

Do Bem de Nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete

É extremamente penoso e difícil escrever sobre a obra, o pensamento e a experiência espiritual de alguém a quem tudo isso, materializado na palavra escrita e na silenciosa recusa de se submeter às autoridades inquisitoriais e eclesiásticas, valeu a morte na fogueira¹. Citar e escrever sobre essas palavras que a lógica e as razões dos homens e do mundo devolveram à autora em chamas a devorar o corpo e a carne acorrentados à estaca do suplício. Produzir trabalho intelectual e acadêmico sobre o que a outro ser humano, sensível e sofredor como todos nós, resultou numa experiência, decerto inimaginável e inavaliável, mas que para a nossa comum aversão à dor não pode deixar de se afigurar terrível. Não será cientificamente correcto e haverá quem não o considere relevante, mas não podemos deixar, antes de mais, de exprimir este fundo incómodo que aqui nos acompanha...

«A canção do nada»: este título do enigmático poema de Guilherme IX da Aquitânia, mítico príncipe dos trovadores, poderia aplicar-se à vida de Margarida de Hainault, conhecida como «Porete»², nascida em Valenciennes e queimada

¹ Sobre o processo e a condenação de Margarida Porete, cf. I. LEICHT, *Marguerite Porete - eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Friburgo, Herder 1999. Destacamos a afirmação de Bernard McGinn: «Marguerite's trial, condemnation, and execution must be seen as a critical moment in the history of Christian mysticism, one equivalent to the execution of Al-Hallaj in the story of Islamic mystical traditions» – *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III, The Crossroad Publishing Company, Nova Iorque 1998, pp. 199- 265.

² Sobre o nome, que no século XIII designa «uma espécie de cebola que não cresce muito», cf. A. J. GREIMAS, *Dictionnaire de l'Ancien Français. Le Moyen Âge*, cif. Larousse-Bordas, Paris 1997, p. 469, cit. in L. RICHIR, *Marguerite Porete, une âme au travail de l'Un*, Éditions Ousia, Bruxelas

viva, numa segunda-feira, 1 de Junho de 1310, no lugar de Grève, em Paris. Com efeito, Margarida orientou toda a pulsão do *fin' amor* cortês para o Nada, de Deus, de si e do mundo, nessa transmutação da lírica erótica no erotismo místico que, erigido ainda a superiores efusões líricas, anima a mais intensa pulsão espiritual do Ocidente medieval³. E esse amoroso ímpeto de experienciar desde já a união da alma com a divindade em si mesma, possuindo «esse mais que a ultrapassa [...] em plenitude no interior dela mesma e sem nenhum intermediário»⁴, ou livre «de todo o meio termo»⁵, trespassando e transgredindo todas as prudências sociais, intelectuais e religiosas do poder político, da teologia universitária e da hierarquia eclesiástica e consumando a superior possibilidade da existência no desobstruir-se («désencombrer») dela e de todas as coisas⁶, incluindo o Deus que por e para a mesma existência se pensa⁷ – prefiguração do «Durchbrechen» (ruptura, trespassse), entre outros temas eckhartianos⁸ –, acaba por tragicamente se conjugar com

2002, p. 9. Não deixa de ser curioso que a cebola possua um pronunciado e universal simbolismo místico: «Ramakrishna compare la structure feuilletée du bulbe, qui n'aboutit à aucun noyau, à la structure même de l'ego, que l'expérience spirituelle épluche couche par couche, jusqu'à la vacuité; rien ne fait plus obstacle, dès lors, à l'Esprit universel, à la fusion en Brahman» – J. CHEVALIER e A. GHEERBRANT, «Oignon» *Dictionnaire des Symboles*, edição revista e aumentada, Robert Laffont / Jupiter, Paris 1990, p.694.

- ³ Sobre várias dimensões do amor medieval, cf. AA. VV., *Amar de Novo*, organização de M. S. DE CARVALHO e M. N. HENRIQUES, Fundação Eng. António de Almeida, Porto 2005. Para uma antologia doutrinal do amor medieval, cf. *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, apresentação e comentários por R. IMBACH e I. ATUCHA, Éditions du Seuil, Paris 2006.
- ⁴ Cf. M. PORETE, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, traduzido do francês antigo por C. LOUIS-COMBET, texto apresentado e anotado por E. ZUM BRUNN, Jérôme Millon, Grenoble 2001, p. 258. Cf. também pp. 44, 142 e 187.
- ⁵ Cf. *Ibid.*, p. 44.
- ⁶ Cf. *Ibid.*, p. 132.
- ⁷ Cf. *Ibid.*, p. 186, onde Margarida diz: «Je me désencombre de vous et de moi et de mon prochain». Mas, note-se, este desobstruir-se de todos os entes, incluindo o divino, processa-se por um seu total abandono à própria divindade, o que deixa supor que a desobstrução é apenas do divino relativo ao homem: «Je vous abandonne, vous et moi et mon prochain tout entier, au savoir de votre divine sagesse, à l'excès de votre divine puissance, au gouvernement de votre divine bonté, pour votre seule divine volonté».
- ⁸ Cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, editados e vertidos por J. QUINT, Pr. 32, Diogenes, Zurique 1979, p. 308. Além do seu valor intrínseco, a obra de Margarida tem o interesse de haver sido provavelmente uma das expressões da mística feminina e beguina, maioritariamente de língua flamenga, que se converteram em fontes da mística eckhartiana e alemã. Considera-se mesmo a probabilidade de Eckhart ter conhecido a obra de Margarida, pois apenas um ano após a sua execução ensinou em Paris, onde residiu no mesmo convento dominicano do inquisidor Guilherme de Paris, que conduziu o processo – cf. B. MCGINN, «Love, Knowledge,

a morte nas chamas da fogueira, injustificável mas digno fim apocalíptico para quem não aspirou senão à total consumição. Como a cicuta para Sócrates e a cruz para Cristo.

Se já o erotismo da lírica cortês sublima e absolutiza a Dama, desobjectivando-a pela esquiva de toda a representação, convertendo-a no «deus sem nome de um outro culto»⁹ – «Eu amo alguém, não sei quem é porque nunca a vi», canta Guilherme IX na sua «canção sobre absolutamente nada»¹⁰ –, o erotismo místico plenifica e fecha o círculo do desejo ao não amar senão a sua própria fonte e essência, ou seja, o próprio Amor, sinónimo aqui da indivisa unidade divina¹¹ que

and *Unio Mystica* in the Western Christian Tradition», in M. IDEL-B. MCGINN (eds.), *Mystical Union and Monotheist Faith: An Ecumenical Dialogue*, MacMillan, Nova Iorque 1983, pp. 73-79; Id., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. IV, Nova Iorque, The Crossroad Publishing Company, 2005, p. 99; E. ZUM BRUNN, «Un homme qui pût Dieu», in AA.VV., *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Jérôme Millon, Grenoble 1998, p. 277.

Sobre a questão geral da influência da mística beguina em Eckhart, cf. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 1961, 2ª edição aumentada, pp. 430-432; D. PORION, in Hadewijch, *Lettres Spirituelles / Béatrice de Nazareth, Sept Degrés d'Amour*, tradução do neerlandês médio por Fr. J.-B. PORION, Claude Martingay, Genève 1972, Anexo A, II, pp. 268-285; *Id.*, in Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês médio por Fr. J.-B. PORION., Éditions du Seuil, Paris 1994 p. 26, nota 20 e pp. 64-71; A. M. HAAS, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Friburgo 1979, pp. 238-254; K. RUH, «Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen», in *Kleine Schriften*, II, De Gruyter, Berlim/Nova Iorque 1984, pp. 327-366; O. LANGER, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Munique, 1987; B. McGinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, Continuum, Nova Iorque 1994; «Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes», in E. Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Jérôme Millon, Grenoble 1998, pp. 25-49.

Para estudos comparativos de Margarida Porete e Mestre Eckhart, cf. M. LICHTMANN, «Marguerite Porete and Meister Eckhart. *The Mirror of Simple Souls* mirrored»; A. HOLLYWOOD, «Suffering transformed. M. Porete, Meister Eckhart, and the Problem of Women's Spirituality», M. SELLS, «The Pseudo-Woman and the Meister. «Unsayings» and Essentialism», in AA.VV., *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, respectivamente pp. 65-86, pp.87-113 e 114-146; A. HOLLYWOOD, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, University of Notre Dame Press, Indiana 1995.

⁹ Cf. R. DRAGONETTI, *Le gai savoir dans la rhétorique courtoise*, Seuil, Paris 1982, pp.50-51, citado por L. RICHIR, *Marguerite Porete, une âme au travail de l'Un*, p. 63.

¹⁰ Cf. o CD *Songs of Chivalry*, Martin Best Mediaeval Ensemble, Nimbus Records 2006.

¹¹ Para o tema de amar o Amor, cf. Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês medieval por Fr. J.-B. PORION, Éditions du Seuil, Paris 1994, pp. 79, 90, 104, 107, 127, 137-139, 143,

arrebata a alma a si mesma e lhe devora a «substância» do «espírito»¹², lançando-a na «aventura» de se perder¹³ e «aniquilar», sem «coração nem pensamento»¹⁴, nesse «deserto selvagem», nessa «coisa que não tem forma, nem razão, nem figura, / mas que se pode claramente experimentar»¹⁵, verdadeira «Geena» ou «Inferno» divino onde os «amantes», lançados na «vaga abissal, / sem fundo», «a alma e o sentido» arruinados, erram para sempre nas «tempestades do amor»¹⁶. Assim canta, ousadamente, Hadewijch de Antuérpia, primeira das mais notáveis representantes desse surto de espiritualidade beguina, austera e livre, ascética, entusiástica e extática, que sempre parece ter vivido entre as margens das assim chamadas místicas ortodoxa e herética¹⁷ mais radicais – como a do Livre Espírito¹⁸ –, dando à conjunção da mística nupcial e da mística da (supra)-

¹² Cf. *Ibid.*, p.104.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 88, 114 e 138-139.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 134, onde o comentador aponta iniciar-se aqui o tema da «pobreza de espírito», ou da «renúncia das faculdades», que será plenamente evidente nos poemas atribuídos a Hadewijch II, mais especulativos: «[...] les pauvres d'esprit doivent être sans idées / dans la vaste simplicité, / qui n'a ni fin ni commencement, / ni forme, ni mode, ni raison, ni sens, / ni opinion, ni pensée, ni intention, ni science; / qui est sans orbe et sans limite. // C'est cette simplicité déserte et sauvage / qu'habitent dans l'unité les pauvres d'esprit: / ils n'y trouvent rien, sinon le silence libre / qui répond toujours à l'Éternité» – cf. *Ibid.*, p. 202.

Neste único trecho divisam-se duas possibilidades extremamente fecundas para o estudo comparativo das culturas e das espiritualidades. Em primeiro lugar, o ser «sem ideias» dos «pobres de espírito» evoca a ausência de ideias do sábio confuciano – cf. F. JULLIEN, *Un Sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris 1998. Por outro lado, como o tradutor e anotador indica, o que traduz por «libre» é *ledicheit*, ou seja, *vacância* (Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, p. 203), termo da mística renano-flamenga que recorda a *vacuidade* oriental, experiência última das tradições hindu e budista. Cf. por exemplo, logo no poema seguinte aqui publicado, as referências ao estar «vacantes e livres de todo o modo» e à «livre vacuidade» – *Ibid.*, pp. 205-206.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 114-115. Recorde-se, em Eckhart, o «deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo» («die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist») – cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 34, p.316. Sobre o tema e suas origens em Eckhart, cf. A. DE LIBERA, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Éditions du Seuil, Paris 1994, pp. 250-259 e 267-277.

¹⁶ Cf. Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, pp. 151-152.

¹⁷ Cf. Fr. J.-B. PORION, in *Ibid.*, p. 31. Sobre as principais representantes dessa espiritualidade feminina, protagonizada também, num diferente contexto, por Hildegarda de Bingen, cf. G. EPINEY-BURGARD e E. ZUM BRUNN, *Femmes Troubadours de Dieu*, Brepols, Turnhout 1988; B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350). The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III, pp. 199- 265.

¹⁸ Sobre o movimento do Livre Espírito, com o qual a espiritualidade beguina foi por vezes cono-

essência¹⁹ a expressão poética a que Margarida Porete acrescentará, sem prejuízo da intensidade da experiência, uma maior precisão doutrinal, também própria da mestre de vida espiritual que aparenta haver sido.

Tentaremos percorrer, numa abordagem meramente geral e introdutória à riquíssima obra de Marguerite, aqueles que nos parecem ser os eixos fundamentais da sua espiritualidade e que permitem compreender este ímpeto, tão estranho, num sentido, para o bom senso comum, de um ser que, aparentemente em oposição às proposições espinosianas, coloca todo o seu «esforço» não em «perseverar no seu ser»²⁰, mas em aniquilá-lo, reduzindo-o ao Nada, considerado como o seu supremo Bem. Tudo depende, como veremos, da compreensão que houvermos daquilo que verdadeira e sumamente «é», enquanto inalienável fundo último de cada ente: se o ser com atributos e modos, ex-istente, pensável segundo categorias, ou mesmo o ser puro e simples, sem outro predicado senão o de ser, mas pensável ainda segundo essa categoria primeira; se uma instância sem determinação alguma que, verdadeiramente, nem como ser ou não ser se pode pensar e dizer, estranha a todas as categorias ontológicas, positivas ou negativas, transcendente ao pensar e assim inefável. A verificar-se a última hipótese, o aparente ímpeto de auto-aniquilação não visaria senão reconduzir a ex-istência, em si mesma relativa, falsa e intrinsecamente limitada, ao seu (sem-)fundo livre, pleno e verdadeiro, designado ao limite como Nada, no sentido não privativo que apontaremos. Nesta perspectiva, o desejo do Nada, de nada ser ou de ser nada, seria o próprio desejo do Bem, entendido como essa instância de uma liberdade e plenitude sem deter-

tada e do qual a obra de Margarida Porete chegou a ser considerada a mais sistemática expressão doutrinal, cf. R. GUARNIERI, *Il movimento del Libero Spirito*, in *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 351-708; R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London, s.d. [1ª edição: 1972]; N. COHN, *Na Senda do Milénio. Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, tradução de F. NEVES e A. DE VASCONCELOS, Presença, Lisboa 1981, pp. 123-153; F.-J. SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der 'Brüder und Schwestern vom Freien Geist' mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat 'Schwester Katrei'*, Verlag Peter Lang, Frankfurt-Bern 1981; H. C. LEA, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, tradução de S. REINACH, apresentação de B. BENNASSAR, Robert Laffont, Paris 2004, pp. 661-748; R. VANEIGEM, *Le mouvement du libre-esprit*, reedição prefaciada pelo autor, notícia biográfica e bibliografia inéditas de S. GONZALVEZ, s. l., L'Or des Fous 2005, pp. 113-295.

¹⁹ Cf. Fr. J.-B. PORION, in HADEWIJCH D'ANVERS, *Écrits Mystiques des Béguines*, pp. 22-26.

²⁰ Cf. Espinosa, *Ética*, III, VI-IX.

minações, trans-ôntica e supra-ontológica, alheia ao pensamento e à palavra, que há em todos os seres e com a qual já e sempre, em termos primordiais e últimos, cada um deles co-incide, anterior a *si* enquanto entidade de-terminada. O que, num outro sentido, permitiria considerar o aparente ímpeto de auto-aniquilação como o aspecto meramente exterior do mais íntimo «esforço» por, usando a linguagem espinosiana, se «perseverar» no que verdadeiramente se (supra-)«é».

Supra-existência

Em termos deste enquadramento doutrinal, e como tem sido notado, o «ponto de partida» desta experiência é o exemplarismo, pelo qual, nos quadros do neoplatonismo cristão, todo o des-envolvimento espiritual se vive e concebe como «um retorno ao que *é*», ao que jamais se cessou de ser no Verbo, enquanto arquetípica e supra-existente verdade na ideia divina que, nalguns casos, se converte ainda no obstáculo a transcender por um mais fundo refluxo para a simplicidade supra-essencial da Divindade, para o abismo do inefável onde a superação do limite no-ético da experiência implica o soçobro de toda a instância diferenciadora - nomes, modos, propriedades e atributos – e o trespasse último do espírito é o das próprias pessoas divinas, ou o de «Deus», pela reintegração do que se supra-é na incriada unicidade e essência supra-divina, como acontece nos sermões e nas passagens mais ousadas de Eckhart²¹ e Ruysbroeck²². Experiência que desde então até hoje

²¹ Falando da «Citadela» («Bürgelein») ou «centelha da alma»: «O próprio Deus jamais aí lança um instante o olhar e nunca aí jamais lançou o olhar na medida em que se possui segundo o modo e a propriedade das suas pessoas. Eis o que é fácil de compreender, pois este único Um é sem modo e sem propriedade. E é por isso que, deva Deus aí mirar, isso custa-lhe necessariamente todos os seus nomes divinos e a sua propriedade pessoal; isso é-lhe necessário deixá-lo totalmente no exterior, se tiver alguma vez de aí lançar um olhar. Mas é enquanto é simplesmente Uno, sem qualquer modo nem propriedade: aí ele não é neste sentido nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo e é no entanto um alguma coisa que não é nem isto nem aquilo» - Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 2, pp. 163-164.

²² «Aí nós somos todos um fogo de amor único, obra de Deus maior que todas as suas obras. Cada espírito é um carvão ardente que Deus incendiou no fogo do seu amor infinito. E todos juntos somos um único braseiro ardente e para sempre inextinguível, com o Pai e o Filho na unidade do Espírito Santo, aí onde as pessoas divinas são arrebatadas para além delas próprias na unidade da sua essência, neste insondável abismo da simples beatitude. Aí não há mais Pai nem Filho nem Espírito Santo nem nenhuma criatura. Não há mais que a essência única: substância das pessoas divinas. Aí somos todos um e incriados, na nossa supra-essência» – J. RUYSBROECK, *Les Sept Degrés de l'Échelle d'Amour Spirituel*, texto traduzido e apresentado por C.-H. ROCQUET, Desclée de Brouwer, Paris 2000, pp.100-101.

encontra as compreensíveis resistências do dogma teológico²³, ela desvela uma instância não só a-teológica, mas também a-teia, no mais recôndito imo do Infinito e da sua experiência mais radical, designada de mística²⁴.

É esta a possibilidade que teórica e experiencialmente se veicula, entre outras emergências planetárias, nessa ponte de duplo sentido, entre Ocidente e Oriente, que é a tradição neoplatónica. E que se desenha, na vertente não-cristã, desde Plotino, o filósofo egípcio, ao reconhecer que isso que é o alvo supremo do desejo e da experiência unitiva da alma, designado como Uno e Bem²⁵, «não é nada para si mesmo» e que «em realidade nenhum nome lhe convém», sendo apenas «para os outros» e em função da necessidade de nomear que como tal surge e se designa²⁶. Culminando na radicalidade dialéctico-mística do sírio Damáscio, o qual considera que mesmo a expressão-limite de um «nada» (οὐδέν) «melhor do que o uno»²⁷ deve, por fidelidade a isso mesmo que se busca expressar, ser

Como bem resume J.-B. PORION: «Cette mystique contemplative a pour point de départ l'exemplarisme: elle conçoit le développement spirituel comme un retour à ce qui *est*, à ce que nous fûmes de toute éternité et n'avons pas cessé d'être dans le Verbe. Par un nouveau dépassement d'ailleurs, après avoir «repris ce qui est à nous» et rejoint dans la pensée divine notre vérité idéale, elle veut qu'au-delà des idées même, l'esprit se perde dans la simplicité de l'Essence. Mystique essentielle, mystique du retour à la Vérité inommée, de la «chute» des personnes dans l'abîme de la Dêité, de la disparition des nombres et des modes: expressions qui ne laisseront pas d'alarmer d'abord les théologiens, et que toute la candeur de Ruusbroec aura de la peine à faire accepter» - in Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, pp. 27-28.

²³ «[...] na verdade, existe uma unificação do ser humano com Deus – o sonho originário do ser humano - , mas esta unificação não é um confundir-se, um afundar-se no oceano anónimo do Divino; é unidade que cria amor, na qual ambos – Deus e o ser humano – permanecem eles mesmos, embora tornando-se plenamente uma só coisa: «Aquele, porém, que se une ao Senhor constitui, com Ele, um só espírito» – diz São Paulo (1 Cor. 6, 17)» – Bento XVI, *Deus é Amor*, Carta Encíclica, Paulinas, Prior Velho 2006, 3ª edição, p.24.

²⁴ Cf. M. CACCIARI, «Ateísmo e Mística», in AA. VV., *Alle radici della Mistica Cristiana*, Edizione Augustinus, Palermo 1989, pp. 103-110; D. VIDAL, *Critique de la Raison Mystique. Benoît de Canfield: possession et dépossession au XVIIe siècle*, Jérôme Millon, Grenoble 1990, pp. 22-44; J. C. BOLOGNE, *Le Mysticisme Athée*, Éditions du Rocher, Mónaco 1995; P. BORGES, «Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão “Beati pauperes spiritu...”», de Mestre Eckhart», *Philosophica*, 15 (2000) 61-77.

²⁵ Cf. P. BORGES, «O desejo e a experiência do Uno em Plotino», *Philosophica*, 26 (2000) 175-214.

²⁶ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI ², 7, 41, texto estabelecido e traduzido por É. BRÉHIER, Belles Lettres, Paris 1989, p. 117; 9, 5, p. 178; 9, 6, p.180.

²⁷ Cf. Damáscio, *Traité des Premiers Principes. De l'Ineffable et de l'Un*, I, texto estabelecido por L. G. WESTERINK e traduzido por J. COMBÈS, Les Belles Lettres, Paris 1986, pp. 7-8.

ultrapassada numa recusa a designá-lo seja de que forma for, exigindo-se «nem o proclamar, nem o conceber, nem o conjecturar»²⁸.

O mesmo acontece, na vertente cristã, apesar do maior esforço de conciliar com o absoluto a estrutura e as formas da sua trinitária diferenciação interna, desde a interpretação pelo pseudo-Dionísio da experiência de Moisés como uma união perfeita com o que transcende o «tudo» e o «nada», a mesmidade e a alteridade, «conhecendo além do espírito graças ao acto de nada conhecer»²⁹. Aqui é o próprio eros divino o que inspira e move a suplicante busca de união com isso que, «liberto de tudo», é inacessível a toda a afirmação e negação, transcendendo toda a ordem de categorias, pois nem é nem não é, não «é um nem unidade, não é divindade ou bondade»³⁰. Como se confirma, para ficarmos apenas na vertente ocidental do dionisismo, na leitura panenteísta de João Escoto Erígena, o qual emancipa Deus ou o Bem do Ser que dele procede, considerando-o como um *Supra-Ser* (*superesse*), um *Não-Ser* por excesso ou um *Nada* por eminência ou «por infinidade», que ignora, por excesso, toda a quiddidade, pois «não é um *quid* objectivado», permanecendo assim «incognoscível em simultâneo para Ele-mesmo e para toda a inteligência»³¹. A «glória», todavia, consiste no seu «conhecimento por experiência directa»³², além de toda a palavra e de todo o entendimento, além de toda a dicotomia, dualidade e categorização³³. Porém o Deus que na *deificatio* se contempla é já e sempre o Deus que a si próprio se vê e auto-cria na criação de tudo, consumando o processo teogónico e teofânico pelo qual Deus *ex nihilo*, ou seja, em si, de si e para si mesmo, no, do e para o «Nada por infinidade» ou «eminência», ou na, da e para a «Supra-essencialidade» que é, se torna «tudo em todos»³⁴. Estado eternamente consumado de um Nada-Tudo cuja visão frutiva

²⁸ Cf. *Ibid.*, p.4.

²⁹ Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística* I, 3, edição bilingue, versão do grego e estudo complementar de M. S. DE CARVALHO, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 10 (1996), 15; cf. cit. também II, p. 17.

³⁰ Cf. *Ibid.*, V, p. 25.

³¹ Cf. João Escoto Eriúgena, *De la division de la Nature. Periphyseon*, I e II, introdução, tradução e notas de F. BERTIN, PUF, Paris 1995, I, 482 a-b, pp.126-127, II, 589 b-c, pp. 375-376, 590 c-d, p. 378, III, 680 d-681 a, pp. 170-171.

³² Cf. *Ibid.*, I, 451 c, p. 80.

³³ Cf. *Id.*, *Homélie sur le Prologue de Jean*, edição de E. JEAUNEAU, Cerf, Paris 1969, 283 b-c, pp. 203-207.

³⁴ Cf. *Id.*, *De la division de la Nature. Periphyseon*, III, 680 d-681 a, 681 c, 683 a-b, pp. 170-172 e 174-175; *Iohannis Scoti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Caelestem*, edição de J. BARBET, Brepols, Turnhout 1975, IV, 1, p. 67.

o pecado original impede – pelo desvio do «olhar da inteligência», «embotado pelas paixões irracionais» e toldado pela «nuvem dos pensamentos carnis» e pela «obscuridade dos diversos fantasmas» – e só a divinização desvela³⁵.

Em qualquer dos casos, e pesem as diferenças entre os autores referidos, é inequívoco que o Bem é sempre, em última instância, irreduzível ao ser, ao pensar e à ordem das identidades e diferenças a esse nível instituída, que sempre transcende mesmo quando mais positivamente integra. O Bem é sempre menos impropriamente concebido e desejado como um Nada, no qual o sujeito místico se sente ou primordialmente inscrito – no caso de Eriúgena por mediação dessa incognoscível invisibilidade das «causas primordiais» (o «céu» e «terra» de *Génesis*, 1, 1) que, elas mesmas criadas no Princípio-Verbo divino, pré-contêm eterna e instantaneamente todo o inteligível e sensível³⁶ –, ou ao qual o mesmo sujeito se sente arrebatado como a graça que corresponde ao seu ardente desejo de infinito despojamento e transcendência.

Caberá aqui precisar que afirmar o *Nada* como o âmago ou fundo sem fundo do divino ou do absoluto é irreduzível à mera determinação negativa do «não ser», entendido como «não-ser», negação do ser, ou como negação de qualquer outro atributo positivo conferido à divindade ou ao absoluto. Contrariamente a um equívoco fundamental de uma certa filosofia, sobretudo o ontologismo ocidental, condicionado pela matriz grega parmenidiana que parte da ideia de ser como de um irreduzível fundamento, e já entre nós denunciado por José Marinho³⁷, o «nada» não é o mero «não-ser». O que filológica e etimologicamente porventura melhor se sugere em português e castelhano, onde o termo *nada* não expressa tanto a negação do ser, do ente, do alguma coisa, como o *né-ant*, o *no-thing*, o *ni-ente* e o *N-ichts*, que se estabelecem dialecticamente no mesmo plano daquilo que negam e assim afirmam, mas sim a sua ausência, a ausência da de-terminação onto-lógica, não no sentido de uma privação, mas no de uma transcendência. O *nada* indica o que está antes e além do ser, conforme a sua procedência, nas duas línguas ibéricas, da expressão latina *nulla res nata*, ou seja, a instância anterior à manifestação ou, mais explicitamente, o *non natum*, o não nascido, o não manifestado, o não determinado, o incondicionado e incriado: na verdade, apesar

³⁵ Cf. Id., *De la division de la Nature. Periphyseon*, III, 683 c-d, pp. 175-176.

³⁶ Cf. *Ibid.*, II, 545 c-547 c, pp. 311-314.

³⁷ «Uma parte do pensamento milenário está fundado naquela recusa a enfrentar o Nada, descendo-o a mero não-ser» – J. MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*, Guimarães Editores, Lisboa 1961, pp. 151-152.

destas expressões ainda negativas, próprias dos limites onto-lógicos do conceito e da linguagem, aquilo que não está condicionado por «ser» ou «ser algo» nem pela sua negação. O *nada* indica aquilo que transcende o domínio onde se constituem e operam dialecticamente os conceitos dualistas de ser e não ser, indicando o que transcende todas as possibilidades da predicação lógica: ser, não ser, ser e não ser, nem ser nem não ser; A, não A, A e não A, nem A nem não A. Neste sentido o *nada* nem sequer é *nada*, como o sugere um seu desconhecido e desatendido sinónimo, em português e castelhano: o substantivo feminino *nonada*, que significa etimologicamente «não nada» e que, num ciclo cultural dominado pela obsessão do ser, ganhou sentidos depreciativos como «bagatela», «insignificância» e «ninharia»³⁸.

Em Margarida Porete, n' *O Espelho das simples almas aniquiladas e que somente permanecem em querer e desejo de amor*, a supra-existência é sustentada por via do argumento da infinidade do amor divino que, não tendo fim, não pode ter tido início, o que implica a pré-existência do seu objecto na sabedoria de Deus, antes de ser criado pelo seu poder³⁹. A transformação da alma em Deus é assim vista como a manutenção da «sua verdadeira forma», essa que lhe é concedida

³⁸ Já de há muito nos movemos no sentido desta leitura, pela interpretação dos pensadores portugueses, que são em boa parte pensadores do *nada* como transcendência do ser e do não ser, com destaque para Pascoaes e José Marinho, além de Agostinho da Silva, estando esse pensamento mais ambiguamente mesclado com o do não ser em Antero e Pessoa – cf., por exemplo, P. BORGES, «Nada e Espírito em José Marinho», in *Pensar a Cultura Portuguesa* (Homenagem a Francisco da Gama Caeiro), Edições Colibri/Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa 1993, pp. 227-247.

Temos contudo a grata dívida de haver encontrado a confirmação desta interpretação, esclarecimentos adicionais e sobretudo um aprofundamento das virtualidades do português e do castelhano nesta questão crucial no espírito agudo e universalista de Raimon Pannikar: cf. *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona 2005, pp.142-144; Id., «Prólogo» a James W. Heisig, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Herder, Barcelona 2002, pp. 12-13. Como escreve: «El español y el portugués lo expresan admirablemente sin recurrir a la negación dialéctica: *Nada* no significa «no-Ser», sino ausencia de Ser (no nacido, *non-natum*, *ajata* en sânscrito); pero no la ausencia como una privación, como la negación de algo que debiera ser, como un aborto que aún no ha llegado a ser» – *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*, p.143. Esta leitura não niilista do *nada* abre o rumo de um importante diálogo com a noção hindu e sobretudo budista de *vacuidade*, que assinala um mesmo caminho de transcensão dos extremos ontologista e niilista e de todos os «pontos de vista» ou posições conceptuais – cf. NAGARJUNA, *Stances du Milieu par Excellence (Madhyamaka-karikas)*, traduzido do original sânscrito, apresentado e anotado por G. BOUGAULT, Gallimard, Paris 2002, pp. 13, 8 e 15, 6-7, 10-11, 173, 190 e 192. Cf. P. BORGES, *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Ancora Editora, Lisboa 2006, pp. 13-16.

«sem começo» na eternidade do divino amor⁴⁰. Todavia, se esta expressão parece inscrever a alma como uma eterna determinação e diferença no seio da divindade, logo a seguir se esclarece que esse estado é o de uma «extrema paz na qual ela vive e permanece e é e foi e será *sem ser*», como se eternamente a alma já estivesse nesse supremo estado que noutra sentido é apresentado como o da sua transformação na divindade, tornando-a impossível de encontrar, «nua» e «reduzida a nada»⁴¹. Assim o confirma outra passagem onde a consumação mística da «peregrinação» espiritual é afirmada «como o regresso ao nada do seu querer que se entrega», não sendo senão a sua própria e incondicional rendição o que a alma aí recebe⁴² e, por ela, o permanecer na «paz» onde reside aquele que «permanece em não-querer», trans-dimensão supra-existencial «onde se encontrava antes de querer»⁴³. O que se sintetiza e enriquece no notável parágrafo seguinte:

«De maneira que não posso ser o que devo ser até que seja de novo aí onde fui, neste ponto onde me encontrava, antes que saísse dele, tão nua como é aquele que é, tão nua como eu era quando era aquela que não era. Eis o que me é necessário obter se quero recuperar a posse do que é meu, sem o que não terei absolutamente nada»⁴⁴

Tudo o que a alma vem a receber, pelo aniquilamento do seu volitivo e existenciante exílio da divindade, é isso mesmo que nela eternamente é, ou seja, *nada*. E tal nada, por eminência, é o seu bem mais próprio e precioso, sem o qual, por querer ser alguma coisa, não poderá senão ver-se efectivamente despojada de tudo. Nada ser é haver o Infinito, querer-se algo é perder tudo.

Trecho que não deixa de sugerir a probabilidade de o Eckhart do sermão «*Beati pauperes spiritu...*» ter conhecido este texto, cuja linguagem e lógica mantém, enriquecida por um maior génio e ousadia especulativos, em temas como o da correlação entre a auto-criação da alma e o surgimento de Deus (*Gott*) e do mundo por diferenciação da *Gottheit* primordial⁴⁵, que todavia veremos não serem absolutamente ausentes na nossa autora.

³⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. pp. 98-99. Para um bom resumo dos temas fundamentais da obra de Margarida, cf. B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III, pp. 244-265.

⁴⁰ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. p. 121.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 122-123 (itálico nosso).

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 210.

⁴³ Cf. *Ibid.*

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 211.

⁴⁵ Cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, «*Beati pauperes spiritu...*», pp.

O que dizemos confirma-se nos últimos capítulos da obra onde a autora descreve a nudez e despojamento últimos da alma como um estar «sem ser aí onde ela estava antes de ser». Se aí a alma «é o que Deus é por Amor» transformador, não é menos verdade que tal transformação é um regresso a «esse lugar onde ela estava antes que se tivesse derramado da bondade de Deus»⁴⁶. A re-união mística é uma deciação da ex-istência que o sujeito se deu vertendo-se e exilando-se da sua primordial manência divina ou, como diz Margarida, «por aniquilamento a dissolução nesse ser primeiro onde Amor a havia recebido», pela qual ela se reencontra «no estado desse primeiro ser que é o seu ser»⁴⁷.

Aniquilamento

Distinguindo três níveis ou graus na via e na vida espiritual, os dos «ativos», «contemplativos» e «aniquilados»⁴⁸, Margarida concebe todo o processo de realização de si como um processo de «aniquilamento». A alma deve passar por três mortes: primeiro a do «pecado», da qual nasce a «vida da graça»; depois a da «natureza», da qual nasce a «vida do espírito»; finalmente a do próprio «espírito», pela qual passa a viver «da vida divina»⁴⁹. Porém, num paradoxo só aparente, se num sentido a alma que acede a esta vida deiforme «está sempre privada de si», já num outro ela só está privada de si própria quando «é para si», o que não se contradiz quando imediatamente após se afirma que, num outro sentido, ela só «é para si» quando «não é em lugar algum ela-mesma, nem em Deus, nem nela, nem no seu próximo, mas no aniquilamento»⁵⁰. Há naturalmente que distinguir aqui

304-305 e 308-309. Cf. o nosso «Ser ateu graças a Deus ou de como ser pobre é não haver menos que o Infinito – a-teísmo, a-teologia e an-arquia mística no sermão «Beati pauperes spiritu...», de Mestre Eckhart», *Philosophica*, 15 (2000) 61-77.

⁴⁶ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. p. 259.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 261.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 39. Veja-se todavia a diferença que estabelece, mais adiante, entre os «Esquecidos e Aniquilados em nudez» e os «Clarificados», que diz residirem «no estado mais elevado, aí onde Deus é abandonado nele mesmo» – cf. *Ibid.*, p. 189. É curioso encontrarmos na visão de Pascoaes, num autor e contexto tão diversos, uma tripartição semelhante entre «as almas só alma», «as almas felizes, que não entram na acção dramática da vida, nem mesmo pretendem ser espectadoras», também designadas de «almas divinas» e, por outro lado, as «espectadoras» e as poéticas, «cúmplices de Deus no crime da Criação», entendida como a transgressiva ruptura do incriado no surgimento do mundo – cf. TEIXEIRA DE PASCOAES, *O Bailado, Obras Completas*, VIII, introdução e aparato crítico por J. P. COELHO, Livraria Bertrand, Lisboa 1973, pp.157-158.

⁴⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes...* cit. p. 134.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*

dois sentidos do *ser para si*: num o termo designa o egocentrismo que caracteriza tudo o que deve morrer, «pecado», «natureza» e «espírito», e este mesmo nas suas actividades virtuosas, religiosas e contemplativas, sempre que de algum modo busque, ainda que em Deus, o bem do seu próprio ser, perdendo-se por se querer salvar, como nas palavras de Cristo: «Pois aquele que quiser salvar a sua vida vai perdê-la, [...]» (*Lucas*, 9, 24; cf. também *Lucas*, 17, 33; *Marcos*, 8, 35; *Mateus*, 10, 39; 16, 25; *João*, 12, 25); noutro o termo refere a instância transcendente que emerge por esse mesmo descentramento amoroso e absoluto de uma experiência onde, mortificado todo o sujeito e seu referente, ainda que divino, mortificada toda a forma do mesmo e do outro, se dá uma abertura ao incondicionado, ou um salvar-se na e pela própria perdição, como no mesmo ensinamento de Cristo: «[...] mas o que perder a sua vida por causa de mim, esse a salvará» (*Lucas*, 9, 24; cf. também os mesmos lugares anteriores).

Que este «aniquilamento» não é meramente negativo indica-o aliás Margarida ao sugerir-lo como uma instância da própria «operação» divina, pela qual um súbito «Relâmpago» «trabalha» a alma, iluminação, «abertura» ou «Arrebatamento» que lhe confere um «conhecimento» todavia cumprido no próprio «esquecimento» que a impede de falar disso que, em simultâneo, se manifesta como a «preciosa clausura»⁵¹ onde a deixa esta iluminação que diríamos *tenebrosa*, no sentido do pseudo-Dionísio⁵², pois «a luz deste conhecimento subtrai» à alma o conhecimento «dela mesma e de Deus e de todas as coisas»⁵³. Se bem que esta experiência possa ser preparada por vários e elaborados processos analíticos e reflexivos - onde abunda a meditação sobre o «nada» da alma, pelo seu pecado e pelo seu ser finito, perante a infinidade do ser divino, o único que verdadeiramente é⁵⁴ -, a morte do «pecado» e da «natureza» só se consuma na morte desse centro

⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 132-134. Este «relâmpago», assim chamado porque «se abre e se fecha imediatamente», é pela autora identificado ao «Longe-perto», «personificação do *Ludus amoris*, o *Minnespél*, o *vai e vem* entre a Alma e o seu divino Amante», expressão francesa do «Verre bi» dos Países-Baixos e da «literatura renana» do amor cortês cristianizado, porventura também inspirada por Hugo de São Vítor – cf. *Ibid.*, p. 133, nota 1.

⁵² Cf. a experiência de Deus como «treva mais que luminosa» - Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*, II, p. 17.

⁵³ Cf. MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des simples âmes*, cit. p. 139.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p.54. Cf. também, entre vários outros lugares: «C'est-à-dire qu'il est et, par là, est toujours en possession de soi. Et moi, je ne suis pas, et dès lors il est bien juste que je ne me possède pas. [...] Ainsi le Juste m'a-t-il, en toute justice, rendu ce qui m'appartient et montré à nu que je ne suis pas» – *Ibid.*, p. 197. Cremos haver aqui uma radicalização do sentido da contingência ontológica da criatura, sendo o tema do seu «nada metafísico e moral» precedente já de

volitivo e cognitivo da alma que é o «espírito», pelo «Amor puro» que se exerce em «sempre dar, sem nada guardar», «tomar», «pedir» ou esperar como recompensa⁵⁵, ou seja, «sem nenhum porquê»⁵⁶. Pois é esse mesmo «Amor Puro» que, vencendo a «Razão», lhe apura o conhecimento de Deus suprimindo-o, ou seja, frustrando e abolindo o desejo de apropriação inerente ao querer saber «alguma coisa a seu respeito», próprio ainda desse auto-centramento «em vida de espírito» que há que mortificar⁵⁷ e que se afigura inerente à intencionalidade conceptualizante e objectivante da consciência. No aniquilamento de todo o «desejo», «sentimento» e «afecção de espírito», factores de sujeição à relação sujeito-objecto, emerge a «perfeita liberdade do Puro Amor»⁵⁸, onde a alma se consome ao ponto de ser o próprio «fogo de amor»⁵⁹, tendo «licença de fazer tudo o que lhe apraz»

S^o Agostinho – cf. *Ibid.*, nota 1. Veja-se o seguinte passo: «É tal que, em relação a Ele, as coisas criadas não são. Se elas não se referem a Ele, são. Se se referem a Ele, não são» – *Enarrationes in Psalmum*, 134, 4. Cf. também, noutro sentido: «O homem em si não é..., é quando Vê Deus... Vendo aquele que é advém que ele mesmo seja, segundo a possibilidade da sua natureza» – *Ibid.*, 121, 8.

55 Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ...*, cit. pp. 86-87. Há aqui uma das mais notáveis antecipações de um tema que só se tornará clássico no século XVII, com Madame Guyon, Bossuet e Fénelon: cf. M. TERESTCHENKO, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Éditions du Seuil, Paris 2000; JACQUES LE BRUN, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Éditions du Seuil, Paris, 2002.

56 Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ...* cit. p. 169. Esta expressão, que ressurge mais vezes, em contextos diversos, assinalando a dispensa do princípio de razão na experiência do puro amor e na experiência de Deus, o «uno sem porquê» (cf. pp. 185 e 259), está presente na linguagem da espiritualidade beguina, como em Beatriz de Nazareth: «Une autre manière d'amour est en ceci parfois que l'âme veut aimer de façon toute gratuite. Elle veut servir Notre-Seigneur pour rien: l'aimer simplement, sans pourquoi, sans recompense de grâce ou de gloire» – *Sept Degrés d'Amour*, II, in Hadewijch, *Lettres Spirituelles* / Béatrice de Nazareth, *Sept Degrés d'Amour*, p. 235. Cf. também Hadewijch II, «Novos Poemas», II, entre outras passagens: «vous aimant sans pourquoi, vous-même pour vous-même» – Hadewijch d'Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, p. 167 e nota 6, pp. 174-175, para uma síntese das ocorrências na espiritualidade ocidental. Antecede assim o seu aparecimento em Eckhart e, como é mais conhecido, em Angelus Silesius: «Die Ros' ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet / Sie acht nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet» [«A rosa é sem porquê / ela floresce porque floresce / ela não presta atenção a si mesma / não pergunta se se a vê»] – *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289, edição crítica de L. GNÄDINGER, Philipp Reclam, Estugarda 2001, p. 69. A fonte da expressão pode estar no «Amo, quia amo; amo, ut amen» [«Amo porque amo, amo para amar»] de São Bernardo – cf. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, edição bilingue preparada pelos monges cistercienses de Espanha, *Obras Completas*, V, 83, 4, BAC, Madrid 1987, pp. 1030-1031.

57 Cf. MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, cit. p.59 e nota 2.

58 Cf. *Ibid.*, p. 83.

59 Cf. *Ibid.*, p. 84.

⁶⁰, referência explícita ao agostiniano «Ama e faz o que tu queres»⁶¹. O que a faz aceder à suprema clareza do «conhecimento» que é, como vimos, trans-cognitiva, pela comum nadificação do sujeito e do objecto: a alma «vê-se nada em Deus e Deus nada nela»⁶².

A experiência suprema, da transformação em Deus, é a de um «abismo» ou «fundo sem fundo de inteira humildade», que implica o conhecimento perfeito do seu «nada»⁶³, no qual, no que respeita à alma, parecem conjugar-se o sentido privativo e o eminente. Conhecido o seu «nada» («néant»), a alma «nada» («rien») faz e esse nada («rien») lhe dá tudo⁶⁴. «Morta para todo o sentimento de interior e exterior», «perdidos» todos os «sentidos» nessa «maneira de ser» aniquilada, cessa de realizar toda a obra, seja por Deus, seja por si, não sabendo «nem procurar nem encontrar Deus nem conduzir-se a si mesma», não querendo «nenhuma das alegrias do paraíso» nem recusando «nenhum dos tormentos do inferno»⁶⁵. Em mais uma flagrante prefiguração de Eckhart, a alma nada sabe nem quer e é isso, fundado no nada ser, que lhe traz tudo e a faz «encontrar o tesouro secreto e escondido [...] perduravelmente fechado na Trindade»⁶⁶. São estas almas, que

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 65.

⁶¹ Cf. Santo Agostinho, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, 7, 8.

⁶² Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, p. 85. Cf. também p.122. Seria interessante comparar este passo com os vários sentidos que Eckhart atribui ao «nada» na sua leitura da experiência de São Paulo (*Actos dos Apóstolos*, 9, 8): cf. *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 37, pp. 328-334.

⁶³ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ... cit.* p.124.

⁶⁴ «[...] si vous connaissez parfaitement votre néant, vous ne ferez rien et ce rien vous donnera tout. [...] Si Dieu vous a mué en lui, vous ne devez cependant pas oublier votre néant» – *Ibid.*, p. 96. Seria interessante comparar, em torno desta experiência do «nada», a espiritualidade de Margarida e a de Miguel de Molinos, que parece pertencer à mesma linhagem do chamado e perseguido «quietismo». Cf., entre muitos outros trechos: «Vistete de esa nada, de esa miseria, y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada, hasta profundizarte en ella; yo te aseguro que, siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor el todo en tu alma»; «Ultimamente no mires nada, no desees nada, no quieras nada, no solicites saber nada, y en todo vivirá tu alma en quietud y gozo descansada. [...] Camina, camina por esta segura senda y procura en esa nada sumergirte, perderte, abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte» – Miguel de Molinos, *Guía Espiritual*, MRA Ediciones, Barcelona 1998, Livro III, XX, 187 e 195, pp. 149-150.

⁶⁵ Cf. Margarida Porete, *Le Miroir des simples âmes cit.*..., pp. 106-107.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 168 e 108, onde se acrescenta que isto se processa «pela força do amor, como convém que seja», e não «em virtude da natureza divina», numa nota ambígua que entendemos no sentido da manutenção de Margarida nos limites fundamentais da ortodoxia, apesar do exemplarismo. Cf. ainda a p. 64, onde se diz que esta alma «tem tudo e não tem nada, sabe tudo e não sabe nada, quer tudo e não quer nada». Para a antecipaçoão dos temas eckhartianos, cf. a definição do «pobre» em espírito

o aniquilamento torna invisíveis, não podendo ser encontradas nem pelos outros nem por si mesmas⁶⁷, que propriamente se chamam «Santa-Igreja», pois é através delas que Deus sustenta, ensina e alimenta a Igreja institucional e visível, essa que o texto polemicamente designa de «Pequena» e que considera inferior à primeira, na medida em que nesta perdura a «Razão» e na primeira o «Amor»⁶⁸. Amor que pelo nada querer torna a alma «franca», distinta do «escravo de si» onde a vontade, seja do que for, persiste⁶⁹. Vivendo do que lhe é «dado de acréscimo», isto lhe entremostra o seu «nada», a sua «nudez e nulidade», o que a torna «profunda, larga, nobre («hautaine») e segura»⁷⁰. Nada querendo, nem sequer em Deus, a alma é «só», livre de si, na divindade, nada sendo senão liberdade⁷¹. Liberdade divina que se manifesta como liberdade a respeito do próprio Deus ou pelo menos a respeito da sua dimensão manifestada e da comum dependência religiosa daqueles que da divindade desejam ou esperam algo para si e não a anulação de si: a alma «nua» e «reduzida a nada» não se preocupa com coisa alguma nem quer «socorro e suporte» algum das pessoas divinas, «potência», «sabedoria» e «bondade»⁷². Este acesso, pelo aniquilamento, ao «tesouro secreto e escondido» de uma liberdade que parece transcender, junto com o eu humano, a própria dimensão pessoal e trinitária de Deus (sugerindo a sua interdependência), afigura-se antecipar também conhecidos rumos eckhartianos.

Deificação

O aniquilamento faculta a plenitude de uma Vida divina. Como diz Margarida, indicando as fases do processo, a alma passa das «Virtudes» ao «Amor», do Amor»

como o que «nada quer e nada sabe e nada tem» – Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, pp. 303.

⁶⁷ Cf. Margarida Porete, *Le Miroir des simples âmes...cit.* pp. 123 e 168.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 109.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 117.

⁷⁰ «Ce surcroît lui montre son néant, nu, sans couverture; cette nudité, le Tout Puissant la lui montre par la bonté de divine droiture. De tels aperçus la font profonde, large, hautaine et sûre car ils la maintiennent toute en toute nudité et nullité» – Cf. *Ibid.*, p. 124. Cf. J. M. ROBINSON, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, State University of New York Press Albany 2001.

⁷¹ Cf. Margarida Porete, *Le Miroir des simples âmes...cit.* p. 121, onde destacamos: «Car pour autant que je ne veuille rien, je suis seule en lui sans moi et toute affranchie et si je voulais quoi que ce soit, je serais avec moi et ainsi perdrais-je ma franchise. [...] être libre est tout ce que je suis. Je ne veux rien de personne».

⁷² Cf. *Ibid.*, p.123.

ao «Nada» e do «Nada» à «Omnisciaridade de Deus». Aí, está a tal ponto «reposta» em Deus que não se vê nem a si nem a ele, o que faz com que Deus seja devolvido à liberdade e plenitude do seu ser e visão solitários, anteriores ao surgimento da alma, o que só é possível mediante a livre entrega desta. Nada há agora senão Deus. Todavia, esta reunificação divina é ainda, num sentido, uma experiência da alma e o «estado mais nobre» que ela pode conhecer na sua existência terrena, havendo outro, o «sétimo» estado, o «Paraíso», «perfeito sem falha»⁷³. Nele é Deus que age nas almas sem elas. Mas este fim de toda a resistência à operação divina é correlato de um abandono nela de toda a preocupação da alma relativa a Deus, a si e ao próximo. A criatura deixa de ser um obstáculo para Deus quando, como diz Margarida, «se desobstrui de Deus e dela mesma e do seu próximo», o que deve entender-se não como mera demissão ou indiferença, mas como activo abandono de Deus, de si e do próximo à própria operação divina⁷⁴, o que aliás não contradiz e é antes o fundamento da verdadeira acção caritativa, um agir em e de Deus, descentrado do sujeito⁷⁵. É apenas nesse «estado de liberdade», após se anular todo o egocentrismo do desejo, que a «paz» da alma exige que faça tudo o que lhe «apraz», sem sentimento de culpa, ao contrário da «vida de espírito», onde a mesma «paz» depende da renúncia à vontade própria e ao prazer sensual. O sentido da acção depende do momento do processo espiritual em que o sujeito se encontra: enquanto para o sujeito egocentrado, que vive ainda a vida do seu próprio espírito, se impõe uma ascese da renúncia, já para o «livre», que de si se despojou e em Deus se anulou, não há nada a renunciar, não havendo outra ascese senão a da sua ausência, pois toda a acção espontânea e fruitivamente decorre do próprio ser em Deus⁷⁶. Tendo dado azo aos previsíveis e «piores mal-entendidos», com as trágicas consequências conhecidas, de uma leitura cingida à letra, esta aparente

⁷³ Cf. *Ibid.*, pp. 184-185.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 185-186, onde destacamos: «Je me désencombe de vous et de moi et de mon prochain. Et je vais vous dire comment. Je vous abandonne, vous et moi et mon prochain tout entier, au savoir de votre divine sagesse, à l'excès de votre divine puissance, au gouvernement de votre divine bonté, pour votre seule divine volonté». Cf. também pp. 168 e 195.

⁷⁵ A absorção em Deus não contradiz a plenitude e adequação da acção caritativa, sempre que ela é possível: «Mais si cette Âme qui est si haute assise pouvait venir en aide à son prochain, elle l'aiderait de tout son pouvoir selon ses besoins» – *Ibid.*, p. 71.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 183-184, onde destacamos: «Car de même que ceux qui vivent en vie d'esprit doivent faire tout le contraire de leur volonté, s'ils ne veulent perdre la paix, ainsi, au contraire, les francs font tout ce qu'il leur plaît, s'ils ne veulent perdre la paix, puisqu'ils sont parvenus à l'état de liberté c'est-à-dire qu'ils ont passé des Vertus à l'Amour et d'Amour en néant» – p. 184.

libertinagem mística supõe no entanto que o sujeito já não possui outra «vontade» e outro «prazer» senão os de Deus⁷⁷, não só no sentido do agostiniano «Ama e faz o que tu queres», mas, segundo cremos, no mais radical de não haver já outro sujeito senão Deus, no qual ser, agir e fruir coincidem. Como acontece no diálogo apócrifo atribuído a Eckhart, *Daz ist swester katrei*, que também foi considerado uma formulação das ideias do movimento do «Livre Espírito», a rigorosa ascese da renúncia a si conduz a irmã Catarina à deificação – «tornei-me Deus !» -⁷⁸, pela qual supera toda a necessidade de obedecer a preceitos exteriores. É um tema comum a várias tradições espirituais.

Transcendendo ainda a «cega vida aniquilada», a alma acede à «vida luminosa». Já não vive a renúncia a si porque já não é e, não sendo, nada sabe nem do humano nem do divino. Não busca Deus nem nada, nada pensa, pois, não se possuindo, nada lhe falta, tal como Deus⁷⁹. Esta vida que transcende todos os cuidados mundanos e religiosos, mesmo o do «inferno» e do «paraíso», é um «dom» só compreendido por aquele a quem Deus tal concede, experiência-cume que transcende não só as faculdades humanas como a própria revelação tradicional: Margarida é clara ao dizer que «a Escritura o ignora»⁸⁰, o que não deixa de recordar ainda a remissão de Eckhart, no final do sermão «Beati pauperes spiritu...», para «uma verdade sem véu que veio directamente do coração de Deus»⁸¹. Nela a alma «não sabe mais de Deus falar»⁸², denunciando quem dele fala quando quer como nunca havendo nada sentido desse «verdadeiro núcleo do divino Amor que faz a alma em tudo pasmada sem que disso se aperceba»⁸³.

Mas este mudo pasmo não é senão o do permanente encontro, «em todas as coisas», disso que não se procura. Encontro que já não é relação entre diferentes, pois a dualidade já não é. Assim a alma não só encontra Deus, que «é tudo, por

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, nota 1.

⁷⁸ Cf. Mestre Eckhart, *Les Dialogues de Maître Eckhart avec soeur Catherine de Strasbourg*, traduzido do alemão medieval por Gérard Pfister, prefácio de Marie-Anne Vannier, Orbey, Arfuyen 2004, p. 92. Previamente publicado in F.-J.SCHWEITZER, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der 'Brüder und Schwestern vom Freien Geist' mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat 'Schwester Katrei'*, Frankfurt 1981, pp. 322-370.

⁷⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes... cit.*, pp. 196-197.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p.47.

⁸¹ «[...] eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar» - Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, p. 309.

⁸² Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ... cit.*, p. 48.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 74.

toda a parte», mas também ela «se encontra por toda a parte». Tornando-se tudo, nada encontrando sem Deus, «todas as coisas lhe são convenientes»⁸⁴. A vida religiosa cede deste modo à vida divina: o conhecimento do próprio «nada» traz o «tudo» e o «nada deste tudo» suprime «oração e prece»⁸⁵. Numa crítica de todas as formas comuns de vida religiosa, cuja linguagem dura não deixa, uma vez mais, de antecipar a mesma expressão no Eckhart do «Beati pauperes spiritu...»⁸⁶, os que procuram Deus segundo a «razão» são designados de «burros», pois o buscam aqui ou ali. Não estando ele senão em toda a parte, eles todavia procuram-no «entre as criaturas, os mosteiros de orações, o paraíso terrestre, as palavras humanas e as escrituras», ou ainda nos «sacramentos», nas «obras» e nos «templos», por «penitência», «pensamentos», «justiça» e «misericórdia», «conhecimento», «amor» e «louvor» divinos. Vivendo segundo a lei da «razão», não vão além de «crer», enquanto os que vivem segundo a lei do «Amor» «o adoram em todos os lugares», pela divina união com ele⁸⁷. O amor unitivo transcende as-

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 89, 149 e 187. Destacamos: «[...] car elle le trouve toujours, à savoir en toutes choses. Car il convient de trouver la chose là où elle est et parce que Dieu est tout, partout, cette Âme se trouve partout. C'est pourquoi toutes choses lui sont convenables, car elle ne trouve chose, nulle part, qu'elle n'y trouve Dieu». A alma reencontra Deus como sendo «tudo», «sempre», «em todas as coisas», como fica implícito na leitura de Escoto Eriúgena da expressão de São Paulo (1 Coríntios, 15, 28), de que Deus é sempre e «actualmente tudo em todos», o que todavia só se desvela pela divinização que liberta a inteligência das «trevas abissais da ignorância» (*De la division de la Nature. Periphyseon*, III, 683 c, p.175), mostrando num presente eterno o que a letra do texto paulino remete para um futuro escatológico. Segundo Francis Bertin, regressa-se assim ao «panenteísmo» primordial que o «pecado original» apenas nos ocultou – *Ibid.*, p. 37. Em Margarida Porete, contudo, vai-se mais longe, pois a divinização da alma não só lhe permite ver Deus em todas as coisas, mas ser ainda todas elas, encontrar-se por «todo o lado», numa infinitização também extensiva. O que mostra surpreendentes afinidades com a experiência upanishádica, onde aquele que conhece a sua não-dualidade com «Brahman», o absoluto, se torna todo o universo: «Whoso thus knows that he is Brahman, becomes this whole [universe]» – cf. *Brihadaranyaka Upanishad*, I, IV, 10, in *Hindu Scriptures*, traduzidas e editadas por R. C. ZAEHNER, Everyman's Library, 1992, p. 44.

⁸⁵ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes... cit.*, pp. 121 e 168.

⁸⁶ Cf. Mestre Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, Pr. 32, p. 304: «[...] são burros [«Esel»], que nada compreendem da verdade divina».

⁸⁷ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes... cit.*, pp. 148-149 e 175. Esta transcendência da experiência frutiva e unitiva de Deus em relação ao amor ainda meramente relacional e à crença encontra-se já em Guilherme de Saint Thierry: «Sirvam outros a Deus; vós amá-lo-eis. Creiam outros em Deus, conheçam-no, amem-no, prestem-lhe reverência, a vós vos é dado saboreá-lo, penetrar nos seus mistérios, sabedoria e gozo» – *Carta aos irmãos de Monte Dei*, in *Carta a los Hermanos de Monte Dei y otros escritos*, edição apresentada e preparada por T. H. MARTIN-LUNAS, Ediciones Sígueme Salamanca 1995, II, 16, p. 40. O mesmo impulso místico

sim a razão e a fé, que são significativamente desconsiderados como equivalentes na sua inferior experiência dualista do divino.

Perdido o nome, sinónimo da identidade individual, tal como um rio que se funde no oceano (imagem universal, que procede pelo menos dos *Upanishades* e se prolonga até ao engolfar de Santa Teresa de Ávila), sem nenhum «quê» nem «porquê», tornada assim livre («franche») e soberana, a alma vive nesse «nada pensar» – ou «puro nada sem pensamento» – que é o permanente «estado de espanto» ou «assombro» («ébahissement») na vida divina, santificada embora ainda não glorificada, do «Longe-perto»⁸⁸. É este estado, em vida, de «ser sem ser», que é o próprio ser de Deus⁸⁹. Só compreendido pelos aniquilados «cegos» ou «iluminados», ou seja, pelos que estão nos níveis superiores a que é possível aceder em vida, é dele que fala Cristo ao prometer que quem nele crer fará as mesmas obras e ainda maiores que ele mesmo (*João*, 14, 12)⁹⁰.

Neste estado, de pleno despojamento de toda a configuração particular e de toda a finitude, em que a alma é sem ser, Deus não tem outro «refúgio» ou «lugar» onde integralmente residir senão nessa ausência de si e de lugar que devêm a

encontra-se em Agostinho da Silva, autor com muitas afinidades com a linhagem espiritual de Margarida: «Crente é pouco sê-te Deus / e para o nada que é tudo / inventa caminhos teus» – *Uns poemas de Agostinho*, s.l., Ulmeiro, 1990, 2ª edição, p. 22. Cf. P. BORGES, *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, em particular o capítulo «Do «Nada que é Tudo». A poesia pensante e mística de Agostinho da Silva», pp. 25-67.

Sobre o epíteto de «burros» dado aos que não vêem Deus em tudo, recorde-se que no já citado *Upanishad* se diz que os que não reconhecem a sua identidade com o absoluto (Brahman) e reverenciam dualistamente uma qualquer «divindade», são «como um animal [sacrificial] para os deuses»: «So, whoever reveres any other deity, thinking: «He is one, and I am another», does not [rightly] understand. He is like a [sacrificial] animal for the gods» - *Brihadaranyaka Upanishad*, I, IV, 10, in *Hindu Scriptures*, p. 44.

⁸⁸ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes ... cit.*, pp. 170-171 e 192-193. Também Eckhart fala da perda de nome da alma quando Deus a «atrai para si, de modo que ela nada mais é em si» – *Von abgescheidenheit; Du détachement*, in *Les Traités*, introdução e tradução de J. ANCELET-HUSTACHE, Seuil, Paris 1971, p. 169. A metáfora do rio e do oceano permite a Margarida ilustrar de modo simples a processão e conversão da alma, em termos neoplatónicos: «Cet exemple vous suffit pour saisir comment cette Âme vient de la mer et eut un nom et comment elle revient à la mer et perd son nom [...]» – p. 171. Veja-se ainda a afinidade, transcultural e trans-confessional, desta experiência espiritual com a dos *Upanishades*: «[Look at] these rivers, my dear: from east to west, from west to east they flow, - from ocean to ocean they go. They become the ocean itself so that, once there, they no longer know: «This one am I, that one am I» – *Chandogya Upanishad*, VI, X, 1, in *Hindu Scriptures*, p. 138. Em relação a Santa Teresa, cf., entre outras passagens: «[...] vir-me a desoras um tal sentimento da presença de Deus que de nenhuma maneira podia duvidar que estivesse dentro de mim e eu toda engolfada n'Ele» – *Livro da Vida*, X, 1, in *Obras Completas*, tradução do Carmelo do Coração Imaculado de

alma. A qual não só assim se proclama «o exemplo da salvação», mas «a própria salvação de toda a criatura e a glória de Deus»⁹¹. Não, todavia, pelo que parece uma apoteose, mas, ao contrário, por uma *kenôsis*, um esvaziamento radical de qualquer mérito e um reconhecimento da sua absoluta abjecção. Sendo a alma «total maldade» e Deus «total bondade», Deus não pode, sem que se renegue, deixar de verter nela toda a sua bondade, para que a sua maldade se esgote. E isso «sem começo» e «sem fim», sem o que a alma jamais seria. É assim pela sua «maldade», que cremos ter aqui não um sentido moral mas sobretudo de absoluta privação ontológica, e não por qualquer bondade essencial ou praticada, que a alma é transformada em Deus por amor: «Pois o mais forte transforma nele o mais fraco». Neste sentido só a «maldade», e não qualquer impossível obra boa, traz «reconforto», «esperança» e «certeza»⁹².

Deixando de poder ser exemplo para uma Igreja regida pela lei da razão e da virtude, o «excesso» livra a alma de todas as dívidas para com Deus e fá-la viver na «nudez» do seu «abismo» de «bondade», do qual «uma só manifestação» vale mais do que tudo o que a criatura e a Igreja poderiam fazer em «cem mil anos»⁹³. Sem outra profissão e regra religiosa senão a dissolução em Deus, o «todo» é para a alma o «uno sem porquê» no qual ela nada é⁹⁴. «Sem fundo», ou seja, sem

Maria – Edições Carmelo, Porto-Aveiro, s.d., 2ª edição, p. 66. Cf. J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des Symboles*, «Fleuve» e «Océan-Mer», pp. 449-450 e 684-685.

⁸⁹ Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, pp. 213-214. «Cette union met l'Âme dans l'être sans être, qui est l'Être. Et l'Être est le Saint Esprit même [...]» – p. 214.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 213.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 216. Como já vimos, se a divinização não só converte a alma em Deus, mas em todas as coisas, que nele plenamente são, compreende-se que a unificação mística seja num sentido um acontecimento salvífico universal, uma reintegração de todos os entes nesse imo último onde sempre estão, redimindo-os da falsa fragmentação em que se manifestam à inteligência não unificada. Esta questão recorda a articulação, em Orígenes, entre o Deus ser tudo em todas as coisas na alma e no culminar do processo cósmico, pela restauração ou *apocatástasis* – *De Principiis*, III, VI, 3; I, VI, 2.

⁹² Cf. Marguerite Porete, *Le Miroir des simples âmes... cit.*, pp. 218-219.

⁹³ Cf. *Ibid.*, pp.257-259. «Et une seule manifestation, une seule apparition de cette bonté magnifique, jeune et ancienne par-delà l'éternité, vaut plus que ce que la créature pourrait faire en cent mille ans, ou même la sainte Église toute entière», p. 259.

⁹⁴ «Le tout est pour elle l'un sans pourquoi» et elle n'est rien en la nature de l'un. Elle n'a donc rien à faire de plus de Dieu que Dieu d'elle même. Pourquoi ? Parce que lui, il est, alors qu'elle, elle n'est pas. Semblable à rien elle n'a rien retenu de plus en son néant car il lui suffit naturellement que lui soit et qu'elle ne soit pas», *Ibid.*, p. 259; «Telle est en sa religion la professe, et telle

princípio, razão e limite constitutivos, «logo sem lugar», ela não possui aí sequer «amor», no sentido de uma operação relacional e transitiva. Assim «é sem ser aí onde era antes de ser», antes de se haver «derramado da bondade de Deus»⁹⁵ para a falsa vida do eu e da subjectividade. «Reposta» na primordial simplicidade da «Divindade», «simples ser de fruição», na «plenitude do saber» livre de «sentimento» e «pensamento», a alma abandona, morrendo para elas, as três vidas segundo o «pecado», a «natureza» e o «espírito», faz de «dois» – humano e divino – «um só» e devém o insuperável: «mais alto, ninguém pode ir nem descer mais profundo nem ser homem mais anulado»⁹⁶.

Unindo o fim ao princípio no que não tem princípio nem fim, morrendo para todo o nascer fora do Infinito, deixa para sempre de conhecer a vida e a morte.

elle a observé sa règle. Quelle est sa règle ? C'est évidemment par anéantissement la dissolution en cet être premier où Amour l'avait reçue», *Ibid.*, p. 261.

⁹⁵ «Alors elle est nue, dépouillée de toutes choses parce qu'elle est sans être là où elle était avant que d'être. Ainsi a-t-elle de Dieu ce qu'elle a et est ce que Dieu est par Amour qui la change, en ce lieu où elle était avant qu'elle ne se fût écoulée de la bonté de Dieu» - *Ibid.*, pp. 259; «Elle est sans fond, donc sans lieu; et n'ayant pas de lieu, elle n'a pas d'amour. Toute parole, toute oeuvre lui sont interdites dans l'être simple de la divinité [...]», *Ibid.*, p. 260.

⁹⁶ «Or cette Âme se trouve à présent en l'état de ce premier être qui est son être. Ainsi elle en a laissé trois et de deux a fait un seul. Mais quand cette unité existe-t-elle ? Elle existe quand l'Âme est remise en cette simple Divinité qui est un simple être de fruition répandue, dans la plenitude du savoir, sans sentiment, au-dessus de la pensée. [...] Plus haut, nul ne peut aller ni descendre plus profond ni être homme plus anulé», *Ibid.*, pp. 261-262