Terceira Margem

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura
Faculdade de Letras • UFRJ

DOSSIÊ

Apofatismo e Representação:
o *espelho* sem imagem de Marguerite Porete

Apophaticism and Representation: the Imageless Mirror *of Marguerite Porete*

https://doi.org/10.55702/3m.v30i60.69963

Letícia Tury Guimarães Nascimento*
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

O objetivo deste artigo é, em primeiro lugar, apresentar a discussão acerca da teologia negativa, ou apofatismo, isto é, o modo de falar de Deus dizendo dele aquilo que ele não é, em articulação à diferença entre *dizer* e *mostrar* presente no pensamento de Ludwig Witgenstein. Em seguida, tentaremos compreender de que maneira a mística comporta uma linguagem apofática, apontando como o *Espelho das almas simples*, de Marguerite Porete, desloca e inverte operações da linguagem para *mostrar* Deus, e não *dizer* dele.

Palavras-chave: apofatismo; mística; representação; Marguerite Porete.

Abstract

The aim of this article is, first, to present the discussion concerning negative theology, or apophaticism — that is, the way of speaking about God by stating what He is not — in relation to the distinction between *saying* and *showing* in the thought of Ludwig Wittgenstein. It then seeks to understand how mysticism involves an apophatic language, showing how *The Mirror of Simple Souls*, by Marguerite Porete, displaces and inverts operations of language in order to *show* God rather than to *speak* of Him.

Keywords: apophaticism; mysticism; representation; Marguerite Porete.

CC BY

Apofatismo, Mística e o pensamento de Wittgenstein

Em *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Pierre Hadot dedica uma seção à discussão da teologia negativa. Diferencia, então, o método aferético — um modelo de abstração e intuição que permite passar do conhecimento sensível ao intelectual — da teologia negativa e do apofatismo (Hadot, 2014, p. 220). No método aferético, extrai-se o conhecimento a partir do isolamento das coisas e de sua abstração. Por exemplo, pela supressão de uma superfície, é possível definir o que é linha; suprimindo-se a extensão, define-se o que é o ponto.

No que se refere à teologia negativa, é possível, paradoxalmente, defini-la como uma teologia que defende que a Deus não podem ser aplicados conceitos ou termos da linguagem humana. Isto é, Deus só pode ser conhecido quando se negam a ele categorias próprias do ente finito (Borriello, Caruana, Del Genio, 2003, p. 1007).

Já o apofatismo, que tem origem no grego *apophasis*, negação, foi sistematizado por Platão, e é possível encontrá-lo em muitos autores, como, por exemplo, em Justino (século II), que defende que Deus é único e transcendente, sem origem e, por isso, não pode ser nomeado, já que o nome pressupõe alguém mais velho que o nomeie. Nesse sentido, Deus, Pai e Criador não são nomes, mas indicativos de seus benefícios e ações. No século IV, a teologia negativa se tornou fundamental para a teologia cristã, principalmente a partir de Gregório de Nissa, considerado um dos principais autores da primeira fase da mística cristã (Borriello, Caruana, Del Genio, 2003, p. 1009). Seus escritos têm fundamentos platônicos, neoplatônicos e estoicos. O centro de sua especulação mística é a imagem de Deus no homem como auxiliar da razão, que é limitada e não consegue apreender a essência de Deus. Para Gregório de Nissa, o pensamento humano é incapaz de conhecer Deus e circunscrevê-lo. Segundo ele, em *De Beatitudinibus*:

> A natureza divina, naquilo que ela é segundo sua essência, supera toda a capacidade do pensamento, já que é inacessível e inatingível → penetração da inteligência, e o poder de compreender o inconcebível não está absolutamente ao alcance do homem, uma vez que o meio para chegar ao impossível ainda não foi imaginado. Eis por que o grande Apóstolo diz que suas vias são impenetráveis, querendo exprimir com essa palavra a inacessibilidade do caminho que leva ao conhecimento da essência divina. Nenhum daqueles que gozaram da vida revelou → nossa inteligência mais do que um vestígio de compreensão daquilo que supera a inteligência. (Nissa *apud* Borriello, Caruana, Del Genio 2003, p. 1009)

Em Agostinho, também é possível encontrar passagem sobre a inefabilidade de Deus, apontando uma espécie de paradoxo, já que dizer que Deus é inefável é dizer algo de positivo sobre Deus:

> Dissemos ou expressamos alguma coisa digna de Deus? Certamente! Sinto que não tive outra intenção senão a de dizer isso. Mas, se eu disse não atingi o objeto do qual desejava falar. Que pensar? Se Deus é inefável, o que foi dito por mim não poderia ter sido dito. Segue-se que não se pode dizer que Deus é inefável porque, quando se diz dele essa prerrogativa, diz-se alguma coisa; segue-se disso um contraste de palavras, porque se por inefável entendemos aquilo do qual não se pode dizer nada, não é inefável um ser do qual se pode dizer ao menos que é inefável. Esse contraste de palavras deve ser evitado como o calar-se sobre ele, e não conciliado com o falar sobre ele. Com efeito, Deus, do qual não se pode afirmar nada que seja adaptado a ele, permitiu que a voz humana o elogiasse e quis fazer-nos gozar de seu louvor expresso pelas nossas vozes. É por isso que ele se deixou chamar Deus. (Agostinho *apud* Borriello, Caruana, Del Genio 2003, p. 1009)

No século V, surgiu um conjunto de escritos de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, intitulado *Teologia mística*, que tem como o princípio de todas as coisas a via apofática. Segundo Pseudo-Dionísio, a descrição de Deus termina numa espécie de silêncio místico, na apreensão de qualquer possibilidade de conhecimento. A demonstração das palavras divinas, por exemplo, não pode ser tirada da sabedoria humana, mas da revelação (Pseudo-Dionísio, 2004, p. 7). Um texto dedicado a um sacerdote de nome Timóteo aponta:

> Depois dos Esboços teológicos, planejo agora, feliz amigo, na medida de minhas forças, empreender a explicação dos Nomes divinos. Que nossa lei seja, ainda aqui, a que já se definiu conforme aos textos santos: não demonstrar a verdade das palavras divinas por probabilidades tiradas de uma sabedoria humana, mas antes por uma revelação deste poder que vem do Espírito aos teólogos e que nos faz aderir, sem palavra e sem saber, às realidades que nem se dizem nem se sabem, unidos a elas à nossa maneira, [...] além dos poderes destas forças da razão e da inteligência. Há, com efeito, uma regra universal que é preciso evitar aplicar temerariamente alguma palavra, por vezes até algum pensamento, à Deidade supra-essencial e secreta, com exceção daquilo que as santas Escrituras divinamente nos revelaram. O desconhecimento desta própria Supra-essencialidade que ultrapassa razão, pensamento e essência, deve ser o objeto da ciência supra-essencial. [...] Com efeito, se for preciso confiar em uma teologia inteiramente sábia e perfeitamente verdadeira, é só à medida que convém a cada inteligência que os segredos divinos se manifestam e se revelam, pois é a própria Bondade da Tarquia (Princípio do divino) que, em sua justiça salvadora, oferece divinamente aos seres mensuráveis, como realidade infinita, sua própria incomensurabilidade. (Pseudo-Dionísio, 2004, p. 10)

Em outro momento, Pseudo-Dionísio comenta que é preciso evitar toda palavra a respeito da Deidade supraessencial e secreta, e até mesmo todo pensamento temerário para além daquilo que revelam as escrituras, pois teria sido a própria Deidade que se revelou, que manifestou a si mesma nas Sagradas Escrituras segundo sua Bondade. Mesmo com a revelação, alguns aspectos da Deidade permanecem ocultos e inacessíveis, já que estão separados de todos os seres de maneira supraessencial. Isso pode ser observado, segundo Pseudo-Dionísio, em textos de outros teólogos, que não o louvaram, mas apenas o chamaram de invisível, indescritível, inexplorável e indescobrível, já que aqueles que penetram a secreta infinitude divina não deixaram nenhum traço. A comunhão com o divino e sua compreensão, não de maneira racional, mas pela via mística, são possíveis a partir da experiência. Para Pseudo-Dionísio:

> [...] o Bem em si não permanece totalmente incomunicável a todo ser, porque de sua própria iniciativa e como convém à sua Bondade ele manifesta continuamente este esplendor supra-essencial que nele permanece, iluminando cada criatura proporcionalmente a seus poderes receptivos, e arrasta para si as almas santas a fim de que elas o contemplem, entrem em comunhão com ele e se esforcem por se assemelhar a ele; falo das almas que tendem para ele conforme lhes é permitido fazer, sem sacrilégio, no respeito sagrado que lhe é devido, e não daquelas cuja impotente arrogância ultrapassa o modo de revelação divina que lhe foi concedido e que estava em harmonia com sua situação, nem daquelas que arrasta para baixo sua propensão ao mal, mas antes destas almas que, de maneira firme e constante, voltam os olhos para o esplender que as ilumina, e que, em um impulso amoroso proporcionado às luzes que elas receberam, com sagrada prudência, levantam seu vôo para ele sábia e santamente. (Pseudo-Dionísio, 2004, p. 10–11)

Já no século XIII, Tomás de Aquino comentou os escritos de Pseudo-Dionínio que circulavam na Idade Média latina e elaborou algumas considerações acerca da teologia negativa. Na Questão 13, do livro I, está centrada a discussão acerca dos nomes divinos. A questão é: "A Deus pode convir algum nome?" Tomás de Aquino parece responder negativamente e justifica suas respostas a partir da leitura de Pseudo-Dionísio, retomando um texto do místico que afirma que Deus não tem nome nem opinião. Além disso, Tomás de Aquino afirma que todo nome significa abstrata ou concretamente. Os nomes concretos não seriam nomes próprios de Deus, pois ele é simples. Também os nomes abstratos não podem significar alguma coisa subsistente, logo, não seria possível designar nenhum nome a Deus.

Fundamentando-se em Aristóteles, Tomás de Aquino aponta que as palavras são sinais dos conceitos, e os conceitos são semelhanças das coisas. Tais semelhanças apontam que as palavras se referem a coisas às quais se dá um significado por intermédio do intelecto. Ou seja, só podemos nomear as coisas que o nosso intelecto é capaz de conhecer. Se já demonstramos que Deus não pode ser visto por nós em sua essência, como seria possível nomear Deus?

> Quanto ao 2°, deve-se dizer que conhecemos Deus a partir das criaturas e a partir delas o nomeamos, por isso, os nomes que atribuímos a Deus significam de acordo com o que é próprio das criaturas materiais, cujo conhecimento nos é conatural [...]. E porque entre essas criaturas as que subsistem e são perfeitas são compostas, pois sua forma não é algo completo subsistente, antes aquilo pelo qual algo é, resulta que todos os nomes pelos quais designamos algo completo subsistente tem uma significação concreta, como é próprio dos compostos; e os nomes que são impostos para designar formas simples significam algo, não como subsistente, mas aquilo pelo qual algo é. Assim a brancura designa aquilo pelo qual algo é branco. Deus sendo simples e subsistente, nós lhe atribuímos nomes abstratos para significar sua simplicidade, e nomes concretos para significar sua subsistência e sua perfeição; embora um e outro nome sejam falhos quanto ao modo de Deus, uma vez que nosso intelecto não o conhece, nesta vida, tal como Ele é. (Aquino, ST, I, q. 13, a. 1, 2009, p. 285)

Tomás de Aquino, então, defende que nós o conhecemos a partir das criaturas, segundo uma relação de princípio e através do modo da excelência e da negação. Só podemos

nomear Deus, portanto, a partir das criaturas, mas não a tal ponto que o nome exprima a essência divina tal como ela é, já que tal feito seria impossível, uma vez que a essência divina está acima do que podemos conhecer ou significar com palavras.

Pierre Hadot defende que podemos encontrar o apofatismo também na filosofia de Wittgenstein. Apesar de o problema para Wittgenstein não ser a questão da divindade, o apofatismo o ajuda a pensar a oposição ou a relação entre a linguagem e o mundo. Em 4.12, de seu *Tractatus Lógico-Filosófico*, Wittgenstein assinala:

> A proposição pode representar toda realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la — a forma lógica.
> Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo. (Wittgenstein, 2001, § 4.12)

Para compreender, portanto, o que acontece entre a linguagem e o mundo, ou seja, a forma lógica, seria preciso olhar por outro ângulo, a partir de outra perspectiva. Seria preciso estar de fora do mundo, fora do campo relacional entre proposição e realidade. Não é possível dizer *pela* linguagem *como* ela se exprime. Se o pensável é aquilo que é representável, há, portanto, nessa relação entre a linguagem e o mundo um indizível, um inexprimível, algo da ordem do impensável. Nesse sentido, a relação entre linguagem e mundo se fundamenta a partir de um aspecto indizível que não se localiza totalmente na linguagem nem no mundo.

Não é possível sair da linguagem, que para nós é o todo. Para Wittgenstein, parece haver, portanto, algo de indescritível na relação entre a linguagem e o mundo, que se "mostra", que é da ordem da experiência, da mística. Diante disso, Wittgenstein discute a diferença entre *dizer* e *mostrar*.

Em 4.1212, ele afirma: "o que pode ser mostrado não pode ser dito" (Wittgenstein, 2001, p. 181) e, em 6.522, "há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico" (Wittgenstein, 2001, p. 281). Significa que aquilo que não é dizível, mas mostrável, é místico, é algo que escapa a qualquer tipo de expressão ou de representação. O indizível místico é, portanto, um silêncio que se *mostra*, ou que se revela, fora da linguagem. Aquilo que se *mostra* não responde às regras do discurso, mas da mística. Wittgenstein termina seu *Tractatus* dizendo: "Sobre tudo o que não se pode falar, deve-se calar" (Wittgenstein, 2001, p. 281).

Segundo Hadot, "é a experiência mística que fundamenta a teologia negativa" (Hadot, 2014, p. 227). O apofatismo, nesse sentido, explica-se pela própria condição da linguagem humana, que esbarra nos limites da linguagem. Na mística cristã, Deus está fora da linguagem; por isso, dele nada se pode falar ou pensar. Hadot argumenta que "o apofatismo é um signo, uma marca do indizível, mistério da existência" (Hadot, 2014, p. 217).

Nos primeiros séculos do cristianismo, o termo "mistério" foi utilizado para designar os atos litúrgicos que remontavam a Cristo e renovavam a fé antes do uso do termo "sacra-

mento". No Antigo Testamento, "mistério" aparece em dois contextos: no livro de Daniel (Dn), em Sabedoria e Eclesiástico (Sb, Ecl) (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 38). O termo mistério se referia à revelação do desígnio secreto de Deus. Observemos algumas dessas passagens:

> Então foi revelado a Daniel, numa visão noturna, o mistério. (Bíblia, Dn, 2:19, 2000)

> Em resposta, diante do rei, Daniel falou: O mistério que o rei procura desvendar, nem os sábios nem os adivinhos nem os magos nem os astrólogos podem dá-lo a conhecer ao rei. Mas há um Deus no céu que revela os mistérios, e que dá a conhecer ao rei Nabucodonosor o que deve acontecer no fim dos dias. Teu sonho, e as visões da tua mente sobre o teu leito, ei-los aqui:
> Enquanto estavas sobre o teu leito, ó rei, acorriam-te os pensamentos sobre o que deveria acontecer no futuro, e aquele que revela os mistérios te deu a conhecer o que deve acontecer. Quanto a mim, este mistério me foi desvendado, não porque eu tenha mais sabedoria que os outros viventes, mas para se manifestar ao rei a sua interpretação, a fim de que possas conhecer os pensamentos do teu coração. (Bíblia, 2000, Dn, 2:27–30)

> Vou dizer-vos o que é a Sabedoria e qual a sua origem; não vos esconderei os mistérios, vou-me reportar ao começo da criação, dando-a a conhecer claramente, sem me afastar da verdade. (Bíblia, 2000, Sb, 6:22)

> Um pai, desconsolado por um luto prematuro, manda fazer uma imagem de seu filho tão cedo arrebatado, e honra agora como deus o que antes era um homem morto, e para seus súditos institui mistérios e ritos. (Bíblia, 2000, Sb, 14:15)

Em Eclesiástico, é possível ler: "Ainda há muitos mistérios maiores do que esses, pois não vimos senão um pouco de suas obras" (Bíblia, 2000, Ecl, 43:32). Em outras passagens de Paulo, Cristo não é só o portador e revelador do mistério, ele mesmo é o mistério (Cl 2:2; 4:3; Ef 3:4; Ef 6:19) (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 38).

Por um lado, "mistério" possuía um sentido de desvelamento, sem caráter ritualístico, e, por outro, as religiões de "mistério" utilizam o termo para designar rituais. Por essa razão, o cristianismo temeu que houvesse confusão ao ser empregado. O termo então "suspeito" se manteve fora da linguagem sacramental por todo o século III. A partir do século IV, as religiões de mistério perderam força, e o termo se tornou comum no cristianismo tanto no Oriente, a partir da influência de Cirilo de Jerusalém, como no Ocidente, a partir das leituras de Ambrósio de Milão (*Tratado sobre os mistérios,* século IV). Nesse período, o termo passou a se referir a um conjunto de realidades cristãs. A Bíblia e os acontecimentos de Cristo (sua encarnação e a Páscoa) eram encarados como "mistérios", fazendo com que o uso do termo fosse ampliado para além dos sacramentos (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 38–39).

Já nos séculos XVI e XVII, o adjetivo "místico", derivado do termo "mistério", estendia-se a todas as espécies de coisas que compõem as imagens dos segredos da experiência com o sagrado e não mais se relaciona aos "mistérios" das vontades divinas. Segundo Michel de Certeau, "mais do que uma inteligência teológica dos Desígnios divinos inscritos

nos acontecimentos, ela remete a um processo didático ou poético, a uma 'maneira de falar', um 'estilo'" (Certeau, 2015, p. 147). É interessante notar como o adjetivo utilizado antes para tratar dos mistérios ou do desconhecido passa a ser incorporado pelas instituições eclesiásticas e orienta uma certa hermenêutica daquilo que não pode ser dito, mas performado a partir do discurso.

O embaralhamento linguístico e lógico proposto pelo adjetivo "místico", portanto, guarda um segredo em torno de um objeto real ou ideal cuja significação escapa ao conhecimento imediato e que designa um jogo entre atores que escapam ou se revelam ao saber. O que é considerado "místico" circunscreve relações estratégicas entre aqueles que o procuram e aqueles que o escondem. É o segredo que refina a ordem lógica e retórica, em torno do qual se regem as operações da língua e se criam as condições de possibilidade de uma hermenêutica que funciona a partir de outros jogos de sentidos.

A partir dessa perspectiva, a mística passa a ser compreendida como uma linguagem que designa uma experiência, um estilo, um gênero literário, distinguindo-se da teologia, do discurso de/sobre Deus, que, por sua vez, produz um efeito espiritual e contemplativo (Certeau, 2015, p. 179–180).

Se, por um lado, a linguagem teológica mantém um sistema de contemplação, por outro, a mística acaba por redefini-lo na tentativa de lidar com o aspecto indizível de Deus. A transição do latim para as línguas vernáculas, que marcou o fim da Idade Média, pode ser considerada um dos elementos importantes para a formação de uma linguagem mística, já que, desde o século XIII, o latim era uma língua conservadora e funcionava como instrumento de cientificidade.

Certeau entende que o bilinguismo modifica a prática da linguagem, quebra uma identidade e produz um alcance metafísico, já que o falar místico é tradutor e transportador e opera a partir de palavras estrangeiras por meio de deslocamentos, desarranjos e camuflagens. O falar místico funciona, nesse sentido, como um exercício de translação dependente de uma operação itinerante que não possui um lugar próprio (Certeau, 2015, p. 188–189). Para além do movimento, esse tipo de discurso trabalha também como restaurador de uma unidade dialógica que supera a diversidade de experiências possíveis daquilo que se chama de mística.

A partir dessa perspectiva, é possível desenhar uma "maneira de andar" que responde à pergunta: "como falar ou ser falado é constitutivo da existência?" (Certeau, 2015, p. 259–260). Para tentar responder à questão, vamos analisar *O espelho das almas simples*, de Marguerite Porete.

O apofatismo no *Espelho das almas simples*

Inserido no contexto da mística cristã medieval do fim do século XIII e início do século XIV, *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor* é fruto da experiência mística de Marguerite Porete, que buscava uma ascese prática. É possível compreendê-lo como um tratado místico de instrução religiosa. O texto, estruturado em forma de diálogo, tem como personagens principais Dama Amor e Alma, percorre o itinerário espiritual da alma a partir da negação do desejo e antagoniza a personagem Razão. O diálogo dá voz ao indizível (Deus) por meio de Amor, que é a grande protagonista da obra, e o horizonte visado pela Alma após o processo de ruptura com todos os vínculos que impedem a humildade e o encontro com Deus (Teixeira *in* Porete, 2021, p. 23). Diferentemente de outras místicas do mesmo período, a obra não contém nenhuma descrição visionária ou extática e se autorreferencia como um novo evangelho.

Dama Amor é a protagonista da obra que visa ao aniquilamento da Alma e à ruptura com todos os vínculos que impedem sua relação com Deus, como, por exemplo, a razão, a vontade e o "eu". É possível dizer que a aniquilação da Alma resiste ativamente ao processo de "assujeitamento", isto é, em vez de produzir uma identidade pacífica ao aceitar as práticas de subjetivação promovidas pelos dispositivos eclesiais, ela busca aniquilar qualquer traço de tais procedimentos. Para se unir ao divino, a Alma deve enfrentar três mortes: (1) do pecado, (2) da natureza, (3) do espírito e passar por sete estados fundamentais.

A primeira morte, do pecado, está no primeiro estado, no qual a Alma é tocada por Deus, observa seus mandamentos, mas ainda vive sob o imperativo da razão. Nesse estado, a Alma permanece por muito tempo até que sua jornada, enfim, comece. A segunda morte, da natureza, envolve o segundo, o terceiro e o quarto estados. No segundo, estado a Alma se abandona, iniciando o processo de mortificação da natureza ao desprezar as riquezas e as honras, seguindo o exemplo de Cristo em busca do despojamento espiritual. O terceiro estado é dedicado ao rompimento com a vontade e ao despojamento do eu. No quarto estado, a Alma é absorvida pela elevação de amor e já se concentra em exercícios de meditação e contemplação para se tornar impenetrável a tudo o que não seja Amor. Nessa etapa, deleita-se no Amor e é inebriada por ele. Nenhum dos quatros estados é tão elevado quanto ao estado de graça. Neles, a Alma ainda vive em servidão.

O quinto, sexto e sétimo estados marcam a terceira morte, a do espírito, mudança mais essencial ao processo de aniquilação, e momento em que algumas inversões de linguagem começam a ser desenvolvidas. No quinto estado, a Alma é raptada por Amor e passa a reconhecer a sua própria maldade e a bondade de Deus, tomando consciência de que Deus é e de que ela não é. É o princípio do aniquilamento, responsável pelo desaparecimento da vontade. É também no quinto estado que a alma vislumbra a possibilidade de

entrada no sexto estado, que marca o momento de perfeição espiritual. No sexto estado a Alma deixa de ver a si mesma e passa a ver Deus em tudo o que existe, momento em que se libera de todas as coisas. Nessa etapa, aparece uma personagem importante, *LongePerto*, descrito como a experiência da centelha divina que habita na fronteira entre o quinto e sexto estados. *LongePerto* proporciona a demonstração da glória da Alma na vida eterna, mas ela é breve, já que a glória é reservada ao sétimo estado. O sétimo estado revela a unidade com todas as criaturas e só pode ser desfrutada após a morte do corpo, quando a Alma pode se deleitar com *LongePerto*, personagem complexo, de quem falaremos mais adiante.

O texto místico de Porete encontra no diálogo uma maneira de se constituir e ordenar sua alma a partir da aniquilação. A consequente ascensão espiritual que a alma simples percorre para se tornar aniquilada não fornece nenhuma solução imagética de tal rota, mantendo-se fiel ao apofatismo. Antes mesmo do prólogo, Porete nos apresenta um poema inicial, que dá o contorno de sua teologia mística.

> Vós que este livro lereis,
> Se bem o quiserdes entender,
> Pensai no que vos direi,
> Pois ele é difícil de compreender;
> À humildade, que da Ciência é a guardiã
> E das outras Virtudes a mãe,
> Deveis vos render.
>
> Teólogos e outros clérigos,
> Aqui não tereis o entendimento
> Ainda que tenhais as ideias claras
> Se não procedermos humildemente;
> E que Amor e Fé conjuntamente
> Vos façam suplantar a Razão,
> Pois são as damas da mansão.
>
> A própria Razão nos dá testemunho
> No capítulo XIII desse livro,
> E disso não se envergonha,
> Que Amor e Fé a fazem viver
> E delas não se libera,
> Pois são suas senhoras,
> Que humilde a fazem ser.
>
> Tornai humildes as vossas ciências
> Que estão na Razão asseguradas,
> E colocai sobretudo a confiança
> Naquelas que o Amor vos pode dar
> E que a fé sabe iluminar,
> E assim compreendereis este livro
> Que por Amor faz a alma viver. (Porete, 2021, p. XII)

É possível observar que Porete já anuncia nesse primeiro momento o abandono da razão e da virtude em nome da ignorância, anunciando sua recusa ao sistema racional que fundamentaria uma relação com o divino no cenário da escolástica cristã. No texto poretiano, a linguagem apofática tem a finalidade de abater sistemas e subverter ontologias. Não é possível chegar a um acordo com Deus, apenas o constante empenho e o esforço da alma de negar o intelecto e a vontade são os responsáveis por uni-la à deidade. O nada é central na obra da beguina, e faz com que sua teologia se apoie na ideia dialética de que Deus é tão perfeito e incompreensível em termos humanos que podemos dizer que ele é "nada".

Aqui, podemos imaginar uma espécie de círculo: antes de sua criação, a alma também é nada e, portanto, não deve nada a Deus. Quando a alma se torna criatura, passa a ser devedora da vontade. Por isso, a alma deve se mortificar e tornar-se, novamente, nada, com o objetivo de se identificar com Deus, que é nada e, portanto, tudo.

O gênero de texto "espelho" nos leitores medievais e modernos desempenhava um papel importante no entendimento e funcionava como uma espécie de imagem que reflete o conhecimento de si e de Deus. O termo latino *speculum* foi utilizado em muitas obras que representavam todas as categorias de cristãos e tentativas de representação da divindade. As obras eram divididas em dois grupos: (1) espelhos instrutivos, que buscavam enriquecer o conhecimento a partir de um modelo enciclopédico; (2) espelhos exemplares, que tinham como objetivo iluminar a vida espiritual e apresentavam a ideia de progresso humano pela fé e pela virtude.

O *espelho* de Porete faz parte da categoria de espelhos exemplares. Ele instrui a respeito da espiritualidade, mas compartilha elementos seculares e profanos, guardando traços da literatura cortesã. Há também dois outros modos de compreender a figura do espelho: (1) inspirado na tradição neoplatônica, que se funda a partir da ideia de que a realidade é criada a partir do uno. Nesse sentido, os padres compreendiam o espelho como um instrumento ofertado por Deus como meio de voltar até ele; (2) Cristo também seria considerado um espelho sem manchas, de modo a fazer ver o mistério de Deus, que é inacessível (Mariani, 2008, p. 58–60).

Em seguida, o prólogo de *O espelho das almas simples* apresenta uma questão interessante a partir da noção de imagem. Amor dá um exemplo de amor mundano que funciona como uma metáfora para o amor divino. Conta a história de uma donzela, filha de um grande rei que vivia num reino distante e que, certa vez, escutou falar da cortesia e nobreza do rei Alexandre. Passou a amá-lo à distância em virtude de seu renome e de sua gentileza. Na tentativa de apaziguar sua tristeza e melancolia, a jovem mandou pintar uma imagem que representasse o semblante de seu amado. Era por essa pintura e outros artifícios que ela sonhava com o rei.

> A implicação é clara de que é a imagem e a reputação do rei que a princesa ama e não o rei em si. Ainda assim, isso não deve descreditar a realidade do amor sentido pela princesa, porque, no *ethos* cortesão, a imagem e a reputação são importantes extensões do próprio homem. (Hollywood, 1991, p. 132, tradução minha)[1]

A Alma que escreve o livro, então, adapta os valores seculares para o escopo do sagrado. Conta que também ouviu falar de um rei de grande poder, gentil cortesia, nobreza e generosidade. A distância entre ela e seu amado era tão inconsolável que o rei lhe deu um presente:

> E para que eu me lembrasse dele, ele me deu este livro que representa de alguma maneira o seu amor. Contudo, ainda que eu tenha a sua imagem, não estou menos num país estranho, distanciada do palácio onde vivem os mais nobres amigos desse senhor, que são completamente puros, perfeitos e livres graças aos dons desse rei com quem permanecem. (Porete, 2021, p. 32)

Amy Hollywood aponta para uma questão interessante: como é possível pintar a imagem de alguém que nunca foi visto? Assim como a donzela, a Alma que escreve o livro nunca viu seu amado. Ao contrário da princesa, que teve a imagem do rei pintada segundo sua imaginação, a Alma recebe de seu amado a imagem de seu amor, representada pelo livro. O livro de Porrete, então, é *como* um espelho, que reflete a imagem da Alma e evoca uma experiência mística com Deus.

A diferença entre os espelhos exemplares cristãos e o espelho poretiano é que o espelho de Porete não possui imagem: ele a nega. É pela aniquilação da alma, ou seja, *fora* da imagem refletida, que se dá a união com Deus. A pintura e o livro, portanto, referem-se ao amor sentido pela donzela e pela Alma, já que seus amados estão fora do alcance.

Dessa maneira, a representação do amor de Deus (o livro como espelho) é a representação do próprio Deus, já que ele oferece à alma simples uma imagem exteriorizada em forma de livro, de modo a garantir que a imagem formada no *interior* da alma seja a verdadeira imagem divina.

O esquema apofático de Porete que pressupõe a aniquilação da alma promove uma relação de identidade horizontal com Deus. A criatura (alma simples), aquela que não está dominada pela Santa Igreja, a Pequena, recebe a mensagem de amor, o *espelho*, que possibilita uma experiência mística com Deus e não produz um sujeito, mas uma aniquilação da imagem de si mesma. O *espelho* é o único intermediário entre Deus e alma, e ele se torna acessório quando a alma atinge seu objetivo de ser amada e de se unir a Deus.

O texto poretiano aponta, a partir do apofatismo, para a questão da representação. Como representar o irrepresentável? A alternativa encontrada por Porete é promover

[1] *The implication is clear that it is the image and reputation of the king that the princess loves, not the king in himself. Yet this should not discount the reality of the princess's love, for in the courtly ethos image and reputation are important extensions of the man himself* (Hollywood, 1991, p. 132).

deslocamentos e inversões de linguagem. Nesse sentido, uma das personagens mais interessantes do diálogo poretiano é *LongePerto*, expressa por um paradoxo. A personagem aparece como a tentativa de representação da transcendência divina e como a própria trindade que se manifesta, ao mostrar, por alguns segundos, a glorificação da alma, que está, ao mesmo tempo, longe e perto, distante e próxima.

Uma característica fundamental da linguagem apofática é caminhar em direção a um espaço fora da linguagem, é a tentativa de trazer Deus para dentro, mas, ao mesmo tempo, mantendo-o sempre fora do alcance. É uma forma não de representar Deus, mas o próprio fracasso da linguagem. O objetivo do espelho é negar qualquer imagem, estrutura ou mediação com o divino. Segundo McGuinn, "introduzir fortes doses de confusão e vertigem no leitor é central para a terapia mística de *O espelho das almas simples*" (McGuinn, 2017, p. 369).

Um deslocamento que também funciona como inversão no texto poretiano é o reconhecimento da Alma. Ao reconhecer que Deus *é*, a Alma reconhece que ela *não é*, aniquilando-se. Ao aniquilar-se, ela promove o encontro místico e indizível com o divino.

> Alma: — Ah, por Deus, diz essa Alma, por que eu faria algo que meu Amado não faz? Nada lhe falta, portanto, por que me faltaria alguma coisa? Na verdade, eu estaria enganada se alguma coisa me faltasse, pois a ele nada falta. Nada lhe falta, portanto, nada me falta. E esse ponto me toma o amor a mim mesma e assim me dou a ele, sem intermediário e sem reserva. Eu disse, diz essa Alma, que nada lhe falta, portanto, por que me faltaria alguma coisa? Ele nada quer, portanto, por que eu quereria alguma coisa? Ele nada pensa, portanto, por que eu pensaria? [...] Alma: — [...] esse livro é de tal ordem, que assim que Amor o abriu, a Alma soube tudo, e assim tem tudo, e toda obra de perfeição é nela realizada pela abertura desse livro. Essa abertura me fez ver tão claramente que me fez restituir o que é dele e retomar o que é meu, ou seja, ele é por isso tem sempre a si mesmo; eu não sou, e por isso é de fato certo que eu não me tenha. E a luz da abertura desse livro me fez encontrar o que é meu e nisso permanecer. Por isso, só tenho ser à medida que ele pode ser em mim. Assim Justiça, por justiça, restituiu o que é meu, e mostrou claramente que não sou. (Porete, 2021, p. 167)

Os deslocamentos do texto de Porete funcionam a partir de binarismos essenciais para compreender o pensamento transformador da mística e pressupõem uma relação de amorosidade com o absoluto. A proposta de Marguerite Porete, portanto, é a aniquilação da interioridade cristã que se curva a uma exterioridade. Outra reunião de aparentes opostos demonstra a necessidade de descer ao pecado para subir à união, invertendo a linguagem cristã da queda (McGuinn, 2017, p. 377).

> Verdade: Eu vos direi, diz Verdade, o que significa dizer que o justo cai sete vezes por dia. É preciso entender que enquanto a vontade do justo está completamente voltada, sem outro impedimento, para a contemplação da bondade divina, o corpo é fraco e pode ser levado às faltas pela herança do pecado de Adão, e, portanto, frequentemente se inclina a dar atenção para coisas menores do que a bondade de Deus; é a isso que a Escritura chama de queda, pois isso assim o é. Mas a vontade do justo se protege para não consentir a falta que poderia nascer de tal inclinação. Assim, tal queda, na qual o justo cai pela inclinação mencionada, é para ele mais virtuosa que errônea, por conta de sua vontade

> que permanece livre pela recusa de toda falta, como é dito. Agora, podeis entender como o justo cai de tão alto para tão baixo, e como essa queda, por mais baixa que pareça, é mais virtuosa para ele do que errônea. (Porete, 2021, p. 171)

Segundo McGuinn, a teologia mística se apresenta a partir de três binarismos: (1) binários correlativos; (2) binários opostos; (3) binários dialéticos. Os três tipos são atualizados na obra de Porete. Em relação ao binarismo correlativo, ele habita a fronteira entre heterodoxia e ortodoxia a partir da relação entre as personagens *Amor x Razão*, *Santa Igreja, a Grande x Santa Igreja, a Pequena*, *salvação pela virtude x salvação pela fé*, *paraíso x inferno*.

Os binarismos opostos e dialéticos também se conectam com os binarismos correlativos, a partir da noção de subida e descida, que, num primeiro momento, parece oposta, mas depois se revela dialética por meio de *LongePerto* (McGuinn, 2017, p. 376), como podemos verificar no capítulo 58:

> Razão: Ah, por Deus, diz Razão, que coisas essas Almas que estão aniquiladas têm para dar?
> Amor: Para dar?, diz Amor. Na verdade, o que quer que Deus tenha de bom. Essa Alma, que assim está não pereceu nem está triste. Pelo contrário, ela está no júbilo do quinto estágio com seu amado. Lá, nada lhe falta, e ela é frequentemente levada ao sexto, mas isso dura pouco. Pois trata-se de uma abertura, como uma centelha, que rapidamente se fecha, onde não se pode permanecer por longo tempo, e ela nunca teve uma mãe que soubesse falar sobre isso.
> [...] E uma vez que no quinto estágio, do qual esse livro fala, não há mais vontade — onde a Alma permanece após obra do arrebatador Longeperto, o qual chamamos uma centelha pela forma de abertura e rápido fechamento — ninguém poderia acreditar, diz Amor, na paz sobre a paz da paz que tal Alma recebe, só ela mesma. (Porete, 2021, p. 111)

O termo que transforma as oposições binárias em dialéticas é *LongePerto*, que exprime a fusão de dois opostos na consciência que a Alma tem de Deus e funciona como um novo nome para a trindade. Nesse sentido, Deus não é uma coisa, mas uma relação, uma presença dialética que produz um efeito arrebatador e gentil na Alma aniquilada, trazendo "desembaraço" para a Alma e a conduz ao nada criado (McGuinn, 2017, p. 379–380). *LongePerto* é, portanto, uma personagem irrepresentável pela linguagem humana.

Mesmo que Porete se refira à trindade como o Pai, o Filho e o Espírito Santo, a alusão ao corpo e à humanidade de Cristo está ausente no espelho, possibilitando uma nova relação com Deus a partir da perspectiva feminina. Algumas noções medievais sobre a queda e a natureza da mulher também se invertem no texto de Porete e, representadas por uma linguagem feminina, renomeiam a trindade tradicional a partir de uma nova tríade que comporta duas figuras femininas: Dama Amor — Alma Aniquilada — *LongePerto*, que formam o centro do espelho.

Essa nova configuração da trindade deixa de ser exclusivamente masculina e passa a comportar também a *possibilidade* de uma deidade feminina. No centro *desse* espelho,

apenas *LongePerto* é masculino, mas é também a única figura que não fala, permanecendo em silêncio e aparecendo apenas como uma centelha que transporta a Alma de um estado a outro.

Um segundo tipo de inversão da mística poretina é aquela feita não a partir de binários, mas no escopo da linguagem. Partindo de um diálogo em que quase todas as personagens são femininas, o texto faz um apelo central à liberdade ao rejeitar as práticas impostas pela instituição. Uma característica da linguagem apofática é tentar caminhar em direção a um espaço fora da linguagem. Desse modo, a linguagem apofática é também uma forma de representar o fracasso da linguagem no que se refere às questões teológicas (Schwartz, 2003, p. 119).

A trindade descrita por Porete no *espelho* estabelece uma nova ordem de símbolos que representa tanto o masculino como o feminino e substitui a lógica tradicional de pais e filhos por uma relação entre mães e filhas, possibilitando o vislumbre de uma deidade feminina. Esse modo de pensar a deidade a partir da *possibilidade de diferença* no interior dela mesma permite instaurar uma fratura, uma ruptura na linguagem a partir da fala e da escrita, provocando um curto-circuito em seu funcionamento.

Não se trata de dizer que a mística de Porete tem como objetivo se opor a uma ordem simbólica masculina. Seu projeto acaba por abalar o próprio registro teológico, tentando *mostrar — e não dizer —* a impossibilidade da representação divina. As personagens femininas no texto de Porete permitem pensar uma outra deidade, que se apresenta, portanto, fora da imagem.

Ao redesenhar os contornos da deidade em outros termos, é possível imaginar um Deus que se reflete para além da linguagem, para além da imagem, para além de qualquer possibilidade de representação. O Deus poretiano está numa relação, em um não lugar, está longe e perto, na bondade e na maldade, no abandono da razão e da virtude. Ele é um jogo de presença e ausência da personagem *LongePerto*. O espelho poretiano foge às regulamentações teológicas positivas porque tenta imaginar *outro* dispositivo linguístico para dar conta da figuração de um espelho que não produz imagens, para *mostrar* a impossibilidade da representação.

Referências

AQUINO, T. *Summa Theologica*: Primeira Parte. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém.* São Paulo: Paulus, 2000.

BORRIELLO, E.; CARUANA, M. R.; DEL GENIO, N. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2003.

BOURGEOIS, H. *O Testemunho da Igreja Antiga*: uma economia sacramental. *In*: SESBOÜÉ, B.; BOURGEOIS, H.; TIHON, P. *História dos dogmas*: os sinais da salvação (séculos XII–XX). Tradução: Margarida Oliva. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Tomo 3.

CERTEAU, M. *A fábula mística*: séculos XVI–XVII. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2015.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antig*a. Tradução: Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HOLLYWOOD, A. *The soul as virgin wife*: Meister Eckhart and the beguine mystics Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete. 1991. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Faculty of the Divinity School, University of Chicago, Chicago, 1991.

MARIANI, C. M. C. B. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII*: experiência mística e teologia dogmática em *O Espelho das Almas Simples* de Marguerite Porete. 2008. 219 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

MCGUINN, B. *O florescimento da mística*: homens e mulheres da nova mística: 1200–1350. Tradução: Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção História da Mística Cristã Ocidental).

PORETE, M. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução e notas: Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2021.

PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. *Obra completa. São Paulo*: Paulus, 2004.

SCHWARTZ, S. Marguerite Porete e a "teologia" do feminino divino. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, edição 385, 2011. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4287-silvia-schwartz. Acesso em: 24 mar. 2026.

SESBOÜE, B.; BOURGEOIS, H.; TIHON, P. *História dos dogmas*: os sinais da salvação (séculos XII–XX). Tradução: Margarida Oliva. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Tomo 3.

TEXEIRA, F. *Apresentação*. *In*: PORETE, M. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor.* Tradução e notas: Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 17–29.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001.

Recebido em: 21/10/2025
Aceito em: 25/11/2025

* **Letícia Tury Guimarães Nascimento** é doutora em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bacharel e Licenciada em Filosofia pela UERJ. Os temas de interesse versam sobre Confissão, Testemunho, Mística e Identidade. O atual tema de pesquisa tem como autores centrais Michel Foucault, Marguerite Porete e Luce Irigaray, visando compreender as possíveis leituras acerca da subjetividade. Atualmente é professora substituta da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

E-mail: leticiatury@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6180-7639