

A QUESTÃO DE DEUS NA LITERATURA MÍSTICA PORTUGUESA DO SÉCULO XVI

RICARDO VENTURA

Enquadramento histórico-cultural

Ao observarmos estudos que, hoje em dia, podemos já considerar verdadeiros “clássicos” dos estudos de história da espiritualidade em Portugal, como *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVII)*¹, síntese magistral de José Sebastião da Silva Dias, ou trabalhos com um enfoque mais específico numa personagem ou num tema como *Frei António das Chagas: um homem e um estilo do século XVII*², de Maria de Lourdes Belchior, *Frei Luís de Granada e a literatura de espiritualidade em Portugal*³, de Maria Idalina Resina Rodrigues, ou *Gertrudes de Helfta e Espanha*⁴, de José Adriano de Freitas Carvalho, saltam à vista alguns aspectos essenciais que é necessário ter em conta numa abordagem à literatura mística portuguesa do século XVI. À partida fica bem patente a riqueza e a diversidade do *corpus* textual a ter em apreço. Por outro lado, nestas obras encontra-se mais ou menos latente a preocupação de analisar, a par da sua integração em diversas linhas de influência, a significância social que alguns textos e correntes de espiritualidade tiveram, por repensarem e promoverem a divulgação e democratização de uma prática espiritual adequada ao contexto social moderno. Por fim, é notória a opção metodológica de analisar a literatura de espiritualidade portuguesa a partir de contexto ibérico, em função das fortíssimas relações culturais e religiosas entre Portugal e Espanha e da presença em Portugal de figuras tão influentes como S. Pedro de Alcântara, Frei Luís de Granada ou Frei Luís de Montóia.

Assim, a par da grande síntese realizada por Silva Dias, também as sínteses de estudiosos espanhóis – Pedro Sainz y Rodríguez⁵, Álvaro Huerga⁶, Melquíades Andres⁷, Angel Cilveti⁸, entre outros – poderão fornecer-nos dados válidos para uma contextualização da literatura mística portuguesa do século XVI.

Para a presente abordagem bastará recordar alguns elementos geralmente consensuais nestas sínteses. Em primeiro lugar, é de registar o aprofundamento dos impulsos reformadores do século XV, que viriam a ter grandes desenvolvimentos ao longo do século XVI, resultantes da dialéctica entre protestantismo e catolicismo, mas também dos desafios com que a Igreja Católica se deparava na modernidade, ao nível pastoral, doutrinário e eclesiológico. No interior da Igreja, a intenção reformadora moveu figuras tão influentes e ímpares como o Cardeal Francisco Cisneros, em Espanha, e Bartolomeu dos Mártires e o Cardeal D. Henrique em Portugal.

¹ Sebastião José da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, 2 vols.

² Maria de Lourdes Belchior, *Frei António das Chagas: um homem e um estilo do século XVII*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1953.

³ Maria Idalina Resina Rodrigues, *Frei Luís de Granada e a literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632)*, tese de doutoramento em Literatura Portuguesa e Literatura Espanhola apresentada na Universidade de Lisboa, 1977.

⁴ José Adriano Moreira de Freitas Carvalho, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, INIC, 1981.

⁵ Pedro Sainz y Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Editorial Voluntad, 1927.

⁶ Álvaro Huerga, *Fray Luis de Granada*, Madrid, La Editorial Católica, 1987; *Historia de los Alumbrados: 1570-1630*, Madrid, Fundación Universitaria Seminario Cisneros, 1978.

⁷ Melquíades Andres, *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994.

⁸ Angel L. Cilveti, *Introducción a la Mística Española*, Madrid, Cátedra, 1974.

A par do intuito de reformação das ordens religiosas, a acção destas figuras está também ligada à promoção do ensino humanista e das vias piedosas da oração mental entre leigos. Com efeito, com a emergência de uma burguesia letrada permitira a vulgarização de literatura religiosa destinada a leigos. Tornava-se então necessário responder às novas expectativas dos fiéis, adequando as intercessões eclesiásticas às novas concepções da relação com Deus.

Ao longo do século XV, as congregações da *devotio moderna* tinham atribuído aos leigos um estatuto inovador: a conduta do fiel basear-se-ia mais na piedade e na caridade do que no rigor teológico e sacramental e tentava-se aprofundar a postura piedosa, simplificando as exposições doutrinárias, de forma a tornar acessível a todos os fiéis um caminho espiritual individual. Esta é, com efeito, a principal matriz da literatura espiritual de Erasmo. Mas, nas primeiras décadas do século XVI, os ideais da *devotio moderna* não chegavam à Península Ibérica apenas através do evangelismo erasmiano. O moderno conceito de devoção implicava também mudanças no discurso e nos termos da relação íntima do fiel com Deus, sob o ponto de vista literário e psicológico, mas também filosófico e doutrinário. Ou seja, a par do evangelismo erasmiano, também a literatura mística do século entrava em voga junto dos leigos.

Na primeira metade do século XVI são publicadas em Espanha diversas obras emblemáticas que respondem à necessidade de codificar e sistematizar os novos termos da relação entre o fiel e Deus na modernidade, nomeadamente, através da oração mental. Entre elas, o *Exercitatorio Espiritual* de Garcia Cisneros (publicado em 1500), o *Tercer Abcedário Espiritual* de Francisco de Ossuna (1527), *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo (1535) e, em certa medida, os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola (1548). Em todas elas, encontramos em comum a sugestão aos leigos de um percurso espiritual intimamente vivido, numa prática de meditações e exercícios complementar à prática sacramental.

Ao longo do século XVI assistir-se-ia ao desenvolvimento destas perspectivas, a nível literário, mas também prático e comunitário. Surgem então registos de grupos de leigos que se reuniam para a prática oracional e meditativa. Alguns deles, levantariam suspeitas junto das autoridades eclesiásticas. O alumbradismo e o absentismo são conceitos recuperados neste período, para designar prática piedosas individuais e comunitárias que nem sempre eram assemelháveis. Alguns processos de inquirição mais famosos, como o de Isabel Fernandes⁹ em Portugal, e Maria Cazalla em Espanha abalaram as autoridades eclesiásticas e lançaram uma suspeita generalizada sobre os grupos de leigos que defendiam a oração mental em retiro. A convicção de que era possível, na total entrega ao Espírito Divino, abdicar dos sacramentos, da liturgia e das imagens, em suma, de qualquer intercessão exterior na relação íntima com Deus, afastava os crentes das igrejas. Simultaneamente, a presunção de posse do Espírito Divino e de uma fé perfeita através da total entrega de si implicava também muitas vezes, de acordo com os registos da inquisição, a presunção de virtude e de pureza de todos os actos praticados, por mais censuráveis que parecessem a elementos externos à comunidade, ou, simplesmente, a convicção de que as obras eram dispensáveis.

O processo de Bartolomeu Carranza e o *Index* de livros proibidos publicado em Valladolid, em 1559, representam, de certa forma, o culminar da suspeita e da perseguição do alumbradismo em Espanha. Disseminava-se então a ideia de que todas as obras que postulavam vias interioristas, a oração mental e que provinham ou continham citações de autores do norte da Europa estavam contaminadas de alumbradismo ou reproduziam a doutrina da graça do luteranismo.

Os ecos deste processo não tardariam a chegar a Portugal. O *Guia de Pecadores*, de Frei Luís de Granada, tinha sido incluído no rol de livros proibidos. O frade dominicano encon-

⁹ Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVII)*, pp. 338 e ss.

trava-se por esta altura (desde 1555) em Portugal, a convite do Cardeal D. Henrique e desempenhava, entre outras funções, o cargo de Provincial da Ordem Dominicana. De facto, o processo de Bartolomeu Carranza e o *Index* de 1559 parecem não ter afectado a reputação do provincial dominicano junto do Cardeal D. Henrique: em 1561, é publicado, da sua autoria, o *Memorial de lo que deue hazer el christiano con algunas oraciones muy deuotas para pedir el amor de Dios y para otros propositos*, em Lisboa, na casa de João Blávio. Se nem sempre é rigoroso inquirir a reputação de um autor junto das autoridades eclesiásticas através da inclusão ou não inclusão no *Index* de livros proibidos (note-se, por exemplo, que João de Ávila estava também incluído no *Index* de 1559), também é certo que o Cardeal D. Henrique protegia e encorajava a divulgação das vias interioristas em Portugal. Esse facto é visível, por exemplo, na publicação por ele mandada fazer dos *Exercícios* de Nicolau Esch, em Évora, em 1554, e na sua obra *Meditações e homilias sobre alguns mistérios da vida de nosso redentor*, publicada em Lisboa, em 1574, com um prólogo de Frei Luís de Granada. O testemunho de Gaspar de Leão, no prólogo do seu *Desengano de Perdidos* é também, a este respeito, inequívoco:

«Este é o Cristianíssimo dom Henrique Cardeal Ifante de Portugal, em cujo tempo haverá vinte anos, pouco mais ou menos, os inquisidores de Lisboa condenavam um religioso que insinava a todos seus devotos esta via unitiva, dado que indiscretamente; porém, não o culpavam por a indiscrição, senão polas proposições desta matéria, que os santos nos deixaram. Clamava o padre que não fosse sentenciado, senão por letrados spirituais que tivessem o exercício do amor unitivo. Foram os Autos a Évora, onde estava o Senhor Cardeal. Ajuntou S. A. seis teólogos, que não nomeio, por serem os mais deles vivos, mas afirmo que, sem injúria d'algum, eram e são os melhores do Reino, tirando a mim, que sem vergonha minha pudera ouvir bom tempo de qualquer dos cinco. Juntos pois os seis, examinadas as proposições, votámos, e três condenaram o religioso e as proposições; os outros três o absolveram, a qual diferença não procedia de falta de Teologia escolástica, mas eram os condenantes exercitados no caminho e também na via do amor unitivo. Como pois ficava o negócio não determinado, pola igualdade dos votos, S. A., a quem nosso Senhor comunica seus bens pelo exercício deste amor, deu sentença final absolvendo o padre, aprovando as proposições; e se S. A. acertara não ter exercício d'ambas estas vias, fora o inocente condenado. E quando aos contumazes não bastar esta sentença, tomem conselho de São Boaventura, que exercitem esta via unitiva com verdade e humildade, e então serão juizes e verão as maravilhas do Senhor, de que nosso intendmento não é capaz.»¹⁰

Porém, apesar da atenção dada pelo Cardeal D. Henrique às vias místicas interioristas, o clima de polémica em torno desta temática é patente em muitos dos textos místicos portugueses deste período. Francisco de Sousa Tavares, um dos principais autores místicos portugueses deste período, comenta relativamente aos seus detractores:

«Como por nossos pecados somos chegados a tempo que as mais das cousas se contradizem, maiormente as matérias da oração ou chegar a alma a Deus, vida spiritual e caridade do que as não tratam, porque estes fazem o mesmo que faziam aqueles animais de que fala Judas Tadeu, que tudo o que não entendiam blasfemavam (cuja figura estes indoutos são), como é bom exemplo aquela ilustre e santa obra que fez o Reverendo padre frei Luís de Granada, se fazer dela o que é notório. E se, àquela tão excelente obra e de tão douto varão, se fez dela o que sabemos, que se fará desta minha, pois sou tão indouto e simples?»¹¹

¹⁰ Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos*, Goa, João Endem, 1573, fols. XI r-XI v.

¹¹ Francisco de Sousa Tavares, *Livro de doutrina spiritual*, Lisboa, João Barreira, 1564, fol. 64v.

A apologia destes autores baseia-se, em termos lineares, no conhecimento de uma experiência que não é tida em conta por aqueles que depreciam as vias místicas, mas que é acessível a todos os homens. Ora, apesar de esta apologia apresentar, em muitas das suas formulações, uma perspectiva anti-intelectualista e afectiva, ela encerra concepções doutrinárias da alma, da assistência de Deus e da *unio mystica* que têm a sua assinalável representatividade na tradição filosófica ocidental.

Apex mentis e plenitude de Deus

Em boa parte direccionado para a reflexão do percurso espiritual sob uma perspectiva individual, o discurso místico da modernidade adapta e remodela as proposições da teologia mística medieval. Michel de Certeau atribuiu valor epistemológico a esta nova perspectiva, sugerindo que, ao passar de adjetivo – teologia mística – a substantivo, a mística funda na modernidade um novo campo do saber¹². Apesar de este discurso se constituir a um nível, de certa forma, paralelo à dialéctica racional da escolástica, afirma-se constantemente seu tributário. Paralelo à escolástica porque o seu objectivo não é discutir uma questão filosófica, mas sim descrever, analisar e propor uma prática, privilegiando-se o conhecimento infuso em relação ao conhecimento adquirido; tributário dela, porque aproveita a terminologia filosófica e procura nela a objectividade e a ortodoxia das suas proposições. Nessa medida, uma importante inovação do discurso místico da modernidade parece residir na correspondência que estabeleceu entre o domínio do pensamento religioso e o domínio da subjectividade, bem como entre a componente social do fenómeno religioso e a sua componente psicológica individual. Para tal, ele desenvolveu estratégias pedagógicas que lhe permitiam alcançar um público mais vasto, como a descrição de práticas e a sua sistematização num discurso simplificado ou, por vezes, de tom poético e literário.

Michel de Certeau encontra as raízes desta perspectivação substantiva da mística moderna nos autores da mística renana, referindo textualmente Mestre Eckhart e Hadewijch d'Anvers¹³, enquanto autores que participam de uma constituição progressiva da formalidade do discurso místico, ou seja, enquanto autores que estabelecem os termos específicos da abordagem mística a questões teológicas.

Nesta nossa abordagem, procuraremos dar conta de como esta formalidade não se estabelece a partir de um distanciamento das posições doutrinárias medievais, mas sim na sua reelaboração sob perspectivas discursivas e filosóficas específicas, que se adequam ao contexto social e psicológico modernos.

No prefácio à *Antologia de Espirituais Portugueses*, intitulado "Génese e Linhas de Rumo da Espiritualidade Portuguesa", Maria de Lourdes Belchior e José Adriano Carvalho parecem ter intuído este movimento de constante reelaboração:

«[...] em história de espiritualidade as *novidades* são relativamente poucas e são-no, muitas vezes, só pela intensidade ou frequência com que determinadas ideias ou sentimentos vêm afirmados. E, neste sentido, a sua focalização em 'longa duração' permite, excelentemente, captá-las, pois lhes surpreende o ritmo e os seus contrastes.»¹⁴

Para a presente abordagem, a questão da presença ou da participação de Deus na alma, desdobrável na questão da união substancial ou não-substancial da alma com Deus,

¹² Michel de Certeau, *La Fable mystique - XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 28-29.

¹³ Idem, *Ibidem*.

¹⁴ AAVV, *Antologia de Espirituais Portugueses* (apres. Maria de Lourdes Belchior e José Adriano Carvalho), Lisboa, IN-CM, p. 13.

revela-se um ponto de análise fulcral. A inquirição das modalidades em que ela é frequentemente tratada em alguns textos místicos portugueses da Idade Moderna permitir-nos-á, como veremos adiante, compreender melhor não só algumas especificidades discursivas destes textos, como também a sua tensão com a filosofia e a teologia da mística, na constituição de uma perspectiva subjectiva e pedagógica da questão religiosa, entenda-se, da questão da relação homem-Deus.

A reconstituição de todos os momentos influentes nesta questão em maior detalhe não cabe nos limites deste estudo. Destacaremos, porém, dois momentos que nos parecem mais esclarecedores. Em primeiro lugar, a formulação que S. Boaventura realizou dos seus degraus das potências da alma, no seu *Itinerário da Mente para Deus*:

«Em correspondência com os seis degraus da subida para Deus, seis são os degraus das potências da alma, pelos quais subimos das coisas ínfimas às supremas, das exteriores às interiores, e nos elevamos das temporâneas às eternas; a saber, a sensação, a imaginação, a razão, o intelecto, a inteligência e o ápice da mente [*apex mentis*] ou centelha da sindérese [*scintilla synderesis*].»¹⁵

O conceito de *apex mentis*, aqui assemelhado ao conceito de *scintilla synderesis*, um conceito proveniente de S. Jerónimo (*Comentário a Ezequiel*) e recorrente no pensamento escolástico, designa a potência intelectual superior, que permite o juízo sobre o bem e o mal. Porém, num trecho posterior do *Itinerário*, lemos:

«Neste transcurso [da mente para Deus], se for perfeito, é necessário que se deixem todas as operações intelectivas, e que todo o ápice do amor [*apex affectus*] se transfira e se transforme em Deus. Isto porém é algo místico e ocultíssimo, que 'ninguém conhece a não ser quem recebe', nem ninguém recebe senão quem deseja, nem deseja senão aquele a quem 'o fogo do Espírito Santo, que Cristo enviou à terra', inflama até à medula.»¹⁶

Nesta alusão à transferência e transformação de todo o ápice do amor, a formulação bonaventuriana adquire gradualmente um carácter obscuro, até cessar no mistério da *unio mystica*. O discurso filosófico dá assim lugar a um registo típico do discurso místico: a remissão para a experiência individual transracional. Neste trecho, assiste-se pois não só à fixação de termos elementares da mística afectiva que terão grande repercussão na Idade Moderna, mas também à atribuição, ao conceito *apex*, do sentido de ponto de união da alma com Deus.

Outro momento fulcral que destacamos na nossa apresentação é o da formulação, em Mestre Eckhart, o pai da mística renana, do conceito de *scintilla mentis* (*Seelenfünklein*) como ponto em que convergem as três potências mais nobres da alma, a razão, a vontade e a memória, e onde a alma está em contacto com a Divindade.

Diversos autores têm chamado a atenção para o facto de a sua visão eckhartiana da presença de Deus na alma poder depender do pensamento de Teodorico de Freiburg, na sua tentativa de conjugar a concepção agostiniana amplamente divulgada de um Deus presente no interior da alma [*in abdito mentis*, *De Trinitate*, 13, XV, 63-64; *Confissões*, I, 2-4 e III, 6] e o conceito aristotélico de intelecto agente na sua acepção tomista¹⁷. Para além das

¹⁵ S. Boaventura, *Itinerário da Mente para Deus* (trad. António Soares Pinheiro), Braga, Faculdade de Filosofia da UCP, 1998, I, 6, p. 67.

¹⁶ Idem, *ibidem*, VII, 4, p. 189.

¹⁷ «De modo igitur, quomodo illa beata visio perficiatur per immediatam unionem nostri ad Deum secundum

constantes referências de Eckhart ao conceito agostiniano da presença interior de Deus, Alain de Libera alerta para a importância dada pelos autores renanos a um trecho da *Summa Teológica*, em que S. Tomás afirma que Deus habita nos seres racionais não apenas por sua essência, presença e potência, como o conhecido no que conhece e o amado no amante, mas que neles habita como em seu templo¹⁸.

Os termos desta abordagem ao contacto entre alma e Deus parecem ter sofrido alterações ao longo da obra de Eckhart, que são visíveis sobretudo na sua *Apologia* perante o tribunal, onde a relação entre Deus e a alma é exposta em termo analógicos, sendo que Deus, enquanto Causa Primeira, estaria presente em todas as coisas como as imagens de diversos espelhos dependem de uma única imagem original¹⁹.

Todavia, o contributo de Eckhart para a renovação da mística depende em grande parte do facto de o seu pensamento ontológico e a sua visão da *unio mystica* se apresentarem constantemente como elementos interdependentes. Em termos muito breves, ao procurar reconduzir o crente ao estado anterior ao ser, concebido como primeira divisão que separa potência e acto, causa e efeito, homem e Deus²⁰, Eckhart apela a que este se vire para dentro, contemplando o fundo da alma [*selengrünt*] – onde Deus reside – realizando o abandono [*gelâzenheit*] e o esvaziamento [*entbildunt*] de si e de todas as imagens ou quaisquer elementos intermediários constituintes de uma forma de ser secundária, assim regressando ao verdadeiro ser: o ser de Deus, o fundo do ser. Partindo da doutrina tomista, a mística de Eckhart funda um novo estatuto do sujeito: um sujeito que se responsabiliza por uma cisão ontológica²¹ e que, para se reencontrar no seio de Deus e com Ele se identificar, deve negar-se a si mesmo. O apofatismo é assim como que transferido da meditação sobre os atributos de Deus para uma experiência de despojamento individual.

intellectum agentem, quod est abditum mentis secundum Augustinum XIV *De Trinitate* c. 13 et 14 et I. XV c. 63 et 64, difficile est secundum omnimodam certitudinem disserere. Liceat tamen circa hoc probabiliter ex ratione conicere.», Teodorico de Freiburg, *De modo visionis beatae*, 6, in http://www.hs-augsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lspost13/Theodoricus/the_vi04.html.

¹⁸ «Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo.», S. Tomás Aquino, *Summa Theologica*, I, 43, 3, <http://www.thelatinlibrary.com/aquinas/q1.43.shtml>; «Que la inhabitación no se reduzca al don de la gracia llamada ‘santificante’, sino que, en ese mismo don, el propio Espíritu Santo habite el hombre, que la propia Persona nos sea dada y no solo sus dones (lo que se llama la ‘gracia creada’), ésas son las intuiciones básicas de santo Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, I.^a parte, 43, art. 3). En cierto modo, Eckhart y sus discípulos solo repiten la tesis tomista según la que, por encima del modo común por el que Dios existe en todo por su esencia, su potencia y su presencia, ‘existe un modo especial, propio de la criatura razonable’, en virtud del cual ‘Dios no sólo existe en ella como lo conocido en lo conociente y el amado en el amante’ sino que ‘habita en ella como en su templo’. Pero he aquí que, ya en la Edad Media, esas tesis no caían por su propio peso. La idea de una presencia real del Espíritu Santo, caridad ‘no creada’, ‘enviada’ al alma del justo, aunque profesada por Tomás, fue combatida. [...] La fuerza de los renanos es explorar a fondo el vínculo teológico existente entre la inhabitación trinitaria, la unión transformadora del alma con Dios en el conocimiento y el amor, y la visión llamada ‘bienaventurada’ o ‘beatífica’», Alain de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la Divinización del Hombre*, trad. Manuel Serrat Crespo, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1999, pp. 23-24.

¹⁹ Cf. tradução parcial da *Apologia* em Philotheus Boehner, Étienne Gilson, *História da Filosofia Cristã* (trad. Raimundo Vier), Petrópolis, Vozes, 1970, pp. 530-532.

²⁰ «Ato e potência são divisões da universalidade do ser criado. O ser, porém, é o ato primeiro, e portanto, a primeira divisão. No intelecto, porém, em Deus, não há divisão.», Mestre Eckhart, «Deus é Um – Sermão n.º 29», in *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos* (introd. Leonardo Boff, trad. Raimundo Vier et. al.), Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2005.

²¹ «Quando eu ainda me encontrava em minha primeira causa, eu não tinha Deus algum e ali eu era causa de mim mesmo. [...] Mas quando por livre decisão saí e recebi o meu ser criado, aí sim tinha eu um Deus», Mestre Eckhart, «Sobre a pobreza – Sermão n.º 52», *op.cit.*, p. 191.

A desconfiança instalada sobre Eckhart após o processo de que foi alvo implicou que autores que o sucederam João Tauler e Henrique Suso, atenuassem o teor ontológico do discurso eckhartiano e o reformulassem, cada um de forma distinta, sob a perspectiva afetiva ou devocional. A esta passagem de uma mística da essência [*Wesenmystik*], para uma mística nupcial [*Brautmystic*] não será igualmente alheio o encontro destes autores com a afetividade e o expressivo cristocentrismo da mística franciscana, em que o papel da vontade se sobrepõe ao do conhecimento. Por seu turno, Ruusbroec, que se confrontara com as heresias dos irmãos do livre-espírito e das beguinas, elaborou uma doutrina mística de forte acento trinitário e uma formulação da presença de Deus no fundo da alma mais consentânea com a ortodoxia católica de então, através da imagem do “toque de Deus” na potência superior da alma.

Esta precaução não impediria porém que marcas da doutrina eckhartiana não surgissem mais ou menos salientes em diversos autores da mística renana. Destacamos alguns elementos mais relacionados com esta nossa abordagem: a noção da presença de Deus no fundo da alma com sentidos muitas vezes próximos da imanência da substância divina, figurada no *apex mentis* ou na *scintilla mentis* a que o homem pode aceder para a sua união com Deus; a noção de abandono ou esvaziamento de si, retomado sobretudo no sentido de entrega à vontade de Deus e de centramento no *apex mentis*; por fim, a simplificação da ontologia Eckhartiana conduziu a uma concepção da plenitude de Deus na criação que não se baseia na observação dos atributos divinos na natureza, à maneira franciscana, nem licencia o aprofundamento do estudo dos fenómenos naturais, à maneira tomista: ela afirma-se como factio incompreensível e fundamento ontológico para a pesquisa interior.

Em Portugal, no século XVI, os ecos da mística renana chegarão sobretudo através de Henrique Suso, de Nicolau Esch, de pseudo-Tauler, de Henrique Herp e de Luís Blois. Os dois últimos autores citados, Henrique Herp e Luís Blois, encontram-se entre os mais estimados pelos autores portugueses cumprindo, de certa forma, o papel de divulgadores da mística renana na Península Ibérica por neles encontramos formas estabilizadas das concepções da mística renana reformuladas com um forte pendor afetivo.

A divulgação destas fontes não se realizava, porém, sem precauções sobre o teor e a terminologia das proposições nelas incluídas. No prefácio de Pedro Blomoverna ao *Directorio de Contemplativos* de Henrique Herp, relativamente à transformação da alma em Deus, lemos:

«Por eso yo, para evitar algún malentendido, lo traduje así: En la unión del alma con Dios, El viene a ser en cierto modo la forma, aunque la expresión atenuante ‘en cierto modo’ no se halle en el original alemán. Y cuando se dice que el alma se identifica con la misma luz que recibe, es decir, el ‘lumen gloriae’, o que se transforma en Dios, no se ha de entender *essentialiter* sino por participación, como se dice que el espejo iluminado es luz o el carbón encendido fuego.»²²

O mesmo cuidado se verifica frequentemente em Luís Blois. No seguinte trecho, a descrição do processo de esvaziamento do sujeito e de afastamento das imagens e intermediários culmina com a ressalva de que a *unio* é participativa e não substancial:

«Gran cosa es, verdaderamente, unirse a Dios, en el tiempo de este miserable destierro, en su luz divina com íntima y pura unión. Se realiza esto cuando el alma limpia, humilde y resignada, encendida com el fuego de la caridad, es elevada por la

²² Enrique Herp, *Directorio de Contemplativos* (Juan Martin Kelly), Madrid, Univ. Pontificia de Salamanca - Fundación Universitaria Española, 1974, p. 248-249.

gracia divina sobre sí misma y con gran luz divina queda llena en lo más alto de ella, pierde toda la consideración u distinción de las cosas visibles, deja las imágenes y las formas de aquí abajo, aunque sean muy excelentes, y toda deshecha e inflamada de amor, casi reducida a la nada, se pasa en Dios. Porque, entonces, sin medio alguno se une a Dios y se hace un espíritu con El, se transforma y cambia en El, como el hierro puesto en el fuego se cambia em fuego sin dejar de ser hierro. Se hace una misma cosa con Dios, pero no de la misma naturaleza y sustancia que Dios.»²³

As obras de Henrique Herp e de Luís Blois preparam a sistematização de tópicos da mística renana e das vias afectivas para a síntese que encontraremos em boa parte da literatura mística portuguesa quinhentista.

Análise de casos

Os trechos que seleccionámos para esta abordagem pertencem a quatro obras: *Desengano de Perdidos* de D. Gaspar de Leão, *Livro de doutrinal spiritual* de Francisco de Sousa Tavares, *Trabalhos de Jesus*²⁴ de Frei Tomé de Jesus e *Voz do Amado*²⁵ de Frei Hilarião Brandão.

Na terceira parte de *Desengano de Perdidos*, D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa, expõe o caminho para a perfeição cristã, a via unitiva, baseando-se no *Directório de Contemplativos* de Henrique Herp. No trecho que seleccionámos, D. Gaspar de Leão define o grau de amor mais elevado, correspondente ao estado de união com Deus:

«Pelos sobrenaturais efeitos que este grau tem, lhe dão muitos nomes: porque a alma está toda fora de si, se chama amor elevado; porque está nos braços do amado sem obrar, se diz nu, puro, quieto, ocioso; e pelo gozo em que está, tem por nome frutivo, propriamente, dado que em cada grau há também alguma fruição. E, porque não há grau de amor que chegue a este, se diz singular; e porque está toda derretida no amor divino, mudada na fermosura de Deus, se chama deficiente; e, porque só a vontade goza deste Paraíso, se diz sem intendimento e essencial, porque se faz esta união no fundo e essência da alma; e chama-se unitivo, porque mediante ele está o espírito humano junto ao divino.»²⁶

Aqui encontramos dois elementos associáveis à tradição renana e às vias afectivas: a abdicação do entendimento, numa instância em que só obra a vontade amorosa; a união no fundo e essência da alma. Porém, note-se que, a par deste tópicos, este estado é descrito através imagens: «alma [...] nos braços do amado», «toda derretida no amor divino», «mudada na fermosura de Deus».

Alguns fólhos adiante, o autor apresenta-nos ainda símiles da *unio mystica* glosando o texto de Henrique Herp. Entre eles:

«A segunda semelhança se pode tomar do vinho, no qual lançando uma gota de água é tornada em vinho, perdendo sua natureza e tomando a do vinho na cor, cheiro e sabor e em todo o mais. Per semelhante maneira, quando a alma cai e se ajunta à imensidade divina guardando somente sua essência, todas suas forças e potências são deificadas, quero dizer, que todas são empapadas em Deus, como uma estrela, que de sua natureza é escura, se embebe na claridade do Sol. Estando

²³ Luis de Blois, *Obras Selectas*, ed. Manuel Garrido Bonaño, Madrid, BAC, 1995, p. 195.

²⁴ Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus* (1602, 1605), Porto, Silva & Pacheco Ld.ª, 1925.

²⁵ Hilarião Brandão, *Voz do Amado* (1579), ed. Maria de Lurdes Correia Fernandes, Lisboa, Editorial Presença, 1992.

²⁶ Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos*, fol. 153r.

pois a alma assi junta a Deus, é como corpo e Deus sua forma, vida e alma, como agora ela é forma e vida do corpo.

[...]

A terceira semelhança se pode tomar do ferro posto no fogo ardente e tirado fora: fica o ferro feito fogo, da mesma qualidade com o fogo e, sem perder sua substância, é mudado na cor e natureza do fogo, porque antes era negro e frio, e agora claro e ardente. Assi a alma, quando ensopada e embebida, é transformada em Deus, dado que não perde sua essência: perde suas operações, porque só Deus é o que nela obra e é sua vida, como o corpo em si é morto, e toda sua vida operação e movimento é d' alma.»²⁷

O uso dos símiles não pode aqui ser interpretado como mera estratégia pedagógica para uma mais sugestiva exposição de elementos doutrinários para o leitor comum. Ao familiarizarmos-nos com os textos de literatura mística da modernidade, observamos que estes instituem uma nova gramática do discurso religioso. Na verdade, o sentido pedagógico dos textos não deve ser entendido como uma mera simplificação dos termos da teologia, mas sim como uma releitura dela. Ao fixar um itinerário de descoberta do conhecimento infuso, sistematizando técnicas e exercícios orantes, o discurso místico moderno não recusa a doutrina, interioriza-a e apresenta-a sob uma perspectiva vivencial ou psicológica. Com efeito, o próprio discurso é espaço desta pesquisa em que o como é mais importante do que o porquê.

Prosseguindo com a observação de tópicos relativos à presença de Deus na alma na literatura mística portuguesa quinhentista, vejamos agora alguns trechos do *Livro de doutrina spiritual*, onde se compilaram os papéis de Francisco de Sousa Tavares. Ao longo de toda a obra, o autor fornece diversas acepções do termo *apex*, recorrendo a ele com assinalável frequência²⁸. Uma das mais esclarecedoras é a seguinte:

«Neste estado são as potências superiores, levadas ao fundo ou essência da alma, mente e céu do espírito, onde há suma tranqüilidade e sumo silêncio, e vem ter a unidade e união do espírito e eterno silêncio; aqui se consegue o petitório de Cristo, que fôssemos por amor uma cousa com o Padre, como o ele era por essência e natureza, onde o espírito, por sapientíssima ignorância e por íntimo tocamento de Amor, conhece melhor a Deus do que os olhos exteriores conhecem o sol sensível, e vive vida uniforme e sobre essencial e conversa nos céus, *scilicet*, na essência das três pessoas e uma Trindade, e o espírito possui uma sobre natural unidade, na qual mora como em própria morada e vive sobre essencialmente em Deus.»²⁹

²⁷ Idem, *ibidem*, fol. 159 v.

²⁸ «Em dizer "nosso", diz Pai amor de toda a criatura racional, porque todos d'Ele tem o ser e todos d'Ele procedem, e a todos tem feito grandes obras e amor, e todos foram criados pera fazer esta divina obra de se ajuntarem e unirem a ele, aqui em fé e por graça, e no céu rosto a rosto, e por glória e em dizer «que estás nos céus», diz "Deus Pai e amor que estás encoberto e invisível - de ninguém conhecido perfeitamente, senão de ti mesmo" - no apex do espírito, fundo e essência da alma, onde está a imagem de Deus, em o qual são os certos céus de Deus, como diz Santa Caterina de Sena, ou Reino que Cristo disse que dentro de nós está, como o prova o alto e contemplativo Ludovico Blósio.», Francisco de Sousa Tavares, *Livro de doutrina spiritual*, fol. 14 r; Como diz Cristo em dizer «O Reino de Deus dentro de vós está», como que diz o próprio Deus estar singularmente no apex, espírito e fundo da alma, e dali nunca se aparta.», Idem, *ibidem*, fol. 17 v; «Querendo Deus por sua bondade comunicar-se, quis que houvessem criaturas que gozassem dele, pelo que criou uns puros espíritos feitos à sua imagem e semelhança e, em perfeição de suas potências, serem postas na mente ou *apex spirito* de suas essências, e com uma inclinação mui grande pera gozarem e amarem a Deus, os quais os criou no céu empírio, querendo eles seguir sua inclinação e, pera o que eram criados, seriam deuses por graça e participação.», Idem, *ibidem*, fol. 77 r; «[...] em quanto a alma com a fé só se serve da porção superior, estando em Deus quieta, em quanto este estado conserva, não peca nem ofende a Deus, pois que em pouco nem em muito conversa, nem faz vontade à sensualidade, e por isso diz São João que os que estão em Deus não pecam, quer dizer em quanto conservam esta graça.», fol. 51 v.

²⁹ Idem, *ibidem*, 13 r.

Este trecho é bem revelador do carácter sintético e sincrético das exposições da literatura mística moderna. Destaque-se a valorização do conhecimento interior sobre o exterior: os olhos exteriores não podem conhecer o sol, mas o espírito pode conhecer Deus e unir-se a ele sobre-essencialmente. Repare-se ainda que ao fundo da alma são atribuídas diversas acepções: «potências superiores, levadas ao fundo ou essência da alma, mente e céu do espírito».

Eis agora um dos trechos mais curiosos do *Livro de doutrina spiritual*:

«Dizemos esta tão inefável verdade, que assi como está nosso criador imenso, sempre todo imóvel e infinitamente quietíssimo em si mesmo, que dessa maneira está toda as cousas criadas. Por essência, presença, potência, em meio de todo o criado e sustentando e dando a cada uma criatura e a cada uma cousa aquela vida e ser que tem, sem jamais cessar, e estando sua divina majestade presencialmente e essencialmente em tudo quanto desde abinício criou e há-de criar, sem ficar criatura, ou cousa alguma do céu, nem do ar, nem da terra, nem do mar, nem do abismo, nem de reliquia de pensamento, ou interior movimento, nem de menor partezinha, nem de menor cousinha que seja, viva nem morta, criada nem que se há-de criar, nem gota de água, nem pedrinha, nem palhinha, nem grão de terra, nem de pó, ou de cinza, nem letra, nem til, nem risco, onde não esté nosso criador imenso todo estando todo infinitamente quietíssimo com toda a sua infinita grandeza, e porque é todo imenso, todo infinito, todo uma infinita e não variável igualdade, que mui igualmente enche tudo, de maneira que estando todo como está em si mesmo, está todo em todo em contínua igualdade, todo invariável, todo imóvel e infinitamente quietíssimo, e em toda sua mui infinita e mui incompreensível grandeza, com toda sua glória infinita que é nele e dentro nele, e em si mesmo, que estando todo inteiro, quietíssimo em si mesmo, assi está em toda a parte e em todo o lugar, e em todas suas criaturas todo, e em meio de cada uma criatura todo, e em cada partezinha de cada criatura, e de cada uma cousinha, com toda sua mui infinita e mui incompreensível grandeza. Porque é todo infinito e todo sem medida e sem algum termo, e sendo assi como é todo infinito e todo sem se poder dividir, de maneira que tão inteira está sua imensa majestade em uma gota de água como está em todo o mar, e tão inteiro e infinito em um grão de terra, como em toda a redondeza, e tão infinito e inteiro em qualquer cabelo ou palha, como em todo o céu e firmamento, e tão inteiro e tão sem medida, tão glorioso, tão infinitamente quietíssimo está em cada uma desta letras que eu pobre pecador aqui leu, como está a sua divina majestade em si mesmo e em toda a sua glória infinita, porque todo é nosso dulcíssimo Deus uma glória infinita, e todo um só bem incompreensível e infinito; e como é todo infinito e sem se poder dividir, e todo infinitamente igual, todo imóvel e todo infinitamente quietíssimo em si mesmo, e em todo o pode estar menos, que não esté sempre todo, e todo em cada parte de todo, todo e todo dentro dentro nele, donde todo quanto bem há em um junto está, e donde todo procede.»³⁰

Nesta espécie de hino à plenitude de Deus, diversas modalidades de presença do divino são enumeradas mais ou menos anarquicamente, a um ritmo impróprio de uma exposição doutrinal: procura-se antes envolver o leitor, emocioná-lo, convidá-lo a espantar-se com a grandeza de Deus, tal como acima dissemos, não para que o leitor possa contemplar os atributos divino na natureza, mas sim para que a plenitude da presença divina, exposta em termos próximos da imanência, o estimule a um percurso interior.

Prosseguindo com a obra de Tomé de Jesus, diríamos à partida que numa procura de expressões originais da presença de Deus no homem na mística portuguesa quinhentista,

³⁰ Idem, *ibidem*, 53r-54r.

Trabalhos de Jesus é um texto absolutamente ímpar e exemplar. Constituindo um dos mais belos e expressivos textos da literatura portuguesa, *Trabalhos de Jesus* é um texto que visa a presentificação da vida de Jesus no íntimo do leitor³¹. Assim, nem sempre é possível distinguir racionalmente onde começa a narrativa e onde começa o discurso religioso, a exposição doutrinal e a prescrição de exercícios espirituais. Para mais, o autor imprimiu em todo o texto um tom afectivo e emocional de contrição que surpreende o leitor que nele procura uma autoridade espiritual.

Neste contexto, a exaltação da plenitude de Deus e da Sua presença no homem não se limita a remetê-lo para o fundo da alma, mas adquire contornos somáticos:

«Não passe aqui por esquecimento quão claramente nosso Senhor mostrou que o mor gosto que tem é estar muito perto e muito junto das almas, a que tanto ama, ou por melhor dizer, muito dentro delas: pois é tão amigo de entranhas humanas, que não faz pera si outro paraíso terreal (como fez pera Adão) mas nas entranhas como muito vizinhas da alma se fez homem; e indo-se pera o Céu se deixou no Santíssimo Sacramento em mantimento, pera que por esta invenção pudesse ser aposentado nas entranhas de quantos o amassem e desejassem. [...] Pelo qual foi ele tão nosso amigo, que fez de nossos interiores seu paraíso»³²;

«Pera que quero pátria, Deus meu? Pera que quero regalos da vida? Pera que desejo ver o mundo, senão pera que todas as partes do mundo me crucifiquem, e em todas meu coração te louve, e minha alma te adore, meu espírito te deseje, e meu amor te abraçe? Ah Senhor, que não sei falar. Vivei, Senhor, em mim, peregrinai em mim, por todo mim andai e correi, pera que tudo em mim santifiqueis, e a mim só em vós assentai pera só a vós ame.»³³

A exaltação militante da humanidade de Jesus não reflecte apenas uma postura devocional, ela estrutura a descrição de vivências psicológicas, em termos que recordam alguns trechos de Santa Teresa de Ávila:

«Oh divino menino, abraçai-vos comigo, choremos ambos: vós por mim, e eu por vós, ganhar-me-eis, e possuir-vos-ei: consolar-vos-eis comigo, e eu convosco!»³⁴

Em *Trabalhos de Jesus*, o rigor da exposição doutrinal é, constantemente, substituído pela ânsia expressiva de plenitude e de intimidade com Deus, testando os limites da teologia:

«Enchei, Senhor, tudo de estrelas se elas nos hão de guiar a vós. Enchei tudo de exércitos de Anjos, se eles nos hão de encaminhar a vós. Endoudeço, meu bom Jesus, não sei o que digo. Nascei vós nestes terrenos corações e aparecei a estes cegos espíritos, descobri vossa fermosura a estas erradas almas, soltai o fogo de vosso amor, que se espalhe, e todos nos levantareis a vós. Para que é a liberdade, nem

³¹ «E como ele está presente, e actualmente ardendo no mesmo amor com que tudo fez por nós, e em tudo tem agora tão presente e actual gosto, que se fosse necessário o tornaria de novo a passar: também devemos nós de tratar suas cousas, não como passadas, senão como presentes [...]. E assim deve pôr os olhos no Senhor, e abraçar-se com ele crucificado e atribulado, e falar com ele como se o visse e acompanhasse naquela hora.», Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus*, I, p. 26.

³² Idem, *ibidem*, I, pp. 77-78.

³³ Idem, *ibidem*, I, p. 220; e ainda em *Trabalho de Jesus*, II, p. 523: «O vosso abrasado Agostinho vos chamava mais íntimo que o íntimo de suas entranhas: e vós, Deus meu, quereis que também eu esteja em vós, mais íntimo que essas vossas; pois dentro nelas me tendes, em esse coração posso entrar e viver amando.»

³⁴ Idem, *ibidem*, I, p. 136.

alvedrio, se o tenho tão mal empregado, que com ele vos não busco? Não sei falar, Deus meu; fale-vos vosso amor, e a vosso amor falem as minhas necessidades, e a minhas necessidades falem vossas misericórdias; meta-se no meio vossa graça e bondade, ouçamo-nos, façamos pazes e união perpétua; vós vivei em mim, e viva eu sempre em vós, por vós e pera vós.»³⁵

Recorrendo a tópicos da mística renana e da mística afectiva, mas num registo muito diferente de Frei Tomé de Jesus, Frei Hilarião Brandão trata, no seu *Voz do Amado*, a temática da *unio mystica* com uma precaução assinalável. Neste trecho, o autor explicita em rigor os termos ontológicos dessa união:

«Não digo que seja feito um com o amado, porque nem isso pedia Cristo por nós a Eterno Padre quando orava, dizendo: 'Padre, rogo que assi como tu em mi e eu em ti, assi eles sejam um em nós.' Não falava da união substancial, segundo Santo Augustinho, que há entre o Padre e Filho, mas da possível à criatura, que é a da graça e amor.»³⁶

Destinado sobretudo ao contexto monástico, a *Voz do Amado* testemunha um período de estabilização e de fixação de termos mais rigorosos para o tratamento da *unio mystica*. Nessa medida, qualquer ousadia é devidamente assinalada:

«No mistério da encarnação do Filho de Deus, em a qual foi feita uma infável união hipostática de duas naturezas, divina e humana, no suposto do Verbo Eterno, foi tão grande e mística a comunicação de uma parte à outra que ficaram trocados e comunicados os próprios apelidos e idiomas, sem haver na cousa alteração [...].

Não é menos de ver, espiritualmente, entre Deus e alma, em tanto que ousou afirmar que todo o seu, excepto a natureza sua, que não pode caber a criatura, nem falor das operações que são *ad intra*, como dizem os teólogos; todas as mais pode-las fazer a alma que o amar, na qual as trespassa.»³⁷

O autor permite-se ainda utilizar a figura do esvaziamento de si e do "superior da mente", mas só depois de uma cuidadosa exposição da via purgativa e da ascese que ocupa grande parte da obra, ao contrário do que acontece nas obras atrás mencionadas, onde a ascese é, de certa forma, secundarizada em relação às operações interiores:

«O altar em que Deus quer lhe seja feito continuamente sacrifício (não falo do público que cada dia se oferece na Igreja de Deus) é o coração e o superior da mente, em o qual, assi como obriga Deus se ache sempre nele lume aceso, que é a sua divina graça, assi também pede que seja côncavo ou vazio de dentro, despejado de tudo o que não é Deus, pera poder receber em si suas divinas mercês [...].»³⁸

³⁵ Idem, *ibidem*, I, p. 196.

³⁶ Hilarião Brandão, *Voz do Amado*, p. 66.

³⁷ Idem, *idem*, p. 261.

³⁸ Idem, *ibidem*, p. 196.

Conclusão

Testando resumidamente a persistência dos conceitos de *apex mentis* e da plenitude de Deus em alguns dos textos mais representativos da literatura mística portuguesa de quinhentos, pudemos surpreender diferentes formas e níveis de ocorrência.

Como vimos, a originalidade e a inovação não são os pontos de análise mais relevantes no estudo a literatura de espiritualidade. De facto, a intencionalidade, os motivos e o ritmo dos textos místicos da modernidade parecem não depender de uma pesquisa objetiva e progressiva sobre questões filosóficas, mas sim de uma experimentação actualizada e, muitas vezes, transgressiva de conceitos doutrinários.

Os textos da mística moderna não se limitam a fornecer-nos preciosos dados sobre a ambiência social, psicológica e religiosa do seu tempo em seus diversos espaços: ao colocarem em evidência a correlação e o conflito entre as concepções adquiridas e as mais profundas aspirações humanas, abrem um interessante campo de pesquisa filosófica.