

OS GRAUS DA VIDA CRISTÃ SEGUNDO O AUTOR DESCONHECIDO DE A NUVEM DO NÃO-SABER

THE DEGREES OF CHRISTIAN LIFE BY THE UNHEARD AUTHOR OF THE CLOUD OF
UNKNOWING

José Chadan¹

Resumo: O presente artigo trata-se de uma adaptação da minha dissertação de mestrado acerca d'*A Nuvem do Não-Saber*, um tratado de mística produzido no medievo tardio, onde um monge anônimo, provavelmente da ordem dos cartuxos, pretende ensinar um jovem em torno de vinte e quatro anos, a vida contemplativa, em que a alma se une a Deus. Intento mostrar as fontes nas quais o escritor anônimo se baseou para produzir a obra; contextualizá-la, mostrando como o pensamento contido nela faz parte de todo o movimento de mística cristã daquele período; e, finalmente, aplicá-la aos problemas e dias atuais, fazendo ver sua proposta e importância.

Palavras-chave: Marta. Maria. Vida ativa. Vida contemplativa. Contemplação. Nuvem do Não-saber.

Abstract: This article is an adaptation of my Master's thesis on *The Cloud of Unknowing*, a treatise on mysticism produced in the late medieval period, wherein an anonymous monk, probably of the Carthusian order, attempts to teach a young man of approximately 24 years the contemplative life, in which the soul is united to God. I intend to present the sources on which the work was based; To contextualize it, showcasing how the thought contained therein is part of the whole movement of Christian mysticism of that period; and, finally, to apply it to the present day and its problems, evidencing its proposal and importance.

Keywords: Martha. Mary. Active life. Contemplative life. Contemplation. Cloud of Unknowing.

1. Autor

Sobre a autoria da obra, pouco se sabe, a não ser o fato de ter sido escrita em língua vernácula por um monge cartuxo inglês de Beauvale, em Nottinghamshire, que viveu na segunda metade do século XIV, tal como indica P. Anselm Grün no prefácio da tradução portuguesa², mais precisamente, entre o ano de 1350 e o ano de 1370³.

¹ Mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

² Cf. ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Ed vozes, p 15.

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

³ Cf. VANDEMBROUCKE, François. *Le Cloud of Unknowing*. In: VILLER, M. et al. *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953, col. 1997.

Underhill, sugere que ele teria sido um monge enclausurado, um cartuxo⁴; Farrington, sugere que não teria sido um teólogo, mas sim um praticante da contemplação, ensinando-a a um principiante⁵; Butcher, corrobora a tese de que teria sido um padre, já que, segundo ela, as orações no início e no final de *A Nuvem*, apontariam para esta possibilidade⁶.

Segundo Underhill⁷, tentaram identificar o autor de *A Nuvem* com Walter Hilton (1340-45). Tal, no entanto, mostrou-se um equívoco, pois as obras mais conhecidas de Hilton⁸, tais como *Cântico dos anjos* e *Escada da perfeição*, possuem uma forma e estilo diferentes dos que aparecem na *A Nuvem*. Identificaram, porém, quatro obras pequenas, que, a despeito do tema e estilo da escrita, muito provavelmente foram escritas pelo mesmo autor da *Nuvem*. As obras são: *A epístola da oração*, *O tratado do discernimento dos espíritos*, *A epístola de poder nas moções da alma* e *A epístola de conselheiro privado*⁹. Já Thomas Curran diz que tentaram identificar o autor não apenas com Walter Hilton, mas também com outras personagens, tais como Bendito William Exnew e Maurice Chauncey, porém o mistério sobre quem foi o autor de *A Nuvem do Não-Saber*, permanece¹⁰.

O fato de a obra ser de um autor anônimo, desconhecido, deve-se, provavelmente, a dois motivos: o autor teria preferido não mencionar o próprio nome, por prováveis divergências entre sua obra e a teologia ou política da época. Ou, como era mais comum entre os membros da Ordem Cartuxa, o autor optou por não mencionar o próprio nome, a fim de não interromper o silêncio e a solidão da Cartuxa, bem como para não ficar em evidência, mantendo assim, sua posição de humildade frente aos homens e a Deus¹¹.

⁴ Cf. UNDERHILL, Evelyn. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. United States of America: Dover Publications, 2003, p. iv.

⁵ Cf. FARRINGTON, Tim. *Foreword in The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. HarperOne, 2004, p. vi.

⁶ Cf. BUTCHER, Carmen Acevedo. *Introducing in The Cloud of Unknowing*. Boston: Ed. Shambhala Publications, 2009, p. xvii.

⁷ UNDERHILL, Evelyn. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. United States of America: Dover Publications, 2003.

⁸ A este respeito o tradutor da *Nuvem*, Lino Correia Marques de Miranda Moreira, anota que Hilton seria um “outro autor” do qual o cartuxo faz menção em sua obra (Cf. *A Nuvem*, cap. XLVIII, p. 133).

⁹ Cf. UNDERHILL, Evelyn. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. United States of America: Dover Publications, 2003, p. v.

¹⁰ Cf. CURRAN, Thomas. *An Introduction to The Cloud of Unknowing*. Ireland: Carmelite Centre of Spirituality, 1978, v. 4, p. 14.

¹¹ Cf. COLLEDGE, E.; WALSH, J. *Introduction*. In: Guige II. *Lettre sur La Vie Contemplative*. Paris: Éditions du Cerf, 2001, p. 9-10.

2. A Obra

A obra possui setenta e cinco capítulos e teria sido escrita pelo cartuxo como orientação a um jovem de vinte e quatro anos¹² desejoso de abraçar a vida contemplativa e, por meio da oração e do silêncio, unir-se amorosamente a Deus. No tocante ao título, os capítulos 71-73 fornecem indicações suficientes por retomarem a referência ao capítulo 24, 12-17 do Êxodo e à figura de Moisés. Nestes versículos, Deus ordena a Moisés que suba ao monte para receber as tábuas de pedra com os mandamentos. Moisés obedece, subindo ao monte com Josué, dizendo aos anciãos que os esperassem embaixo, ao pé do monte, deixando Aarão e Hur a liderá-los. Moisés então sobe ao monte, onde uma nuvem o cobre por seis dias e no sétimo dia, Deus chama Moisés do meio da nuvem¹³.

A expressão Nuvem do Não-Saber teria sido utilizada pela primeira vez por Gregório de Nissa, que seria seguido por Dionísio, o Areopagita¹⁴ que, por sua vez, se inspirou em Proclo (421-485)¹⁵. De Dionísio passou a ser utilizada pelos mais diversos autores do medievo, tais como Ricardo Rolle (ca. 1300-1349)¹⁶, Walter Hilton (d. ca. 1395/1396)¹⁷, Ricardo de S. Vítor (1162-1173), Juliana de Norwich (1342-1416/1423)¹⁸, e, é claro, pelo cartuxo, autor da obra, *A Nuvem do Não-Saber*.

¹² Cf. *A Nuvem*, p. 23, que remete para os capítulos I e IV. Ver, sobretudo cap. IV, p. 42.

¹³ Cf. Ex. 24, 12-17.

¹⁴ “Nesse momento Moisés, liberto de tudo o que é visto e de tudo o que vê, penetra na treva do não-conhecimento, a treva autenticamente mística e, renunciando às percepções intelectivas, chega à total intangibilidade e invisibilidade; entrega-se inteiramente ao que está acima de tudo e de nada (e não é ele próprio nem outro), unindo-se da forma mais perfeita ao que é completamente incognoscível mediante a total inatividade do conhecimento, conhecendo além do espírito graças ao ato de nada conhecer.” (Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 15). Permanece um mistério qual seja a verdadeira identidade de São Dionísio. Acreditava-se na Idade Média que teria sido um certo Dionísio, que no Areópago da cidade de Atenas ouvira a pregação do Apóstolo Paulo e converteu-se (Cf. At. 17, 34). Contudo, a despeito de não sabermos quem foi o autor de certos escritos a ele atribuídos, sabemos que estes tiveram grande influência sobre os pensadores medievais (Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1996, p. 102, 103).

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

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

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

Este cita principalmente, o Pseudo-Dionísio e Gregório Magno. Mas por detrás destes não é impossível que esteja Gregório de Nissa (*Vida de Moisés*), um dos iniciadores da teologia negativa, afirmando que o conhecimento mais profundo sobre Deus, é o desconhecimento de Deus. Gregório de Nissa interpreta neste sentido o que se diz de Moisés: Moisés, subindo o monte Sinai, estaria simbolicamente, abandonando o mundo para, através da via mística, unir-se a Deus. Para Gregório, a sarça ardente corresponde ao estágio de iluminação de Moisés; a travessia do deserto corresponde ao seu progresso espiritual, onde ele vai progressivamente abandonando o mundo e todas as coisas referentes aos sentidos exteriores e se aproximando de Deus; a subida do monte Sinai e o adentrar nas trevas, correspondem à contemplação e à união mística com Deus¹⁹.

Moisés seria, portanto, a representação daqueles que conseguem chegar à perfeita contemplação por meio de muitos esforços. Ao passo que Aarão, representa aqueles que atingem a perfeita contemplação sempre que o desejam²⁰.

Este desconhecimento ou, não-saber, teria dado origem ao título da obra do cartuxo, embora ele o diga apenas indiretamente, ao se referir a São Dionísio. Muito provavelmente, o título teria sido influenciado pela interpretação que S. Dionísio faz do livro do Êxodo, tal como diz Olegario Gonzalez de Cardeal ao comentar uma frase do próprio Dionísio: expressão da teologia negativa, que serve como título à melhor obra mística da literatura inglesa do século XIV: *A Nuvem do Não-Saber*. Aparece assim mesmo, no final da *Teologia Mística*, c.5 “(...) na iluminação da escuridão do não-conhecimento (...) Deus em si é escuridão extremamente luminosa, a qual supera todo nível de conhecimento”²¹. É neste sentido que o capítulo 71 de *A Nuvem* falará de Moisés, que para chegar a ver como a arca havia de ser construída, subiu com grande esforço ao cume da montanha e ali ficou por seis dias a trabalhar numa nuvem²². No capítulo 70, quando afirma que “o conhecimento mais divino de Deus é o que é alcançado por meio da ignorância”²³. Afirmando logo na sequência que quem quer que consultar a obra de Dionísio, verá confirmado tudo o que se diz em *A Nuvem*. Tudo levando à conclusão de que o máximo que a razão pode dizer acerca de Deus, não é o

¹⁹ Cf. DANIELOU, J. *Platonisme et Theologie Mystique*. Paris: Ed. Mouton, 1944, p. 10.

²⁰ Cf. *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 180.

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

²² Cf. *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 180.

²³ *Ibid.*, cap. LXX, p. 178; Cf. *Os nomes divinos*, 7, 5.

que Deus é, mas sim, o que Deus não é. Após o que, resta àquele que deseja unir-se á Deus, impulsionar-se em cego amor.

A *Nuvem* não foi escrita em latim, mas em inglês médio, teria sido o primeiro texto de teologia mística em vernáculo²⁴, posto que já nesta época, os textos de filosofia e teologia começam a ser escritos em vernáculo. O latim era a linguagem dos clérigos, e o vernáculo a linguagem dos leigos, isto é, dos simples e sem instrução. No entanto no século XIV o inglês passa a ser usado no parlamento. As citações serão feitas de acordo com a versão portuguesa, de D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira²⁵. O texto é escrito em estilo sequencial. Um capítulo dá subsídios para o capítulo seguinte e assim sucessivamente. Mas, à primeira vista não parece haver um plano muito explícito.

3. Os Graus da vida cristã

Na tradição cristã medieval é comum a indicação de três graus na via de ascensão até Deus²⁶. O primeiro grau é o chamado purgativo, em que o cristão, ativamente, se purga das atividades pecaminosas. O segundo grau é o chamado progressivo, nele o cristão tendo purgado alguns de seus pecados, está ascendendo e se aproximando de Deus. Tal estágio está entre a vida ativa (purgativa) e a vida contemplativa. Aqui, o cristão começa a meditar, por exemplo, nas alegrias do Céu e na Paixão de Cristo. Por fim, o último e terceiro grau corresponde à vida passiva e contemplativa, na qual o cristão, tendo se purgado de suas atividades pecaminosas e tendo meditado nas alegorias dos evangelhos, passa a contemplar o divino que preenche seu ser. Etimologicamente, temos em “contemplar”, duas palavras: *cum*, que quer dizer, com, junto, unido e, *templum*²⁷, que significa o espaço celeste ou templo da divindade.

²⁴ Cf. WOLTERS, Clifton. *Introduction to The Cloud of Unknowing and Others Works*. England: Ed Penguin Classics, 1978, p. 10.

²⁵ Cf. ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Ed. vozes, 2008.

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

²⁶ Na Idade Média, há uma tradição que aponta para basicamente três estágios na via de ascensão até Deus. Cabe notar que estes três estágios foram, na verdade, uma síntese de ao todo, nove estágios, como aparecem, por exemplo, em São Boaventura, no *Itinerário da mente para Deus*. A síntese de nove para três estágios foi feita, provavelmente, por Pseudo-Dionísio, deveria algo às trilogias agostinianas, sobre a Trindade. Teria também base em outros autores como Orígenes e Gregório de Nissa. Cf. nota 35. *A Nuvem* é simples e prática. Além de reduzir os estágios a três graus apenas, rejeita a imaginação e o pensamento, propondo uma via muito prática de unir-se a Deus, uma experiência de Deus. (Cf. GALLACHER, J. Patrick. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997, p. 5).

²⁷ Cf. BORRIELLO, L. Contemplação, a. Natureza e conteúdo. Premissa. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 261.

Contemplar, em termos gerais, seria pois, admirar este espaço celeste em união com o divino. Nas palavras de M. Herraiz: “ Em resumo, contemplação é maravilhamento que gera o silêncio deslumbrado, provocado pela escuta do Deus inefável”²⁸.

O termo *contemplação* perpassa a história da filosofia, bem como do cristianismo. Contudo, “do neoplatonismo em diante, até os primórdios do cristianismo, seguindo as pegadas da Bíblia e das obras de Fílon de Alexandria, os Padres começaram a considerar a contemplação como meditação da alma sobre si mesma, tendo em vista a sua gradual purificação para aproximar-se de Deus”²⁹.

O neoplatonismo ou médio platonismo poderia ser considerado como um movimento que teve início no século III em Alexandria e se estendeu por todo o mundo greco-romano. Segundo G. Fraile, o neoplatonismo teria sido a derradeira tentativa de dar ao paganismo uma roupagem racional teológica a fim de fazer frente ao cristianismo que invadia o Império Romano. Não teria sido um movimento puramente filosófico, mas continha em si um forte componente religioso³⁰. Alguns de seus principais expoentes foram: Proclo (412-485), Plotino (205-270) e Plutarco (h. 350-431/435); dentre os cristãos, o Pseudo-Dionísio e Máximo, o Confessor, entre outros. O neoplatonismo advindo da escola de Proclo penetrará no Ocidente, através da tradução feita por Escoto Erígena (810-877) das obras do Pseudo-Dionísio. Assim, ainda que por meios muitas vezes indiretos, o neoplatonismo será difundido largamente em toda a Idade Média³¹.

De acordo com o neoplatonismo cristão, o apogeu da experiência contemplativa é a revelação do mistério trinitário de Deus, isto é, quando ocorre a união entre a pessoa e as três Pessoas Divinas. Em se alcançando este estágio, por graça, a experiência contemplativa se mostra profundamente transformadora. Como diz M. Herraiz: “Em resumo, a contemplação, justamente porque fundada no Cristo encarnado e no Espírito santificador, vivifica e apoia a história dos homens, tornando-os testemunhas do Invisível na visibilidade dos fatos ordinários da vida cotidiana”³².

Há como que dois pólos na experiência contemplativa: Deus e a pessoa. Deus é o agente, que concede à pessoa humana, a graça da contemplação, ao passo que a

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. FRAILE, Guillermo, O. P. *Historia de la Filosofía*. 5 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, v. 1, p. 718.

³¹ Cf. FRAILE, Guillermo, O. P. *Historia de la Filosofía*. 5 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, v. 1, p. 772.

³² BORRIELLO, L. *Contemplação, v. Caráter trinitário da vida*. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 265-266.

pessoa, é passiva, recebendo tal graça. Disto, se conclui que a pessoa oferece a Deus, na medida daquilo que Dele recebe, ou seja, ela é tanto mais ativa, na medida mesma, de sua passividade, posto que dá conforme recebe de Deus como diz ainda M. Herraiz: “ A contemplação analisada do ponto de vista do homem, é a resposta da pessoa ao Deus que se aproxima, como doador e dom”³³.

Muitas vezes são distinguidos dois tipos de contemplação: infusa e adquirida³⁴. A contemplação infusa, estaria posta em *A Nuvem* com a personagem de Aarão, que sem esforço tem acesso a Deus quando deseja. Ao passo que a contemplação adquirida estaria posta com a personagem de Moisés, que só com muito esforço, consegue unir-se a Deus³⁵.

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

Tem sido proposto que uma das grandes influências sobre o autor de *A Nuvem*, foi Guigo II, mas se poderia pensar que não, no que se refere aos graus da vida cristã. Pois, para Guigo II, os graus da vida cristã seriam quatro, a saber: a leitura, a oração, a meditação e a contemplação³⁶. Entretanto, um aspecto importante da oração centrante, é tomado pelo Anônimo de *A Nuvem*, de Guigo II, quando o cartuxo afirma: “A oração nada mais é em si mesma do que uma intenção devota que se dirige para Deus, com o fim de alcançar o bem e afastar o mal”³⁷.

O cartuxo adiciona a isto, o conselho de que a oração breve penetra os céus. Deve-se escolher uma palavra de uma só sílaba e repeti-la ininterruptamente. Deste modo, a alma se elevará a Deus. Sugere mesmo, que sendo a oração o meio pelo qual a pessoa deseja todos os bens, ela repita a palavra ‘Deus’, pois em Deus estão contidos todos os bens. Mas, se a oração é o meio de alcançar a contemplação, o autor de *A*

³³ HERRAIZ, M. Deus, Contemplação, I. Deus, doador e dom. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 266.

³⁴ MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*. Trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 95.

³⁵ Cf. *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 180. Entretanto, é preciso frisar que os termos ‘contemplação infusa e/ou adquirida’ não estão na *Nuvem*, mas tão somente na obra de Merton.

³⁶ Cf. GUIGO II. *A Scala Claustalium*, Trad. D. Timóteo A. Anastásio, O.S.B, antigo Abade do Mosteiro de São Bento. Bahia: Ed. Subiaco, p. 3.

³⁷ Cf. GUIGO II. *A Scala Claustalium*, Trad. D. Timóteo A. Anastásio, O.S.B, antigo Abade do Mosteiro de São Bento. Bahia: Ed. Subiaco, p. 4. (*A Nuvem*, cap. XXXIX, p. 114).

Nuvem lembra que esta, só o é, pela graça imerecida e nunca pelo estudo das palavras³⁸. Este tema será tratado no momento devido, dentro deste trabalho, a saber, o segundo e terceiro degraus na via contemplativa em direção até Deus.

É necessário notar, a propósito de S. Guigo II e do próprio cartuxo, autor de *A Nuvem*, de qual espécie de oração contemplativa se trata. Em primeiro lugar, não é a oração litúrgica realizada em nome da Igreja. Não é a oração pessoal, que é feita quando alguém lê a Sagrada Escritura e assim, entra em contato com Deus. É, a oração contemplativa mística/passiva, onde silenciosa e apofaticamente, a alma se une a Deus. Nela, a pessoa vê o abismo existente entre sua alma pecadora e a santidade de Deus e, mesmo assim, paradoxalmente, por meio da graça e do amor, pode se unir a Ele. A oração contemplativa passiva, teria sido exaltada em seu valor dentro do cristianismo pelos padres gregos, mormente, Clemente de Alexandria, Orígenes e Gregório de Nissa³⁹, posto que o termo “contemplação” não se encontra nas Escrituras.

4. Primeiro Grau da Vida Cristã: Obras corporais de misericórdia e caridade ou, via purgativa

O primeiro grau da vida cristã corresponde ao que a tradição cristã medieval chama de Via Purgativa. É descrita pelo monge cartuxo, no capítulo 21 de *A Nuvem*: “(...) a primeira parte (...) praticar obras corporais de misericórdia e caridade, boas e honestas equivale ao primeiro grau da vida ativa, conforme também já afirmei”⁴⁰.

As obras corporais de misericórdia e caridade, na tradição cristã medieval, são sete. Estão enumeradas pelo tradutor de *A Nuvem* em nota de rodapé: “ dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, dar pousada aos peregrinos, assistir os enfermos, visitar os presos e enterrar os mortos”⁴¹. A alegoria utilizada também pela tradição cristã medieval, a fim de tratar da vida ativa, é a passagem descrita no *Evangelho de Lucas*, 10,42⁴², sobre a visita de Jesus à casa de Marta e Maria⁴³. “Maria, representa os contemplativos, porque eles devem conformar a

³⁸ Cf. *A Nuvem*, cap. XXXIX, p. 115. Cf. Supra, p. 35.

³⁹ BERNARD, Ch. A. Contemplação. In: *Dicionário de espiritualidade*. Trad. e adap. Augusto Guerra, Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989, p. 185.

⁴⁰ *A Nuvem*, cap. XXI, p. 79; Cf. *A Nuvem*, cap. VIII, p. 53: “A parte inferior da vida ativa mantém-se de pé na prática das obras corporais de misericórdia e caridade, boas e honestas”.

⁴¹ *Ibid.*, cap. VIII, p. 53, nota do tradutor.

⁴² Tal passagem é citada por S. Bruno, que é sem dúvida, uma fonte indireta de *A Nuvem* (Cf. SÃO BRUNO. *Carta de São Bruno a seu Amigo Raul*. Sem editora, sem data, p. 2). Paginação feita por mim.

⁴³ Cf. *A Nuvem*, cap. XVII, p. 71.

sua vida com a dela; Marta representa os ativos, do mesmo modo e por análoga razão”⁴⁴.

Em toda a tradição cristã medieval, Marta é, pois, tratada como símbolo da gente do mundo, ocupada nos afazeres mundanos, isto é, no prover das próprias necessidades, na prática das obras de misericórdia e caridade. Tais pessoas, diz o cartuxo, criticam os contemplativos. Contudo, são perdoados pelo Senhor, pois o fazem devido à ignorância. Como diz o autor: “De fato, os ativos andam sempre atarefados, e têm de se preocupar com variadíssimas coisas, primeiro, para proverem às suas próprias necessidades e, depois, para realizarem obras de misericórdia em favor do próximo, como exige a caridade”⁴⁵. Um pouco antes, diz: “(...) A causa do que ela (Marta) disse foi a ignorância (...). Por outro lado, a santa também se expressou com tanta cortesia e em breves palavras, pelo que sempre a devemos considerar plenamente desculpada”⁴⁶. Logo em seguida: “Assim, a meu ver, as pessoas de vida ativa, inseridas no mundo, também devem obter o perdão para as suas palavras de protesto acima referidas, muito embora falem de maneira rude, pois é necessário atender à ignorância de que são vítimas”⁴⁷.

De acordo com M. Herraiz, Marta e Maria eram duas irmãs tanto no plano natural quanto no plano religioso. Ambas, ao contrário do que parece, representam não a diferença, mas a unidade entre vida ativa e vida contemplativa, posto que, tanto a que contempla quanto a que age, estão com os ouvidos atentos, escutando a voz do Senhor⁴⁸. De maneira semelhante, fala Erich Fromm, ao chamar atenção para a diferença que os termos atividade e passividade tinham para o homem pré-industrial e que têm para nós, hoje⁴⁹. Hoje, atividade é sinônimo de atarefamento, correria, produção (quase que desenfreada e alienada) e passividade é sinônimo de ócio e preguiça. Para um homem do medievo não era assim. Atividade significava estar envolvido alegre e inteiramente numa tarefa, imerso nela, e não precisavam ser variadíssimas tarefas ao mesmo tempo, mas apenas uma, que fosse digna do bem/alegre laborar. Embora o cartuxo pareça reprovar o tipo de vida ativa, vemos que muito provavelmente, ele, reconhecia seu valor. Já a passividade, não queria dizer, preguiça ou ócio improdutivo. Antes, queria dizer: o aspecto mais desejável da vida humana.

⁴⁴ *A Nuvem*, cap. XVII, p. 72.

⁴⁵ *Ibid.*, cap. XX, p. 78.

⁴⁶ *Ibid.*, cap. XIX, p. 75.

⁴⁷ *Ibid.*, cap. XIX, p. 75.

⁴⁸ Cf. BORRIELLO, L. *Contemplação*, iv. O Problema da Relação entre Vida Contemplativa e Ação. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 264.

⁴⁹ Cf. FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* Trad. Nathanael C. Caixeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1980, p. 100.

Quando o homem para e busca a verdade, a contempla com os olhos do espírito, do interior. Vistas por este prisma, vida ativa e vida contemplativa não estão tão distantes como poderíamos pensar, se utilizássemos os termos com seus sentidos, como fazemos hoje. Ao contrário, eles são mais semelhantes que dessemelhantes, posto que ambos apontam para uma imersão profunda numa dada “tarefa”, na qual, a pessoa que a realiza, torna-se mais consciente e mais completa. Sendo assim, Maria e Marta são irmãs, ambas, servindo ao Senhor com a vocação que lhes foi dada, que lhes é própria. Aos ativos, o atarefar-se, para servir ao Senhor por meio de obras corporais, aos contemplativos, o silenciar-se, para ouvir a voz do Senhor atentamente. A despeito destas afirmações, de M. Herraiz e de E. Fromm, notamos que num dado contexto, o próprio autor de *A Nuvem* também afirma que a vida ativa é boa: “A primeira parte é boa, a segunda é melhor, mas a terceira é a melhor de todas”⁵⁰.

A primeira parte é a vida ativa, mediante obras corporais de misericórdia e caridade. Tem a ver com o atarefar-se, próprio de Marta, próprio da vida ativa. A segunda parte tem a ver com a via progressiva, de quem passou a refletir sobre a própria miséria, a Paixão de Cristo e as alegrias do Céu⁵¹. Já a terceira parte, corresponde ao apogeu da vida contemplativa, onde se fica em silêncio e só, para com os ouvidos espirituais, ouvir a voz do Senhor e, por meio do amor, unir-se a Ele.

5. Segundo Grau da Vida Cristã: subida ao conhecimento ou via progressiva

O segundo grau da vida cristã ocorre quando o cristão se desprende dos cuidados com as próprias necessidades corporais e com os afazeres mundanos e passou a considerar, reflexivamente, sua própria miséria, a Paixão de Cristo e as alegrias do Céu⁵². Ele passou deste modo, da vida ativa e corpórea, para a vida reflexiva da mente. Segundo Patrick J. Gallacher, em sua introdução à *Nuvem*, o conceito de reflexão ou quietude da mente, é uma herança que, indiretamente, o Anônimo toma dos estoicos⁵³. Há, porém uma diferença radical, entre a quietude proposta pelo cartuxo em *A Nuvem* e a proposta pelos estoicos. O aspecto radical que as diferencia é o amor. O monge cartuxo afirma que, silenciar os sentidos e aquietar a mente é fundamental para unir-se

⁵⁰ “*Maria optimam partem elegit*”, tal como está na vulgata (Cf. *A Nuvem*, cap. XXI, p. 80).

⁵¹ Cf. *A Nuvem*, cap. XXI, p. 80.

⁵² Cf. *A Nuvem*, cap. XXI, p. 80..

⁵³ Cf. GALACHER, Patrick J. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997, p. 2.

ao divino; mas, o principal é o impulso amoroso com que a alma se une a Deus. Já, para os estoicos, a quietude, é apenas um meio de bloquear os sofrimentos inerentes à vida humana; um meio de ficar indiferente à dor. Resta agora, passar para a vida contemplativa, onde nem o corpo está ativo, nem a mente, posto que o indivíduo está em pura passividade. Não obstante, este grau da vida cristã, dito subida ao conhecimento, meditação, via média, é necessário para a ascensão em direção a Deus, tal como aconselha o Anônimo: “(...) se alguém pretender chegar à contemplação sem antes passar muitas vezes por doces meditações sobre a própria miséria, sobre a Paixão, sobre a bondade, a grande benevolência e a dignidade de Deus, cometerá certamente um erro e falhará no seu propósito”⁵⁴.

Isto, para dizer que a subida ao conhecimento faz parte da doutrina da ascensão a Deus, mas, como o próprio autor adverte, existem pontos favoráveis e desfavoráveis no pensamento acerca da própria miséria, Paixão, etc: “De sorte que, por fim, sem te dares conta, já te acharás com o espírito disperso nem sabes por onde. A causa desta dispersão é que primeiro escutaste de bom grado o pensamento, e a seguir deste-lhe resposta, acolhimento e rédea solta”⁵⁵. Mais uma vez, falando sobre os pontos desfavoráveis do pensamento, diz:

“Porque Deus pode muito bem ser amado, mas não pensado. Pelo amor Ele pode ser apanhado e retido; mas já pelo pensamento, não, nunca. Assim, embora às vezes seja bom pensar de modo especial na bondade e dignidade de Deus, sendo tal meditação uma luz que faz parte da contemplação, no trabalho a que me refiro, tudo isso se deve rejeitar e cobrir com uma nuvem de esquecimento”⁵⁶.

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

⁵⁴ *A Nuvem*, cap. VII, p. 49.

⁵⁵ *Ibid.*, cap. VII, p. 48-49.

⁵⁶ *Ibid.*, cap. VI, p. 47.

pela soberba e as especulações da erudição e do saber livresco (...) Finalmente, em todos os outros, religiosos ou seculares, o uso ou exercício da inteligência natural é mau, quando se torna inchado com soberbas argumentações acerca de assuntos mundanos e ideias carnavais, denotando assim uma grande cobiça de honras terrenas, riquezas, vãos prazeres e lisonjas”⁵⁷.

Assinalando ainda os pontos desfavoráveis do pensamento, o Anônimo diz: “(...) façam o que fizeres, e não deixarão que O vejas claramente, à luz do entendimento, no plano da razão (...)”⁵⁸. Portanto, “(...) abandones os finos pensamentos sutis e os cubras com uma espessa nuvem de esquecimento, por mais santos que eles sejam, ou por mais que prometam ajudar-te no teu propósito. Porque, nesta vida, é só o amor que chega até Deus e não o conhecimento. Durante o tempo que a alma habita neste corpo mortal, sempre a penetração do nosso entendimento para ver as coisas espirituais, muito especialmente Deus, está misturada com alguma espécie de fantasia. Por isso, a nossa atividade intelectual é forçosamente impura e só a título excepcional é que deixaria de nos induzir em muitos erros”⁵⁹.

Em suma, o que o cartuxo quer dizer é que o pensamento acerca da própria miséria e da Paixão é bom, contudo, como nossa capacidade cognitiva está sempre vinculada a algo material, ela cometerá sempre algum tipo de erro e distorção. De modo que é necessário refletir, mas quanto mais se sobe mais se tem certeza de que é preciso abandonar até mesmo o pensamento racional acerca dos santos mistérios, pois toda imagem ou alegoria sobre Deus, não é Deus e sim, uma realidade inferior a Deus. Assim, o cartuxo acaba concluindo que o pensamento, por melhor e mais santo que seja, é mais um impedimento que uma ajuda⁶⁰.

De acordo com Kirvan, podemos estar tão ocupados com as imagens que fazemos de Deus, que não Lhe damos a chance de ser Deus. Em outro momento, narra como ele próprio foi a um pequeno lago, esperando aí, encontrar Deus. O lago, e a calmaria eram apenas imagens, isto é, sombras de Deus, porque, na verdade, Deus não está nas coisas criadas que apenas o apontam ou são sombras Dele, antes, seria mais correto dizer que Deus está além de Deus⁶¹.

⁵⁷ *A Nuvem.*, cap. VIII, p. 51-52.

⁵⁸ *Ibid.*, cap. III, p. 38.

⁵⁹ *Ibid.*, cap. VIII, p. 54.

⁶⁰ *Ibid.*, cap. IX, p. 56.

⁶¹ Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 149- 155.

Como ensina Dionísio: “Signos e figuras não são o mesmo que as realidades a que se referem (...) Transcende toda razão, toda intuição, todo nome (...) ninguém se atreva a definir com palavras ou conceitos a noção secreta e supra-essencial de Deus”⁶².

Toda e qualquer imagem sobre Deus, fala de Deus sempre, negativamente. Aponta para aquilo que não é Deus. Portanto, tendo absorvido tudo o que tal ou qual imagem pode nos dizer sobre o divino, devemos abandoná-la e seguir adiante, nas trevas e no silêncio: “A Deus não chegamos senão pelo abandono de toda operação intelectual”⁶³.

A única forma de subir acima das imagens (inferiores) que criamos sobre Deus, pela razão natural, é a humildade⁶⁴. Percebendo-nos impotentes para subir acima delas e unirmo-nos a Deus, devemos reconhecer-nos tal como somos, isto é, “um ser miserável e imundo, bem pior do que o nada. Uma tal consciência é humildade”⁶⁵. Novamente, de acordo com São Dionísio: “Em humilde silêncio adoramos o inefável”⁶⁶.

Acerca do conceito de humildade assim apresentado, D. Lino Correia, indica que tal definição de humildade, foi tomada de empréstimo de S. Gregório Magno, quando este diz: “A minha alma derreteu-se, quando o amado falou. De fato, a mente do homem que não procura a face do seu Criador endurece miseravelmente, pois permanece gelada em si mesma⁶⁷”. A mente do homem, que por não buscar o rosto de Deus, endurece e gela, é justamente, a que sente sua própria imundice e miséria. Se tal homem, possuidor de tal mente, puder reconhecer isto, ele achará a humildade, pois verá a si mesmo, tal como é.

Mais adiante, o cartuxo afirma: “(...) quando um homem quer alcançar um autêntico conhecimento de Deus (...) logo se apercebe de que não é capaz, pois encontra a sua consciência como que ocupada e preenchida com o bloco asqueroso e fétido que é ele mesmo. Ora, este bloco ele sempre terá que odiar, desprezar e abandonar (...)”⁶⁸.

⁶² DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. Los nombres de Dios. In: Idem, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 270.

⁶³ DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. Los nombres de Dios. In: Idem, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 286.

⁶⁴ Ibid., p. 271.

⁶⁵ *A Nuvem*, cap. XXXII, p. 100.

⁶⁶ DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. Los nombres de Dieu. In: Idem, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 271.

⁶⁷ “Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est. Mens namque hominis conditoris sui speciem non quaerentis male dura est, quia in semetipsa remanet frigida”. GREGÓRIO MAGNO, *Homilia in evangelia*, 25, 2: PL 76, 1191. (Cf. *A Nuvem*, cap. XXXII, p. 100, nota do tradutor).

⁶⁸ *A Nuvem*, cap. XLIV, p. 124.

Em outro momento, também, definindo o conceito de humildade⁶⁹: “A humildade em si mesma nada mais é do que a verdadeira consciência de nós mesmos tal como somos. Não há dúvida: quem fosse capaz de se ver e sentir a si próprio tal como é, seria verdadeiramente humilde. São duas as causas da humildade: a impureza, miséria e fragilidade do ser humano, em que ele caiu pelo pecado (esta sempre há de sentir em certo grau, enquanto permanecer nesta vida, por mais santo que seja); outra é a excelência de Deus em si mesmo e o seu amor superabundante”⁷⁰. Neste segundo aspecto a humildade é, nas palavras de Kirvan, “(...) aceitar o fato de que somos amados sem questão, amados como somos, amados sem causa, amados sem mérito”⁷¹.

Merton também comenta: “A única garantia do contemplativo é a humildade”⁷²; mais adiante: “apostando tudo que tem e tudo que é em sua decisão de caminhar nas trevas para além dos conceitos, na esperança de encontrar a realidade suprema, para cuja descrição os conceitos são inadequados”⁷³.

Em outra parte, reiterando sobre a humildade: “O contemplativo é, de todos os homens religiosos, o que mais provavelmente perceberá que não é um santo e também o que se mostrará menos ansioso por parecer tal aos olhos dos outros (...) Ele não se incomoda em parecer um idiota”⁷⁴.

Por sua vez, a humildade se conecta profundamente com uma outra nuvem, não a do não-saber, mas a do esquecimento. A nuvem do esquecimento é a proposta de que o cristão se esqueça em primeiro lugar, de si mesmo. Devendo assim, esquecer-se de si mesmo, odiar a si mesmo (em sinal de humildade) e em seguida, esquecer o pensamento, e as imagens de Deus formadas pela inteligência natural, e as outras criaturas de Deus. Deste modo, afastando todo obstáculo, tudo aquilo que se encontra entre ele e Deus. Segundo Kirvan, devemos esquecer de tudo e de nós mesmos; nos afastar da criação, sem no entanto, demonizá-la; não por uma possível ruindade destas coisas, mas porque tais coisas não são Deus⁷⁵.

⁶⁹ São Bruno relaciona brevemente, o conceito de humildade, ao de obediência, paciência, casto amor e ao de verdadeira caridade. Entretanto, não os define, apenas os menciona (Cf. SÃO BRUNO. *Carta de São Bruno aos Monges da Chartreuse*, sem editora, sem data, p. 1).

⁷⁰ *A Nuvem*, cap. XIII, p. 62.

⁷¹ KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 90.

⁷² MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 85.

⁷³ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁵ Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 60-61.

Johnston propõe aqui uma indagação: se o conhecimento conceitual acerca de Deus e das criaturas tem certa eficácia e validade, por que devemos jogá-lo fora? A resposta é que esse tipo de conceitualização serve para a vida cotidiana no mundo material, mas é inadequado quando se trata de Deus, de contemplá-lo⁷⁶.

Neste ponto, *A Nuvem* se encontra com as tradições orientais do zen budismo, como quer o comentarista Johnston⁷⁷. Ao propor que se deve superar todo conceito sobre Deus, todo pensamento racional e imagem, Johnston sugere que o autor de *A Nuvem* esteja propondo uma espécie de zen-cristianismo, no qual o indivíduo abandona toda e qualquer mediação entre ele e a realidade divina. Isto é o mesmo que o esvaziar da mente, o vazio búdico, a implosão do pensamento conceitual. Até mesmo, a posição que o Anônimo propõe para a oração contemplativa, assemelha-se à posição dos monges zen budistas, quando meditam: “sentado tranquilamente, como se estivesse a dormir”⁷⁸. Mais adiante aconselha o jovem discípulo a “interromper a atividade exterior dos sentidos e trabalhar interiormente”⁷⁹. Mais ainda: “recolhe as tuas faculdades e sentidos no interior de ti mesmo”⁸⁰.

Em se tratando de alcançar o Vazio búdico que, segundo Johnston, coincide com o Deus proposto pelo Anônimo do século XIV, o texto diz: “mas procura exercitar-te diligentemente nesse nada (...) Deixa de lado tudo em toda parte, em troca do nada em parte nenhuma”⁸¹. Novamente comparando Deus e o nada, o cartuxo escreve: “contemplar o nada”⁸². Mais adiante: “esforça-te por laborar no nada, em parte nenhuma, e rejeita os teus sentidos externos”⁸³.

Segundo Johnston, o autor de *A Nuvem* não está propondo nada novo, ao aconselhar o discípulo a deixar as imagens e tudo o mais sob *A nuvem* do esquecimento; antes, o autor está seguindo uma linha mística muito difundida no medievo e que tem

⁷⁶ Cf. JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 43- 44.

⁷⁷ Como fala Johnston: “Já foi dito que há um forte paralelo entre o desconhecimento de *A Nuvem* e o desconhecimento do Zen” (Cf. JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 18).

⁷⁸ *A Nuvem*, cap. XLIV, p. 123.

⁷⁹ *Ibid.*, cap. LII, p. 140.

⁸⁰ *Ibid.*, cap. LXVIII, p. 173.

⁸¹ *A Nuvem*, cap. LXVIII, p. 174.

⁸² *Ibid.*, cap. LXIX, p. 175.

⁸³ *Ibid.*, cap. LXX, p. 177.

também analogias claras com o Zen budismo. Como o comentarista mesmo sugere: “Assim foi o sacrifício de Cristo uma renúncia completa em auto-esquecimento”⁸⁴.

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

Tendo o cristão executado as obras corporais de misericórdia e caridade e depois, meditado na sua condição miserável e na Paixão de Cristo, percebendo no fim desta subida, que a razão não dá conta de conhecer a Deus, ele está pronto então, para dar um salto rumo à escuridão. Este salto não será dado por meio do corpo ou das obras realizadas através deste, tampouco saltará por meio das alegorias que a razão natural pode oferecer ao intelecto acerca de Deus. Ele saltará por meio de um impulso cego e anelante de amor, tal qual, uma centelha do divino dentro dele, que o impulsiona, rumo a escuridão. Como orienta o Anônimo: “Porque Deus pode muito bem ser amado, mas não pensado. Pelo amor Ele pode ser apanhado e retido; mas já pelo pensamento, não, nunca (...) Fere essa espessa nuvem do não-saber com o dardo afiado de um amor anelante e não desistas, aconteça o que acontecer”⁸⁵. Reiterando em outro capítulo: “Porque, nesta vida é só o amor que chega até Deus, e não o conhecimento”⁸⁶. Acrescenta ainda: “um impulso cego de amor dirigido só a Deus e por Ele mesmo, ou seja, um impulso secreto de amor, fazendo pressão sobre a nuvem do não-saber”⁸⁷.

A este propósito, é preciso definir o que o autor de *A Nuvem* quer dizer por amor, pois este é o aspecto central, que separa o zen-budismo da contemplação cristã. Na contemplação cristã, bem como na meditação zen, há o aquietar dos sentidos, o silenciar da mente, porém, é só na contemplação cristã, que há um impulso amoroso da alma em direção a Deus, muito embora comentaristas, como Progoff e Bradley Holt, falem do amor em *A Nuvem*, não explicitam que é justamente o amor, que ao invés de aproximar, distancia *A Nuvem* do zen budismo e a torna uma proposta diversa⁸⁸.

⁸⁴ JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p.159-160.

⁸⁵ *A Nuvem*, cap. VI, p. 47.

⁸⁶ *Ibid.*, cap. VIII, p. 54.

⁸⁷ *Ibid.*, cap. IX, p. 55.

⁸⁸ PROGOFF, Ira. *Introductory, Commentary and Translation to The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Delta, 1957; HOLT, Bradley. *The Wisdom of The Cloud of Unknowing*. England: Ed. Lion, 1999.

Sobre o amor, como aspecto central que distancia a contemplação cristã da meditação zen, não há referências a fazer, posto que há apenas duas espécies de comentaristas de *A Nuvem*: aqueles que apenas falam da obra e do seu contexto histórico e aqueles que falam da obra tentando aproximá-la do zen. Não havendo nenhum comentarista, que afirme ser, a contemplação cristã, uma proposta diversa da meditação zen. Seria, então, preciso dizer que a contemplação cristã é sim, semelhante à meditação zen, no tocante

O amor referido pelo monge cartuxo é o amor erótico, movido por Eros, isto se justifica pela afirmação num dado momento de que um desejo assim, que tende para Deus, é a caridade mesma⁸⁹. Em outras palavras, é o amor que anela, é o amor que carece, deseja e quer possuir Deus; neste caso específico, quer ser possuído por Deus⁹⁰. O Anônimo toma, pois, de empréstimo, a visão dionisíaca de que, o amor erótico se confunde com o amor caritativo em Deus, pois significa estar enamorado pelo Cristo crucificado⁹¹.

Em falando do amor enquanto desejo, D. Lino Correia, liga uma passagem de *A Nuvem*, a S. Agostinho, falando da vontade como desejo por Deus. Ou melhor, dizendo, a boa vontade como sendo uma espécie de desejo, de inquietude por Deus. Este é o fundamento da conhecida frase das confissões: “... criaste-nos para Vós, e o nosso coração anda inquieto, enquanto não repousar em Vós”⁹². Acerca do desejo, D. Lino Correia, cita ainda uma passagem de *A Nuvem* atribuindo-a a S. Gregório Magno: “os desejos santos aumentam com a dilação; mas se com ela diminuem, nunca foram desejos santos”⁹³. Por fim, ainda a Agostinho: “toda vida do bom cristão nada mais é do que um desejo santo”⁹⁴.

Tais citações nos permitem, concluir que o desejo, em *A Nuvem*, está relacionado com a boa vontade e poderia ser considerado como procedente desta. A vontade, para o cartuxo, seria a faculdade humana, que torna o homem capaz de desejar e escolher o Bem, que é Deus. Desejo, boa vontade, amor, caridade e humildade, aparecem em *A Nuvem* como termos que se entrecruzam, tendo quase que um só sentido. O desejo se dirige a Deus, a fim de unir-se a Ele, em amor. A boa vontade se dirige a Deus, quer por meio de obras corporais de misericórdia e caridade, quer por meio da oração centrante. O amor é um impulso secreto que se dá na alma da pessoa e a

ao aquietar da mente e ao silenciar dos sentidos, mas é, também, diversa, por causa do papel central do impulso amoroso, que une a alma a Deus. Consequentemente, os comentaristas como Progoff, Johnston e Bradey Holt, ao aproximarem *A Nuvem* do Zen, deixaram de notar a diferença entre elas. Seria até mesmo mais correto dizer que a contemplação cristã, é mais dessemelhante ao Zen do que semelhante, por causa do impulso amoroso que une a alma a Deus.

⁸⁹ Cf. *A Nuvem*, cap. XXXII, p. 99.

⁹⁰ Segundo Merton, o que importa não é o amor da alma por Deus, mas sim, o amor de Deus pela alma. Ainda segundo Merton, São Bernardo de Claraval teria dito que: “O amor não precisa de nenhuma causa além do próprio amor, salvo ele mesmo, seu fruto é seu uso” (MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 105-106).

⁹¹ Cf. BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio, Pseudo-Areopagita, Mistica e Neoplatonismo*. São Paulo: Ed. Paulus, 2009, p. 67.

⁹² AGOSTINHO. *Confessiones*, 1,1: PL 32, 661. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXIV, p.166, em nota do tradutor).

⁹³ GREGÓRIO MAGNO. *Homiliae in evangelia*, 25,2: PL 76,1190. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXXXV, p. 187). Cf. supra p. 36.

⁹⁴ AGOSTINHO. *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 4,6: PL 35,2008. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXXXV, p. 188). Cf. supra p. 37.

impulsiona até Deus, num desejo de unir-se a Ele. A caridade é o amor incondicional para com Deus acima de todas as coisas e do próximo, conseqüentemente, por causa de Deus. Nada disso, pode ser feito sem humildade, posto que a união com Deus só é possível mediante esta humildade, pois o impulsozinho de amor, deve ser, antes de tudo, humilde, um humilde impulso de amor manifesto pela vontade⁹⁵.

Para Johnston, existem, porém, dois tipos de amor. Um, é o amor comum, movido na direção das coisas sensíveis e conhecidas; outro é o amor que subjaz a um nível mais profundo da consciência, aquele onde a personalidade está tranquila e calma⁹⁶, dentro de si, sem “a gritaria” dos sentidos. Este segundo tipo de amor, é exatamente, a via mística. Tal amor, não é, em absoluto, diferente do amor de Cristo ensinado nos evangelhos. O primeiro amor, é movido pelos sentidos e portanto, para fora, ao passo que o segundo amor é movido para dentro da própria personalidade.

Mover? Algo só se move numa dada direção, porque é de algum modo atraído; de algum modo, deseja. Esta é a interpretação do comentador John Kirvan, quando este relaciona o termo anseio- utilizado pelo cartuxo- com o termo, desejo. Tal desejo é um desejo, um anseio por Deus e por sua presença⁹⁷. Em outras palavras: Deus é desejo (Eros). Este motor, que é o desejo amoroso, Kirvan o antepõe ao poder. Para Kirvan, o amor do qual fala o Anônimo, é por um lado, um motor interno, ou seja, é Deus dentro de nós, como que Sua centelha divina e, por outro lado, é uma espécie de rendição; é quando o cristão, cansado de tentar ficar no controle das coisas, se entrega impotente, a Deus e, humildemente, deixa que Deus opere segundo Sua graça, elevando-o até a Si. Kirvan chega mesmo a definir tal desejo como paixão. Ou, em outro trecho, onde afirma que: “em última análise, o único poder no vale do desejo é o poder do amor”⁹⁸, na medida em que se fizer crescer nosso amor dentro de nós, crescerá também a escuridão e a insondabilidade de Deus. A jornada é, portanto, uma jornada interior, onde Deus e o amor estão dentro do cristão.

Já, *A Nuvem do Não-Saber* é a luz que habita a completa escuridão de Deus. É o Tudo que é ao mesmo tempo o Nada; Deus é, Deus não é. É a ausência de alegorias ou conceitos que mediam como a relação homem-Deus. É a relação direta e imediata entre

⁹⁵ Cf. *A Nuvem*, cap. L, p. 136.

⁹⁶ Cf. JOHNSTON, William. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 97.

⁹⁷ Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 46.

⁹⁸ Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p. 100.

o cristão e Deus. O primeiro a falar deste modo de conhecimento de Deus foi Pseudo-Dionísio, o Areopagita, tal como o autor o menciona claramente: “O conhecimento mais divino de Deus é o que se alcança por meio da ignorância”⁹⁹. Logo em seguida, o cartuxo fala de Dionísio como que fazendo apelo à incontestável autoridade deste e fazendo seu texto repousar sobre esta: “Na verdade, quem consultar as obras de Dionísio verificará que ele confirma tudo o que eu digo, do princípio ao fim deste tratado”¹⁰⁰.

É nesse mesmo contexto que, o cartuxo faz menção a duas personagens bíblicas a fim de ilustrar melhor o que pretende dizer. Moisés e Aarão. Moisés como seria de esperar, é uma personagem importante na tradição judaico-cristã. Filon o tem por ideal de legislador e profeta, Clemente, como político, Gregório de Nissa, como a imagem da subida da alma até Deus, Dionísio, por sua vez, entende a subida de Moisés ao monte, linguisticamente: onde as palavras vão cessando à medida em que se sobe, até que, no cume do monte, as palavras findam e ocorre um silêncio apofático. Como afirma Cícero Cunha Bezerra: “Moisés encarna a imagem do intelecto que se eleva a Deus e penetra na nuvem do desconhecimento”¹⁰¹.

Então, escreve o cartuxo: “Moisés, para chegar a ver a arca e o modo como ela devia ser construída, subiu, com grande esforço, ao cimo da montanha e ali ficou a trabalhar numa nuvem durante seis dias (...) Mas aquilo que Moisés só raramente e com grande esforço conseguia ver, Aarão, devido ao seu ofício, tinha a possibilidade de observar no Templo, sempre que quisesse entrar para além do véu”¹⁰². O autor completa: “Moisés representa aqueles que só conseguem chegar à perfeita contemplação espiritual depois de muitos esforços (...) Aarão representa todos aqueles (...) que mediante estratégias espirituais, com o auxílio da graça, conseguem alcançar a contemplação perfeita, todas as vezes que desejam”¹⁰³.

Sobre o auxílio da Graça, o cartuxo está implicitamente, tomando as ideias de Agostinho, segundo o qual, a natureza é impotente para salvar o homem do pecado e, portanto, a vontade humana necessita do auxílio da Graça de Deus¹⁰⁴. O que vem de encontro à ideia expressa no capítulo 34 da obra, de que a contemplação é uma graça

⁹⁹ DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. Los nombres de Dieu. In: Idem, *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 339. (Cf. *A Nuvem*, cap. LXX, p. 178).

¹⁰⁰ *A Nuvem*, cap. LXX, p. 178.

¹⁰¹ BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio, Pseudo-Areopagita, Mistica e Neoplatonismo*. São Paulo: Ed. Paulus, 2009, p. 130.

¹⁰² *A Nuvem*, cap. LXXI, p. 180.

¹⁰³ *Ibid.*, cap. LXXI, p. 180.

¹⁰⁴ AGOSTINHO. *A Graça I*. 3 ed. São Paulo: Ed. Paulus, v. 1, 2007, p. 159.

dada por Deus, de modo que Ele a dá a quem quer. A quem o Senhor não dá esta graça, tal pessoa nunca O irá contemplar, e a quem a concede, O irá contemplar. Então Moisés, após subir a montanha¹⁰⁵ e chegar ao seu cume, o que ele vê? Não vê nada. Não há nada para ser visto. Isto é Deus. É neste ponto, no cume do monte, onde não se vê nada, que começa a jornada espiritual da alma em direção a Deus. Esqueça-se a escalada da montanha. A jornada começa agora.

Chega finalmente a hora de abandonar uma vida baseada em certezas e adentrar a escuridão, indo cada vez mais para o escuro¹⁰⁶. Numa jornada onde o cristão não possui chão, parâmetros, nem mesmo garantias de estar ou não com Deus. Este estágio, só se alcança humildemente, jogando para trás as supostas certezas obtidas anteriormente pelo intelecto e, rendendo-se a Deus, deixando que Ele o conduza, ainda que não se perceba para onde, pois se começa aqui, a aceitar a jornada espiritual de caminhar na escuridão¹⁰⁷.

7. A Nuvem como um contraponto à vida moderna

Esta escuridão, este não-saber, é, na visão de Kirvan, proveitoso, pois é uma reação ao mundo “moderno” e sua tradição espiritual, que tentou ensinar aos homens, que eles poderiam tudo prever e controlar¹⁰⁸. Merton, semelhantemente, critica o homem e o mundo moderno. Diz ele, que o homem moderno quis controlar e manipular tudo. Assim, instrumentalizou tudo ao seu redor; pragmatizou tudo. O homem moderno, segundo Merton, fôra educado com uma visão burocrática e de negócios. Este é o extremo oposto de uma educação voltada para a contemplação. Antigamente, os homens viviam no campo, tinham trabalhos manuais e tudo que faziam era para suprir as verdadeiras necessidades da vida. O homem moderno, ao contrário, vive na cidade,

¹⁰⁵ Como escreve S. Gregório de Nissa: “Esta é na verdade uma montanha íngreme e é muito difícil ter acesso ao conhecimento de Deus (...)” (GRÉGORIE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*, Trad. Jean Danielou, s. j. Paris: Ed. du Cerf, 1955, p.79). E, mais adiante: “Ele [Moisés] começa por deixar a base da montanha e a se separar de todos aqueles que recuaram desde a subida e, em seguida, tendo alcançado as alturas, as orelhas percebem o som de trombetas, após o que, entra no santuário oculto e invisível do conhecimento de Deus. Mas mesmo lá, ele não estagna, indo para o tabernáculo, não feito com mãos de homem. Este é realmente, o último estágio que a alma atinge, após ter subido tais alturas (...)” (GRÉGORIE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*, Trad. Jean Danielou, s. j. Paris: Editions du Cerf, 1955, p. 83).

¹⁰⁶ Tal como diz S. Gregório de Nissa: “Mas o que significa por outro lado, a entrada de Moisés na escuridão e a visão que ali, ele teve de Deus? Esta narrativa parece entrar em contradição com o início da teofania; pois era na luz, mas agora, é na escuridão que Deus aparece”. (GRÉGORIE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*, Trad. Jean Danielou, s. j. Paris: Editions du Cerf, 1955, p. 80-81).

¹⁰⁷ Cf. KIRVAN, John. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003, p.111.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 19.

trabalha artificial e mecanicamente, muitas vezes forjando produtos de que a própria vida não carece. O que significa, de certo modo, que o homem da antiguidade ou do campo, já vivia de alguma maneira, num estágio contemplativo, numa vida mais calma, suprindo somente as verdadeiras necessidades (ou seja, as necessidades mínimas), e, havia tempo para o ócio contemplativo, senão de Deus, ao menos da própria vida. Ao passo que o homem moderno vive ativamente, atordoado, ansioso com coisas de pouca importância, posto que são necessidades forjadas pela indústria ou algo assim. Tal homem, tem dificuldade no referente à vida contemplativa¹⁰⁹.

Hannah Arendt caminha na mesma direção de Merton ao mostrar que com o advento da modernidade e das descobertas científicas, a contemplação passou para um segundo plano. Não é mais preciso se ocupar da vida ativa para, depois de supridas as necessidades mínimas, dedicar-se ao modo de vida mais elevado que é a vida contemplativa e a busca pelo conhecimento. Ao invés disto, a busca moderna pelo conhecimento, não se caracteriza mais pela contemplação, observação e reflexão “passiva” do mundo, antes, se caracteriza pelas teorias que são postas para verificação nos laboratórios. A aquisição de conhecimento na modernidade se dá muito mais pela via ativa que pela via contemplativa; segue-se disto, que esta seja posta totalmente de lado em prol daquela, de um tal jeito sem precedentes em toda a história, pois agora, o conhecimento só é possível porque produzido pela ação. A vida ativa teria tomado o lugar que a vida contemplativa ocupava até então, e os homens passaram a desconfiar da contemplação e observação para confiar no fazer, por causa das “primeiras pesquisas ativas”¹¹⁰.

Ou ainda, como mostra Battista Mondin, ao citar o teólogo Marie-Dominique Chenu, quando este fala da passagem do trabalho manual ao industrial-moderno; diz Mondin: “ a passagem do utensílio à máquina dá lugar, ademais de uma intensificação quantitativa, a uma transformação qualitativa do trabalho do homem e consegue modificar a vida, não só dos indivíduos, mas da humanidade em seu conjunto...”¹¹¹”, compreendendo por trabalho, um fator que humaniza e faz evoluir a sociedade. Em outro momento, Mondin ainda cita Chenu. “Produzir, construir: essa é a atividade típica

¹⁰⁹ Cf. MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 186-187.

¹¹⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição Humana*, trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 302-303.

¹¹¹ MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979, p. 145; CHENU, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*, trad. it., *Per una teologia del lavoro*, Borla, Turim, 1964, p. 33.

do homem e ele pode levá-la a termo porque se relaciona com as capacidades do seu espírito, um espírito encarnado na matéria, que encontra a sua própria perfeição no uso dos seres materiais, ao passo que a contemplação é obra sobre-humana, desmesurada para a nossa alma corporal”¹¹². Mostrando com isto, que o trabalho tal como se apresenta ao homem, e mais precisamente, ao homem moderno, está contido na economia da salvação, ou seja, Deus, por meio do Verbo, encarna o homem com tudo que o constitui, salvando-o: seu trabalho, sua vida social, as questões políticas de sua época, bem como seu ser espiritual; mesmo que, a despeito deste ato salvífico de tudo que é matéria no homem, a contemplação seja ainda tida como o ápice da vida cristã¹¹³.

Ademais, outro comentarista que critica a visão de mundo criada pelo homem moderno e sua crença exacerbada na ciência, foca sua crítica na ciência da psicologia: Progoff diz que nos tempos modernos, o homem perdeu a noção de qual seja o sentido da vida e, por isto, muitos voltaram-se para a psicologia, almejando solucionar suas confusões e a falta de sentido. O comentarista se refere principalmente à primeira e segunda metade do século XX e à reviravolta dada por Freud acerca do conhecimento da psique humana. Para Progoff, Freud fez importantes avanços no referente ao conhecimento da psique humana, mas faltou-lhe um senso de algo mais, de espiritualidade. Tal senso, *A Nuvem do Não-Saber* seria capaz de outorgar a quem, interessadamente a lesse. O que ele está propondo, é uma leitura psico-analítica de *A Nuvem*, em que o leitor poderá dispor de meios para pensar sobre interioridade e formas de consciência. Muito embora não proponha que isto seja feito racionalmente, como algo que se possa racionalizar ou dispor em palavras; ao contrário, o que ele propõe é que se escutem os conselhos práticos de *A Nuvem* e os coloquem em prática, aprofundando-se desta forma, na compreensão de sua (da pessoa) profundidade psicológica¹¹⁴.

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

¹¹² MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979, p. 147; CHENU, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*, trad. it., *Per una teologia del lavoro*, Borla, Turim, 1964, p. 125-127.

¹¹³ MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979, p. 140, 147.

¹¹⁴ Cf. PROGOFF, Ira. *Introductory Comentary and Translation to The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Delta, 1957, p. 6.

Bateman, (vi) John W. Flesey¹¹⁵. A. Huxley, por exemplo, chega a afirmar, que um mundo onde não houvesse misticismo, seria um mundo cego e louco¹¹⁶. Progoff, por sua vez, é um comentarista que corrobora a visão de Johnston e de Bradley Holt, de que *A Nuvem do Não-Saber*, possui elementos da mística oriental, como por exemplo, o Zen Budismo. Thomas Merton chega até a equiparar a visão de ocidentais como Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio e São João da Cruz a filosofias orientais, como o Gita¹¹⁷.

Contudo, é notório que, exceto Johnston e Merton, os demais comentaristas que aproximam *A Nuvem* do budismo Zen, embora falem do amor em *A Nuvem*, não deixam claro que é este amor justamente, que, ao invés de aproximar, distancia a meditação zen da contemplação cristã. Em outras palavras: embora *A Nuvem* e o Zen aconselhem o silenciar dos sentidos, o aquietar da mente, é só em *A Nuvem*, que se fala de um impulso amoroso que une a alma a Deus. Isto quer dizer que o amor é que faz a diferença entre contemplação cristã e meditação zen. O que Progoff e Bradley Holt não deixaram claro.

Uma crítica que o próprio cartuxo faz por antecipação à psicologia, diz respeito aos falsos místicos, que pretendem afirmar ouvir vozes ou ter visões. Para o monge cartuxo, tais eventos se assemelham mais a uma disfunção da mente do que a uma experiência mística genuína. Reforçando esta possível relação entre falsa contemplação e neurose, Thomas Merton previne, mostrando, que a um desatento, a contemplação pode externamente se parecer muito com alguém que possua uma personalidade esquizoide; tal qual, alguém que, em afastamento esquizoide se recolhe na suposta contemplação: “ (...) o neurótico não pode aceitar a realidade como ela é. Portanto, retira-se para dentro de si mesmo e, se ainda vê as coisas, vê apenas o aspecto destas que suporta ver, e nenhum outro. Ou, pelo menos, tenta não ver nenhum outro”¹¹⁸.

Merton fala também que, quando a adoração degenera, isto é, quando o senso de espiritualidade de um indivíduo ou uma sociedade, degenera, as pessoas buscam estimulantes como álcool e drogas, a fim de se libertarem espiritualmente. O que ocorre, ao contrário, não é uma liberação espiritual e sim, uma sensação material, a princípio prazerosa, depois dolorosa e de consequências ruins para a pessoa e/ou a sociedade¹¹⁹. Contudo, o contemplativo estará sempre numa espécie de tensão com a sociedade. Ele

¹¹⁵ Cf. GALLACHER, J. Patrick. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1977, p. 12-13.

¹¹⁶ Cf. FARINA, R. Apresentação. In: BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. vi.

¹¹⁷ Cf. MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 47.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 41-42.

deseja a quietude da contemplação e precisa mediar este desejo com deveres que a sociedade espera dele. É a tensão dialética entre interior-exterior, ou, em outros termos, entre o eu e a sociedade. Neste sentido, usamos sociedade como sinônimo de instituição.

A contemplação, ao contrário disso, não é fuga da realidade, antes é a plena aceitação e avaliação sadia desta mesma realidade.¹²⁰ Outra advertência importante que faz Merton, é a diferenciação entre quietismo e contemplação. No quietismo o homem esvazia-se de tudo, tornando-se árido, ao passo que na contemplação genuína, o homem se esvazia para ser preenchido pelo amor de Deus¹²¹.

Muitas questões foram tangenciadas no final deste trabalho: (i) tensão dialética entre o indivíduo que deseja contemplar e a sociedade, (ii) contemplação e psicologia, (iii) mística e política, (iv) mística na modernidade ocidental, (v) mística comparada, (vi) antropologia mística, (vii) diferença entre contemplação cristã e zen budismo, o impulso de amor que une a alma a Deus, (viii) contemplação cristã mais próxima do sufismo do que do zen (embora os comentadores apontem para o zen), (ix) diferenças e semelhanças entre contemplação cristã e estoicismo, (x) contemplação cristã e vedanta.

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

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

Esperamos, num futuro próximo, prosseguir e aprofundar estes itens ou que, alguém o prossiga, como que movido, humildemente, por um impulso cego de amor, em direção ao Desconhecido; que pode, como esperamos ter mostrado, ser em certa medida e tangencialmente, racionalizável e filosoficamente investigável.

¹²⁰Cf. MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*, trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007, p. 160.

¹²¹ *Ibid.*, p. 146.

Referências

- ANÔNIMO DO SÉCULO XIV. *A Nuvem do Não-Saber*, Trad. D. Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Petrópolis: Ed. vozes, 2008.
- AGOSTINHO. *A Graça I*. 3 ed. São Paulo: Ed. Paulus, v. 1, 2007.
- _____. *Confissões*. 11 ed. Porto: Ed. Livraria Apostolado Imprensa, sem data.
- _____. *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 4,6:PL 35, 2008.
- ARENDT, H. *A condição Humana*, trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BERNARD, C. A. *Teologia Mística*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.
- BEZERRA, C. C. *Dionísio, Pseudo-Areopagita, Mística e Neoplatonismo*. São Paulo: Ed. Paulus, 2009.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida, Revista e corrigida. 76 ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1993.
- BORRIELLO, L. e outros. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003.
- BUTCHER, C. A. *Introducing in The Cloud of Unknowing*. Boston: Ed. Shambhala Publications, 2009.
- CHADAN, J. *Misticismo e apofaticidade em “A Nuvem do Não-Saber” de um escritor anônimo do século XIV*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2017.
- _____. *Santo Agostinho e um escritor anônimo do século XIV: sobre os sentidos corpóreos*. *Contemplação - Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II*, v. 8, p. 88-91, 2014. In : <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/issue/view/8>.
- CHENU, M. D. *Pour une théologie du travail*, trad. it., *Per una teologia del lavoro*, Borla, Turim, 1964.
- CLEMENT D’ ALEXANDRIE. *Quel Riche Sera Sauvé?* Trad. Patryck Descourtieux. Paris: Editions du Cerf, 2011.
- COLLEDGE, E.; WALSH, J. Introduction. In: Guige II. *Lettre sur La Vie Contemplative*. Paris: Editions du Cerf, 2001.
- CURRAN, T. *An Introduction to The Cloud of Unknowing*. Ireland: Carmelite Centre of Spirituality, 1978, v. 4.
- DANIELOU, J. *Platonisme et Theologie Mystique*. Paris: Ed. Mouton, 1944.
- S. J., Henri de Lubac. *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l’Écriture*. Première Partie, t. I et II coll. Paris: Aubier, 1959.
- DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- _____. *Teologia mística, mediaevalia, textos e estudos*. Porto: Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1996.
- FARRINGTON, T. *Foreword in The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. HarperOne, 2004.
- FRAILE, G, O. P. *Historia de la Fiosofía* 5 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. 1, 1997.
- FROMM, E. *Ter ou Ser?*. 2 ed. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1980.
- GALLACHER, P J. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1997.
- GRÉGORIE DE NYSSE. *La Vie de Moïse*. Trad Jean Danilou, s. j. Paris: Editions du Cerf, 1955.

- GREGÓIRE LE GRAND. *Homélie sur l'évangile*. Text latin, int., trad. et notes Raymond Étaix et Georges Blanc. Paris: Editions du Cerf, 2008.
- GREGÓRIO MAGNO. *Homiliae in evangelia*, PL 76, 1191.
- GUIGE II. *A Scala Clastralium*, PL 184, 475-484.
- GUIGO II. *A Scala Claustralium*, Trad. Dom Timóteo A. Atanásio, O.S.B. Bahia: Ed. Subiaco, sem data.
- HOLT, B. *The Wisdow of The Cloud of Unknowing*. England: Ed. Lion, 1999.
- HUISMAN, D. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2001.
- HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2010.
- JOHNSTON, W. *Introducing in: The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Element, 1996.
- KIRVAN, J. *There is a God, There is no God*. United States of America: Sorin Books, 2003.
- LE GOFF, J. *Os Intelectuais Na Idade Média*, Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- LENZENWEGER, J et. al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- MERTON, T. *A Experiência Interior*. Trad. Luiz Gonzaga de Carvalho Neto. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.
- MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 1979.
- NASCIMENTO, C. A. R. *Um Mestre no Ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Ed. Paulus, 2011.
- ORIGÈNE. *Homélie Sur S. Luc*. In: Sources Chrétiennes, Trad. Henri Crouzel, s. j., François Fournier, s.j., Pierre Périchon, s.j., tomo. 87. Paris: Editions du Cerf, 1962.
- PROGOFF, I. *Introductory, Comentary and Translation to The Cloud of Unknowing*. New York: Ed. Delta, 1957.
- SÃO BRUNO. *Carta de São Bruno a seu Amigo Raul*, sem editora, sem data.
- _____. *Carta de São Bruno aos Monges da Cartuxa*, sem editora, sem data.
- STRAYER, J. R. *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, v. 2, 1983.
- _____. *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Sons, v. 9, 1987.
- THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique*, I, q. 1, a. 10 ad I, Paris: Editions du Cerf, 1984.
- _____. *Suma Teológica*. 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003
- UNDERHILL, E. *Introduction in The Cloud of Unknowing*. London: Dover Publications, 2003.
- VAZ, H. C. L. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Ed Loyola, 2000.
- VILLER, M. et al. *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1953.
- WOLTERS, C. *Introduction in The Cloud of Unknowing and Others Work*. London: Ed. Peguin Classics, 1978.