

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**LETÍCIA GONÇALVES ALFEU DE ALMEIDA**

**PARA FALAR COM DEUS:  
Jean Gerson e o ensino da contemplação aos simples  
(França, séculos XIV e XV)**

**FRANCA  
2018**

**LETÍCIA GONÇALVES ALFEU DE ALMEIDA**

**PARA FALAR COM DEUS:**

**Jean Gerson e o ensino da contemplação aos simples**

**(França, séculos XIV e XV)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *campus* de Franca, como pré-requisito para a obtenção do Título de Doutor em História. Área de Concentração: História e Cultura.

**Orientador:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Susani Silveira Lemos França

**FRANCA  
2018**

Almeida, Leticia Gonçalves Alfeu de.

Para falar com Deus : Jean Gerson e o ensino da contemplação aos simples (França, séculos XIV e XV) / Leticia Gonçalves Alfeu de Almeida. – Franca : [s.n.], 2018.

381 f.

Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientadora: Susani Silveira Lemos França

1. Teologia -- História -- Idade Média, 600-1500. 2. Literatura devocional. 3. Contemplação. I. Título.

CDD –273.6

**LETÍCIA GONÇALVES ALFEU DE ALMEIDA**

**PARA FALAR COM DEUS:  
Jean Gerson e o ensino da contemplação aos simples  
(França, séculos XIV e XV)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *campus* de Franca, como pré-requisito para a obtenção do título de Doutor em História.

**Área de Concentração:** História e Cultura

**Linha de Pesquisa:** História e Cultura Social

**Banca examinadora:**

*Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Susani Silveira Lemos França (presidente)*

*Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/ campus Franca)*

*Prof. Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho*

*Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)*

*Prof. Dr. José Carlos Estêvão*

*Universidade de São Paulo (USP)*

*Prof. Dr. Leandro Alves Teodoro*

*Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/ campus Franca)*

*Prof. Dr. Ricardo Alexandre Ferreira*

*Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/ campus Franca)*

Franca, 27 de abril de 2018.

*Para meu marido,  
Cleiton*

## AGRADECIMENTOS

A concretização desta pesquisa foi possível graças a uma série de condições e contribuições, a começar pela estrutura proporcionada pela Universidade Estadual Paulista desde meu ingresso em 2006, e em especial ao imprescindível suporte financeiro concedido pela Capes e pelo CNPq.

Aos envolvidos diretamente nesse processo, comunico primeiramente minha profunda gratidão à orientadora deste trabalho, Susani Silveira Lemos França, pelo seu exemplo de dedicação, seriedade e amor ao ofício. A ela devo todo o meu amadurecimento ao longo de uma década, da graduação ao doutorado, e sou também grata por propiciar, ao lado do professor Jean Marcel C. França, um ambiente tão estimulante e fértil de produção e troca de conhecimento, a mim e a meus colegas, sem o qual jamais teria alcançado algum êxito em minhas pesquisas. Também deixo aqui meus agradecimentos aos professores que participaram dos exames de Qualificação e Defesa, José Carlos Estêvão, Gabriel de Carvalho G. Castanho, Leandro A. Teodoro e Ricardo A. Ferreira, pela prontidão e generosidade em contribuir com sugestões e apontamentos tão valiosos. Aos colegas Rafael Gonçalves, Danielle Mércuri, Thiago Alvarado, Clara Braz, Rodolfo Cruz, Waslan Araújo, Fernando Santos, agradeço toda a atenção, seja nos seminários de tese, nos encontros em eventos ou em demais conversas enriquecedoras, e que fizeram deste trabalho o resultado de um esforço conjunto.

Dedico um agradecimento especial a alguns colegas e amigos. À amiga Simone Ferreira Gomes de Almeida, que com todo cuidado revisou este trabalho, obrigada por toda a atenção acolhedora, pelos momentos aprazíveis em que me inspirou com seu raciocínio perspicaz, ampliando meus caminhos na pesquisa e minha forma de ver o mundo. Ao Leandro Alves Teodoro, sou grata por toda a atenção e auxílio desde meus primeiros passos no mestrado. Também agradeço à Michelle Souza e Silva que, com sua solicitude habitual, foi uma presença marcante nesta trajetória. Declaro ainda todo o meu carinho a outras preciosas amizades, sempre próximas mesmo à distância, Mariane Nishi, Camila Savegnago, Letícia Begalli, Suryah Silva, Rodrigo Pedroso, Flávio, Cairo Silva, Liara Paulino.

Aos meus pais, Ana Maria e Ramiro, agradeço por me confortarem emocionalmente com a alegria e o bom humor característicos e me inspirarem com seus exemplos de perseverança, trabalho e honestidade; em uma palavra, pela vida que dedicaram totalmente a nós. À minha irmã, Laísa, agradeço todo o companheirismo, amizade e admiração sincera que me dedicou em todos os momentos e que para sempre desejarei retribuir de alguma forma.

Também agradeço aos meus queridos sogros, Raquel e João, pelo carinho e cuidado com que preencheram de algum modo a distância de minha família, e também às queridas Mariângela e Maria Vitória Aguiila. Não posso deixar de expressar também meu agradecimento aos demais familiares que me incentivaram em meus estudos, Sibélia, Claudinei, Noême, e principalmente a meus tios Erivaldo e Noramir, que não puderam acompanhar-me até aqui.

Por fim, e tão importante, a meu marido e amigo, Cleiton Aguiila, pessoa a quem dedico este trabalho e que confere sentido a tudo o que faço. Agradeço pelo carinho e incentivo diários, pela paciência infinita, pela preocupação em acompanhar meus progressos e dificuldades, cobrando-me disciplina, em suma, pelos esforços incansáveis em me auxiliar e fortalecer.

ALMEIDA, Letícia Gonçalves Alfeu de. *Para falar com Deus: Jean Gerson e o ensino da contemplação aos simples* (França, séculos XIV e XV). 2018. (381 f.) (Doutorado em História – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2018).

## RESUMO

No início do século XV, o chanceler da Universidade de Paris, Jean Gerson (1363-1429), tomava a iniciativa de escrever textos religiosos em francês, destinando-os àqueles que não eram iniciados no latim e não possuíam formação teológica – os “simples” como ele os designava. Nos tratados *La Montaigne de Contemplation* e *La Mendicité Spirituelle*, o teólogo arriscou tratar do estágio mais elevado da experiência espiritual cristã: a possibilidade de contato direto entre o devoto e Deus na vida temporal, a “contemplação”. Com isso, alargava para o mundo dos iletrados um assunto antes restrito ao dos monges, teólogos e dos letrados que dispunham de acesso à escrita latina – que até então encerrava o saber sobre aquele modo excepcional de relação com o divino. A proposição não nova, mas reformulada em um contexto de ampliação das práticas devotas e de redefinição dos saberes, com a concorrência das universidades, é o alvo desta pesquisa. Com foco nesse modelo de devoção proposto pelo teólogo francês, o trabalho examinará o papel de tais ensinamentos num momento em que, nas regiões urbanas do reino da França, as práticas devocionais apresentavam uma grande vitalidade, com interesse cada vez maior pelas formas de aproximação pessoal com Deus. Trata-se de interrogar que tipo de condutas e práticas Jean Gerson almejava para os homens e mulheres comuns do reino, e em que medida foi possível destinar-lhes, naquela altura, um modelo e um método de devoção contemplativa, isto é, fundados na meditação, no silêncio e no recolhimento.

**Palavras-chave:** Jean Gerson – práticas devocionais – saber universitário – teologia medieval



ALMEIDA, Letícia Gonçalves Alfeu de. *To talk to God: Jean Gerson's teaching of contemplation to the unlearned* (France, fourteenth and fifteenth centuries). 2018. (381 f.) (Ph.D. in History) – Faculty of Human and Social Sciences, São Paulo State University, Franca, 2018.

## ABSTRACT

In the early fifteenth century, the chancellor of the University of Paris, Jean Gerson (1363-1429), took the initiative to write religious texts in French language, targeting those who were not initiated in Latin and had no theological training – the “simple people”, as he appointed them. In the treatises *La Montaigne de Contemplation* and *La Mendicité Spirituelle*, the theologian ventured to deal with the highest stage of Christian spiritual experience: the possibility of direct contact between the devotee and God in temporal life, the “contemplation”. In this way he extended to the world of the illiterate a subject previously restricted to the monks, theologians, and scholars who had access to the Latin writing, which had hitherto kept the knowledge of that exceptional mode of relation to the divine. The proposition, although not new, but reformulated in a context of expanding devotional practices and redefining knowledge with the participation of universities, is the aim of this research. Focusing on this model of devotion proposed by the French theologian, the thesis will examine the role of such teachings at a time when, in the urban regions of the kingdom of France, devotional practices presented great vitality, with increasing interest in the forms of personal rapprochement with God. It is a matter of questioning what kind of conduct and practice Jean Gerson sought for the common men and women of the kingdom, and to what extent it was possible at that time to assign to them a model and a method of contemplative devotion, that is to say, founded on meditation, silence and withdrawing.

**Keywords:** Jean Gerson – devotional practices – university knowledge – medieval theology

ALMEIDA, Letícia Gonçalves Alfeu de. *Pour parler à Dieu: Jean Gerson et l'enseignement de la contemplation aux simples gens* (France, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles). 2018. (381 f.) (Doctorat en Histoire – Faculté de Sciences Humaines et Sociales, Université de l'État de São Paulo “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2018).

## RÉSUMÉ

Au début du XV<sup>e</sup> siècle, le chancelier de l'Université de Paris, Jean Gerson (1363-1429), a pris l'initiative d'écrire des textes religieux en langue française, en les adressant à ceux non initiés en latin et sans aucune formation théologique – les “simples gens”, comme il les a nommés. Dans les traités *La Montaigne de Contemplation* et *La Mendicité Spirituelle*, le théologien risqua de traiter du niveau le plus haut de l'expérience spirituelle chrétienne, c'est-à-dire, la possibilité d'un contact direct entre le dévot et Dieu dans la vie temporelle, la “contemplation”. Ainsi, il élargissait aux illettrés un sujet auparavant restreint au monde des moines, des théologiens et d'autres savants qui avaient l'accès à l'écriture latine – que jusque-là circonscrivait le savoir sur cette relation exceptionnelle avec le divin. La proposition pas nouvelle, mais retravaillée dans un contexte d'expansion des pratiques dévotionnelles et de redéfinition des connaissances, avec le concours des universités, est la cible de cette recherche. Mise au point ce modèle de dévotion proposé par le théologien français, le travail examinera le rôle de ces enseignements à un moment où, dans les régions urbaines du royaume de France, les pratiques de dévotion atteignaient une grande vitalité, avec un intérêt croissant sur les modalités de relation personnelle avec Dieu. Il s'agit de remettre en question le genre de comportements et pratiques que Jean Gerson aspirait aux hommes et aux femmes ordinaires du royaume, et dans quelle mesure il a été possible de leur transmettre, à ce moment-là, un modèle et une méthode de dévotion contemplative, fondés sur la méditation, le silence et l'introspection.

**Mots-clés:** Jean Gerson – pratiques dévotionnelles – savoir universitaire – théologie médiévale

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>CAPÍTULO I – PENSAR EM DEUS E MUDAR OS HOMENS</b> .....	22
<i>Contemplar: refúgio para si e remédio para o tempo</i> .....	24
<i>Rever os grandes para encontrar rumos</i> .....	33
<i>A busca de Deus pelas vias do afeto</i> .....	41
<i>A teologia mística para edificar novos sábios</i> .....	51
<i>Dos que devem falar e dos que podem sentir</i> .....	59
<i>Uma missão para a Universidade de Paris</i> .....	71
<b>CAPÍTULO II – ENCORAJAR OS SIMPLES E INIBIR OS SOBERBOS</b> .....	78
<i>Dos simples e da simplicidade</i> .....	78
<i>Às mulheres e aos simples, ensinamentos elevados</i> .....	91
<i>Uma devoção suspeita</i> .....	105
<i>Desvios em nome de Deus</i> .....	120
<i>Contendas pela verdade</i> .....	131
<i>Indícios da revelação verdadeira</i> .....	141
<b>CAPÍTULO III – DAR AOS SIMPLES O QUE LHES É DEVIDO: A CONTEMPLAÇÃO</b> .....	158
<i>De virtude em virtude</i> .....	158
<i>Para dentro de si: momentos e lugares ideais</i> .....	171
<i>O domínio dos pensamentos</i> .....	187
<i>Meditar sobre a Paixão e deixar-se tocar pelo divino</i> .....	197
<i>Exercitar a memória e a prática das virtudes</i> .....	210
<i>Uma forma humilde de devoção</i> .....	219
<b>CONCLUSÃO</b> .....	235

<b>IMAGENS</b> .....	263
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	240
<b>A MONTANHA DE CONTEMPLAÇÃO</b> .....	267
<b>REPRODUÇÃO DO MANUSCRITO <i>FRANÇAIS 990</i></b> .....	308

## INTRODUÇÃO

No célebre *Le Trésor de la Cité des Dames* ou *Le Livre des Trois Vertus* (1405), livro que alcançou certa fortuna nos diversos reinos europeus quatrocentistas,<sup>1</sup> Cristina de Pisano (1364-1430) ensinava a conduta virtuosa conveniente às mulheres do século XIV, destacando os males do orgulho que considerava contaminar muitas delas, e que se manifestavam na extravagância no vestir e no comer, no empenho em ostentar a riqueza e exhibir-se como superiores umas às outras até mesmo nas missas e procissões. Para ela, esse comportamento corriqueiro entre muitas damas do reino da França, pertencentes aos mais variados ofícios e estados sociais, em especial as da corte, afastavam-nas de preocupações mais urgentes e salutares, como agradar a Deus. Pelo amor às pompas terrenas, elas abandonavam o amor à virtude.<sup>2</sup> Outros pregadores contemporâneos da letrada também insistiram na crítica ao orgulho associado aos comportamentos das mulheres e dos homens, sobretudo no âmbito público, relacionado à honra e à riqueza.<sup>3</sup> Alguns deles, em suas prédicas ou tratados moralizantes, assinalaram, entretanto, um outro aspecto deste pecado em particular, latente entre as damas, que não era o da vaidade exterior, como apontava Cristina: tratava-se, ao contrário, da presunção interior e espiritual em busca de uma proximidade audaciosa com o sagrado.

Tal propensão foi apontada, por exemplo, pelo ilustre pregador valenciano Vicente Ferrer (1350?-1419), figura importante não apenas no âmbito regional valenciano, mas de outros reinos cristãos e principalmente no reino da França, por ele percorrido em pregação e apoio ao papado de Avignon.<sup>4</sup> Para além do combate aos erros carnavais dos cristãos, Ferrer destacava as “tentações espirituais” que percebia como frequentes no seu tempo e julgava perturbadoras na relação dos homens com Deus.<sup>5</sup> Para ele, como para outros predicadores

---

<sup>1</sup> Livro dedicado a Margarida de Borgonha, filha do duque João I. Deste texto, contam-se vinte e uma cópias; a maior parte dos manuscritos existentes esteve ligada ao círculo de Margarida e suas cinco irmãs que, tendo se casado com figuras do universo político de outras regiões, disseminaram este escrito para outros cantos da Europa. Este texto, no entanto, não obteve o sucesso do predecessor *Le livre de la Cité des Dames*. DUFRESNE, Laura Rinaldi. “Christine De Pizan’s ‘Treasure of the City of Ladies’: A Study of Dress and Social Hierarchy.” *Woman's Art Journal*, vol. 16, no. 2, 1995, pp. 29–34. Disponível em [www.jstor.org/stable/1358572](http://www.jstor.org/stable/1358572), p. 30.

<sup>2</sup> PIZAN, Christine. *The Treasure of the City of Ladies or The Book of the Three Virtues*. Trad. Sarah Lawson. London: Penguin Books, 2003.

<sup>3</sup> TAYLOR, Larissa. *Soldiers of Christ: preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 160-161.

<sup>4</sup> DAILEADER, Philip. *Saint Vincent Ferrer, his world and life*. Religion and society in late medieval Europe. New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 28.

<sup>5</sup> TRAITÉ DE la vie spirituelle par S. Vincent Ferrier de l'ordre des frères-prêcheurs avec des commentaires sur chaque chapitre par la Vén. Mère Julienne Morell, religieuse du même ordre. Poitiers: Henri Oudin, 1866, p. 369.

coetâneos, não se tratava de repreender somente as condutas sociais, as relações dos cristãos entre si, mas também de ordenar o diálogo interior de cada um com o sagrado; questão que, como veremos, se mostrava muito contundente nos séculos XIV e XV. O futuro santo, em seu *Tractatus de vita spirituali*,<sup>6</sup> refere-se a certas pessoas devotas que ultrapassavam os limites da relação filial e humilde com o sagrado, em comportamentos que “o demônio se esforça para semear, nestes tempos, no coração de alguns”. Segundo este pregador e letrado, para evitar as tais tentações espirituais, não se pode “desejar alcançar, pela oração, pela contemplação, ou por outras obras de perfeição, revelações ou sentimentos que estejam além da natureza e do estado ordinário dos que amam a Deus e lhe dirigem uma crença filial”, uma vez que “esses desejos têm sempre sua raiz e fundamento em um pensamento de orgulho e presunção”.<sup>7</sup>

Tais desejos de intimidade afetuosa com Deus apoiavam-se na crença em que a divindade poderia ser buscada dentro de cada um, na alma e na memória, a partir do elo amoroso entre criatura e criador, noção que remontava a Agostinho e outros pensadores cristãos.<sup>8</sup> As narrativas bíblicas de Paulo, Moisés e do *Cântico dos Cânticos* ajudaram a divulgar a possibilidade de acessar Deus momentaneamente, de forma excepcional, pelo êxtase, em que a alma deixaria a temporalidade e experimentaria uma amostra da eternidade; dádiva conferida neste mundo aos santos e eleitos. Sobre este estado espiritual sublime, dissertaram autoridades como Dionísio Areopagita, que o definiram como “teologia mística” ou contemplação – noções cultivadas no âmbito da vida monástica ao longo de séculos.<sup>9</sup> No século XIV, no entanto, o crescente número de santos que passaram a surgir entre os laicos, a partir do modelo precedente de São Francisco, veio a impulsionar a ampliação do interesse dos cristãos por modalidades mais imediatas e incomuns de acesso a Deus, para além da devoção “ordinária”, segundo as palavras de Ferrer.<sup>10</sup> O voltar-se para Deus, todavia, não poderia ser sem a observância de determinados parâmetros morais e do princípio de separação irremediável entre o homem e a divindade, o mundo e a eternidade.

<sup>6</sup> Todos os excertos da documentação primária apresentados neste trabalho foram por nós traduzidos.

<sup>7</sup> “[...] *c’est de ne point désirer arriver par la prière, la contemplation, ou par d’autres oeuvres de perfection, à avoir de révélation ou des sentiments qui soient au-dessus de la nature et de l’état ordinaire de ceux qui aiment Dieu et le craignent d’une crainte filiale. Car ces désirs ont toujours leur racine et leur fondement dans une pensée d’orgueil et de présomption.*” *TRAITÉ DE la vie spirituelle par S. Vincent Ferrier*, op. cit., p. 370-371.

<sup>8</sup> VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>9</sup> LOUTH, Andrew. *The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denis*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 154, passim.

<sup>10</sup> VAUCHEZ, Andre. *Saints, prophètes et visionnaires*. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age. Paris: Albin Michel, 1999.

Essa fronteira foi por vezes ameaçada no século XIV, especialmente no território da França aqui em análise. Alguns letrados religiosos ou laicos, como a beguina condenada como herege, Margarida Porete (1250-1310),<sup>11</sup> arriscaram-se a descrever as experiências de união com a divindade, valendo-se de uma linguagem ambígua, que muitas vezes parecia suspender aquela separação ontológica, em proveito de uma união essencial, em que a substância da alma, longe de permanecer finita, tornava-se divina e eterna. Informados sobre as práticas correntes naqueles territórios, clérigos de várias partes mostraram-se inquietos com os sinais do orgulho encobertos nessas manifestações de devoção. Não muito longe dali, o pároco flamengo Jan Van Ruysbroeck (1293-1381), por exemplo, reprovava os diversos grupos devotos laicos que se disseminavam desde Bruxelas até a França, chamados genericamente de “beguinas” e “begardos”, e taxava-os de homens “insensatos e cegos, que erram e se precipitam no abismo da danação. Eles pensam carregar [o Espírito Santo] sobre toda a natureza/ E em seu orgulho, pensam que se igualam a Deus/ Eles tratam o criador como a criatura [...]”.<sup>12</sup>

Vicente Ferrer, assim como Jan Von Ruysbroeck, condenava precisamente o “desejo”, isto é, a diligência e insistência de alguns fiéis em procurar experiências ditas “extraordinárias” de contato com Deus, como visões e revelações. Qualificava-os de presunçosos, porque eram movidos pelo erro de se acreditarem dignos de tal graça, contrariando, assim, o princípio de que tais dons eram dados livremente por Deus. O pregador valenciano provavelmente tinha em mente os relatos de casos célebres, como o da futura santa Catarina de Siena (1347-1380), mulher laica que usava suas visões como pretexto para aconselhar autoridades, como reis e papas, sobre as ações que estes deveriam tomar, tendo em vista o destino da Cristandade, então centrada em Avignon.<sup>13</sup> Os escritos sobre as experiências dessa mulher, apesar da preocupação de amparar-se em virtudes como a humildade, descreviam uma relação privilegiada e de grande familiaridade com Cristo, muito diferente do que recomendaria Ferrer. Aos quinze anos, por exemplo, contou que deixou a cidade para esconder-se em uma caverna onde ninguém pudesse vê-la ou ouvi-la e, “rezando, sentiu que se erguia do solo e pairava no ar, e então lhe apareceu a Virgem Maria com seu filho nos braços; dando à jovem um anel, ele a tomou como sua esposa e, de súbito,

<sup>11</sup> Também conhecida como Marie de Valenciennes, viveu no lado francês da província de Hainaut, foi condenada pelo seu livro *Miroir des simples âmes anéanties*, em 1310, pelo bispo de Cambrai. LERNER, Robert E. *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007 (1972), p. 73.

<sup>12</sup> “quelques hommes insensés et aveugles errent, et vont se précipiter dans les abîmes de la damnation. Ils pensent l'y emporter sur toute la nature; et, dans leur fol orgueil, qui les égale à Dieu, ils font le créateur comme la créature [...]” RUSBROCH, D. Jean. *De la vraie contemplation*. Paris: R. Chamonal, 1912, p. 106.

<sup>13</sup> O Cisma que dividiria a Igreja entre o papa de Avignon e o de Roma inicia-se após sua morte, em 1378.

desapareceu”.<sup>14</sup> Relatos semelhantes de contatos com o sagrado, julgados “extraordinários” pelos contemporâneos, intensificavam-se no reino da França e em outras regiões, principalmente a partir da segunda metade do século XIV, como veremos mais detalhadamente no segundo capítulo deste estudo. Por parte de mulheres foram vários, e não se restringiram aos casos notórios como os de Catarina ou de Joana D’Arc (1412-1431). Com frequência ultrapassavam o simples caráter metafórico da descrição de estados espirituais mais elevados, ganhando contornos literais e efeitos perigosamente corporais, como milagres e estigmas.

Em 1400, ao mesmo tempo em que Ferrer conduzia sua pregação itinerante, Jean Gerson (1363-1429)<sup>15</sup>, teólogo e chanceler da Universidade de Paris entre os anos de 1395 a 1429, consciente dos mesmos problemas devocionais que apontava Ferrer, iniciava a escrita de tratados sobre o tema da “contemplação” em língua vernácula, com o argumento de destiná-lo aos “simples”, os ignorantes e sem instrução religiosa. Conferia atenção especial às mulheres, mas manifestava o intuito de franquear o caminho da perfeição a todos os cristãos, de qualquer estado social. Escolheu, para tal, a língua vernácula, cujo uso para tratar daquele tema, embora não fosse uma novidade, dado que se avolumava principalmente fora dos ambientes letrados clericais e religiosos, ainda não havia sido experimentado por um teólogo, menos ainda por uma figura tão proeminente e de tão grande autoridade dentro da Igreja. O chanceler apresentava aos simples a via da contemplação como a forma mais nobre de vida cristã, num momento em que os laicos, sobretudo nas regiões urbanas do reino da França, buscavam formas alternativas e mais profundas de devoção, para além do quadro pastoral, seja nas confrarias ou em outros tipos de comunidades devotas, como as beguinarias – comunidades com frequência inspiradas pelos modelos monásticos de oração e recolhimento. Diante dessa busca devocional acentuada entre os laicos nas cidades, com o surgimento de novas comunidades, emergia na virada do século XIV ao XV o debate sobre em que medida a vida de perfeição poderia ser acessível a todos os cristãos e não apenas aos religiosos. Gerson,

---

<sup>14</sup> “[...] *and praying thus she felt herself raised somewhat from the ground into the air, and presently there appeared to her the Virgin Mary with her son in her arms, and giving the young girl a ring he took her as his spouse and then suddenly disappeared* [...]”. Catarina de Siena apud PETROFF, Elizabeth Alvilda (ed.) *Medieval women’s visionary literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 238.

<sup>15</sup> Jean Gerson é o nome toponímico de “Jean Charlier”, nascido no povoado de Gerson, a nordeste de Paris, nas proximidades de Reims. A respeito dos nomes próprios que aparecem ao longo desta tese, ao invés de “João Gerson”, optamos por preservar a grafia francesa, “Jean Gerson”, que, não se restringindo ao território da França, é a forma mais usada nos estudos historiográficos e, portanto, mais facilmente reconhecível. Com exceção de Jean Gerson, os demais primeiros nomes estrangeiros foram aportuguesados, como Ermínia de Reims, Margarida Porete, Cristina de Pisano, Nicolau de Clamanges, Pedro D’Ailly, bem como as referências aos pensadores cristãos e personagens mais célebres, como Agostinho, Dionísio, Bernardo de Claraval, Hugo de São Vítor, Joana D’Arc.



como veremos, em debates com outros teólogos, virá a desfazer a associação obrigatória entre a perfeição, a vida propriamente “religiosa” e os votos religiosos.

Considerando esse debate sobre os limites e condições da relação devocional com o sagrado para os homens e mulheres dos séculos XIV e XV, o presente trabalho interroga sobre o tratamento clerical da devoção laica nesse período, a partir dos ensinamentos de Jean Gerson sobre o tema da contemplação e de seu projeto de transpor ao mundo dos “simples” certos modelos e práticas da perfeição cristã particularmente associados a uma relação mais interiorizada, direta e pessoal com Deus. Interessa responder como e por que foi possível, naquele momento, a um teólogo responsável por resguardar a ortodoxia e a integridade da fé, ensinar uma modalidade de devoção interiorizada e introspectiva para as pessoas comuns, pouco familiarizadas com a devoção contemplativa e suas técnicas, justamente num momento em que se aprofundava a desconfiança e a rejeição clerical dos excessos devocionais de alguns grupos de fiéis. Tendo em conta tal aparente novidade, este trabalho se propõe examinar de que modo o ensino, outrora restrito, de uma forma de devoção, a contemplação, foi tratado pelos clérigos. Cabe avaliar como esta foi apresentada por Jean Gerson aos simples se diferenciava das práticas que culminavam nos êxtases, visões e arrebatamentos descritos por muitas mulheres, já que muitas delas alegavam justamente conduzirem-se pelo caminho da mesma “contemplação” de que falava o teólogo. Mais precisamente, faz-se necessário apurar o que fazia da contemplação de Gerson mais adequada aos simples do que as formas de acesso a Deus encontradas por certas mulheres julgadas suspeitas. Em que medida seria virtuoso ou legítimo buscar se aproximar de Deus; como essa aproximação poderia conduzir-se sem o risco do orgulho, e até onde era permitido chegar nessa busca pessoal, são outras perguntas que conduzem a investigação.

Com base nesses questionamentos, este trabalho pretende levar a cabo uma exegese da obra deste pensador; uma exegese que não incide, entretanto, sobre as diversas questões teológicas de sua complexa obra, mas desdobra um eixo específico desta: os ensinamentos sobre a contemplação para os simples e os argumentos em favor dessa missão edificante. Para tanto, a estrutura da tese foi pensada a partir de três interrogações: como Gerson se volta para o estudo da teologia mística, que conduz o capítulo primeiro; por que e para quem ele se dirige, enfoque do capítulo segundo e, por fim, como praticá-la e como se define essa modalidade devocional especificamente para os simples, eixo do capítulo terceiro. Tomamos como ponto de partida as incursões de Jean Gerson no estudo da contemplação, sua releitura teórica dos textos de Dionísio Areopagita sobre a “teologia mística”, bem como das autoridades posteriores responsáveis por sintetizar esse conhecimento. Desta maneira, o

capítulo inicial propõe uma abordagem da inserção das proposições de Jean Gerson sobre o tema no âmbito do reino, da Universidade de Paris e, em seguida, em relação ao saber latino de longa data a ser traduzido para a língua vernácula e trazido para o cotidiano dos simples. Avançando na proposta central do trabalho de avaliar a condução clerical da devoção laica francesa, o segundo capítulo, por sua vez, passa especificamente à análise dos procedimentos de ordem estritamente pastoral que motivaram Gerson a se debruçar sobre o tema da teologia mística e da contemplação. O capítulo indaga, primeiramente, os sentidos da “simplicidade” para este teólogo, partilhados ou questionados no seu tempo; quais eram suas referências concretas da “gente simples” e os principais atributos que julgava habilitá-los para a vida contemplativa. Para entender os seus alvos, espaço significativo será concedido ao seu diagnóstico – e eventuais censuras – sobre a devoção geral dos leigos no período em que compôs seus textos para os simples, elencando não apenas as qualidades destes últimos, mas também as práticas e comportamentos considerados inapropriados e que deviam ser combatidos.

O capítulo final da tese, por sua vez, volta-se para a maneira como o conhecimento de Gerson sobre a teologia mística foi traduzido e sintetizado para os simples nos textos *La Montaigne de Contemplation* e *La Mendicité Spirituelle*, tendo em vista a realização prática dessa modalidade devocional. Os textos vernáculos sobre a contemplação serão analisados especificamente do ponto de vista das ações que eles incentivavam, procurando destacar que exercícios estavam embutidos neles e como esses pretendiam fundamentar um determinado tipo de devoção. Trata-se de pensar como foi possível a Gerson formular um método de devoção interior, focado nas ideias de recolhimento, na meditação, no silêncio e na solidão, especificamente para os simples em seu cotidiano, e que assegurassem uma prática devocional virtuosa. Como conciliar a introspecção meditativa ao cotidiano dos simples, presos às preocupações e atividades terrenas; a dimensão interior e a exterior da devoção; a oração reservada e as práticas sacramentais ou rituais na comunidade de fiéis? O capítulo aborda, em suma, as técnicas de recolhimento e oração formuladas por Gerson e que ambicionavam guiar o cristão simples em sua devoção privada e pessoal, o conjunto de ações que constituíam uma disciplina específica, sem deixar de apontar os principais modelos de virtude a serem conhecidos e imitados pelos fiéis.

Vale, contudo, esclarecer de saída que o trabalho de si sobre si, conduzido por uma técnica e por códigos sociais não aparecerá em oposição a uma suposta interioridade autêntica

ou sincera, em que a expressão exterior é considerada mera simulação.<sup>16</sup> A proposta, ao contrário, é apenas interrogar certa abertura do universo espiritual para os laicos desprovidos de iniciação nas coisas do divino, tomando como ponto de partida uma obra, mas tentando não perder de vista uma ação e certas incidências do saber em língua vernácula, nos séculos XIV e XV, sobre um tema até então dominado pela escrita latina ou apenas tratado nessas línguas fora do âmbito universitário. A obra do autor, nesse sentido, servirá como porta para refletir sobre um universo mais amplo, por meio dos diálogos que estabelece com outros letrados e das questões relevantes do período que ele retoma. Considerando, pois, que os escritos e projetos de um pensador podem ser um caminho para refletir sobre um determinado tempo, a trajetória deste não pode ser esquecida. Sua biografia, contudo, não será examinada como explicativa dos seus escritos ou como uma unidade coerente que expressa a suposta essência de uma época, mas sim como um dos diversos contextos a serem contemplados para entendermos como certas questões se tornaram prementes no seu tempo.<sup>17</sup>

\*\*\*

Como complemento ao estudo realizado, apresentamos uma tradução do texto *La Montaigne de Contemplation*, de 1400, primeiro escrito de Jean Gerson em língua francesa sobre a contemplação. A escolha deste tratado deve-se ao seu caráter de síntese, pois reúne de forma concisa os principais tópicos desenvolvidos posteriormente, e com mais detalhes pelo teólogo, em outros de seus textos sobre o tema, como os escritos universitários e latinos ou aqueles em língua vernácula, entre os quais *La Mendicité Spirituelle*. O texto *La Montaigne de Contemplation* também se destaca por nele confluírem as principais referências teológicas de Gerson, bem como as indicações de suas escolhas, o que permite vislumbrar melhor a maneira como ele traduziu esse saber ao público laico. Utilizamos como base o manuscrito

---

<sup>16</sup> Optamos, ao contrário, por uma abordagem das formas de subjetivação, dos diferentes regimes históricos da relação do sujeito consigo mesmo, pelos quais a pessoa toma a si própria como objeto de conhecimento ou como campo para a transformação, com sentidos diversos e contingentes, o que não traz necessariamente uma atitude individualista ou a valorização da vida privada, mas depende das configurações particulares de cada situação histórica. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010; FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade. O cuidado de si*. São Paulo: Graal, 2005. BOQUET, Damien; NAGY, Piroška. *Sensible Moyen Âge: une histoire des émotions dans l'occident médiéval*. Paris: Seuil, 2015, p. 17.

<sup>17</sup> DOSSE, François. *El arte de la biografía: entre história e ficción*. Cidade do México: Universidad Hibernoamericana, 2007; LACAPRA, Dominick. *History and criticism*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1985; VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015; GUENÉE, Bernard. *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge (XIIIe - XVe siècle)*. Paris: Gallimard, 1987, p. 47.

*Français 990*, elaborado para o duque de Bourbon (“*ce livre est au duc Bourbonnois*”), que se inicia com o texto *La Montaigne de Contemplation*, trazendo no frontispício uma miniatura com a figura da montanha cercada pelo mar agitado, rica em detalhes e cores vibrantes. O livro contém ainda os textos *La Mendicité Spirituelle*, *La Science de Bien Mourir*, *L’Examen de Conscience*, entre outros. A escolha desse manuscrito deve-se não apenas ao seu bom estado de conservação, mas ao fato de aparecer como referência incontornável para os editores modernos. O amplo número de cópias<sup>18</sup> manuscritas do tratado em questão impôs-nos tal escolha e a eleição de um único manuscrito, dado o tempo exíguo da pesquisa de doutorado para preparação de uma edição crítica e ao fato de que esse cotejamento já foi realizado em edições francesas mais recentes do texto, que serviram de base à sua leitura e interpretação.<sup>19</sup>

Recorremos especialmente às edições críticas modernas de Pierre Pascal, de 1943, com o título *Initiation à la vie mystique*, contendo os textos *La Montaigne de Contemplation* e *La Mendicité Spirituelle*; e também à edição das *Oeuvres complètes* de Gerson feita por Palémon Glorieux na década de 1960, mais precisamente o Tomo Sétimo, referente à obra francesa. Cabe igualmente mencionar a existência de uma edição mais antiga das obras completas de Jean Gerson por Ellies Du Pin, de 1706, que reproduz a edição anterior de Edmond Richer, de 1606, traduzindo, no entanto, os textos franceses para o latim. A edição de Glorieux constitui a mais moderna e completa, pois se ampara fundamentalmente nos manuscritos, supre as lacunas das edições anteriores, elimina os textos que foram incluídos erroneamente na edição de Du Pin como sendo do chanceler, reproduz com maior fidelidade a grafia original dos manuscritos, além de compará-los entre si, indicando em nota as variações lexicais de uma cópia em relação à outra. No caso específico da edição da *Montaigne de Contemplation*, Glorieux utilizou o manuscrito *Français 990* como texto principal.

Para a tradução, os principais critérios adotados tiveram como norte proporcionar uma leitura fluida ao leitor de língua portuguesa, sem, no entanto, excluir certas estruturas algumas vezes repetitivas que são muito características da prosa de Gerson. No entanto, a supressão de

---

<sup>18</sup> Palémon Glorieux, em sua edição do texto *La Montaigne de Contemplation*, listou 23 manuscritos consultados. Já o levantamento feito por Pierre Pascal destaca ao todo doze manuscritos em que os dois textos, *La Montaigne de Contemplation* e *La mendicité spirituelle*, estão juntos (seis na Biblioteca Nacional da França, e um em cada uma das bibliotecas de Arsenal, Angers, Lille, Lyon, Valenciennes e Bruxelas). A *Montaigne* encontra-se separada da *Mendicité* em cinco manuscritos (três na Biblioteca Nacional, um em Arsenal e um em Troyes) e a *Mendicité* encontra-se separada em seis manuscritos (três da Biblioteca Nacional, um de Arsenal, de Tours e de Marselha).

<sup>19</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 559-556. HOLMES, James S. (ed.) *The nature of translation: essays on the theory and practice of literary translation*. Mouton/The Hague/ Paris: Publishing House of the Slovak Academy of Sciences, 1970.

alguns elementos, como a excessiva repetição de conectivos, bem como a divisão do texto em parágrafos e o emprego de uma nova pontuação foram recursos necessários. De modo geral, buscou-se um vocabulário mais próximo possível do original, sem grandes reformulações, numa tentativa de preservar ao máximo a singularidade de uma escrita que pretendia chegar aos “simples”. Por fim, as notas utilizadas visam apenas elucidar algumas referências e os sentidos de expressões pouco familiares aos leitores contemporâneos.

## CAPÍTULO I – PENSAR EM DEUS E MUDAR OS HOMENS

Alguns poderão espantar-se porque eu quis escrever em francês ao invés de em latim, e mais às mulheres do que aos homens, sobre uma matéria tão alta como a vida contemplativa, [pois creem que este] assunto não convém aos simples iletrados. A isso eu respondo que essa matéria já foi tratada em latim em diversos livros de santos doutores, como São Gregório em suas “Moralidades”, São Bernardo nos “Cânticos”, Ricardo de São Vitor e muitos outros. Assim, os clérigos que sabem o latim podem recorrer a tais livros. Mas, ao contrário, é para as pessoas simples e para minhas irmãs que eu quis escrever sobre esta vida e este estado [...]<sup>1</sup>

Com tais considerações elaboradas no ano de 1400, o então reitor da Universidade de Paris, Jean Gerson (1363-1429), iniciou seu primeiro tratado sobre o tema da contemplação escrito em francês, intitulado *La Montaigne de Contemplation*.<sup>2</sup> Nesse escrito em particular, cabia ao teólogo justificar e defender sua iniciativa de dar aos leigos, em língua vernácula, um conhecimento “elevado” e que por muitos séculos se manteve circunscrito ao âmbito clerical e teológico, a um saber escrito e latino, portanto. A temática da contemplação, também sob a denominação de “teologia mística”<sup>3</sup>, com base especialmente nos escritos do Pseudo-Dionísio,<sup>4</sup> designava para pensadores como Agostinho, Hugo de São Victor (1096- 1141),

<sup>1</sup> “Aucuns se pourrons donner merveille pourquoi, de manière haute comme est parler de vie contemplative, je vueil écrire en françois plus qu’en latin et plus aux femmes qu’aux hommes, et que c’est n’est pas matière qui appartienne à simples gens sans lettres. A ce je répons qu’en latin cette matière est donné et traitée très excellement ès divers livres et traités de saints docteurs, comme de Sant Grégoire en ses Moralités, de Saint Bernard sur les Cantiques, de Richard de Saint-Victor, et ainsi de plusieurs autres. Si peuvent avoir clerics qui savent le latin recours à tels livres. Mais autrement est des simples gens, et par especial de mes soeurs germaines, auxquelles je veux écrire de cette vie et de cet état”. GERSON, Jean. “La montaigne de contemplation”. In: GERSON, Jean. *Initiation à la vie mystique*. Prefácio e apresentação por Pierre Pascal. Paris: Gallimard, 1943, p. 42. GERSON, Jean. *Oeuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr Glorieux. 10 vols. Paris: Desclée, 1960, p. 16.

<sup>2</sup> Em todas as citações diretas dos textos de Jean Gerson em língua francesa, utilizamos as edições de Pierre Pascal e Palémon Glorieux. Quanto aos tratados em latim, recorreremos às traduções inglesas de Steven E. Ozment (bilíngue) e Brian P. McGuire, e à tradução francesa de Marc Vial (bilíngue).

<sup>3</sup> Alain de Libera observa que o termo “místico”, na Idade Média, designava exclusivamente um tipo de teologia, em referência estrita ao texto de Pseudo-Dionísio – já que os teólogos medievais não conheceram outra “teologia mística” senão a de Dionísio –, não sendo usado naquele período como adjetivo para qualificar homens ou mulheres “místicos”, mas o método de acesso a um Deus oculto. A noção de “mística medieval” não seria, portanto, descritiva, mas uma categoria historiográfica que pretende unificar práticas muito diversas. Ray C. Petry também observa o uso medieval mais frequente do termo “contemplação”, atestando o anacronismo do termo “misticismo”. LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: 34, 1999, p. 288; PETRY, Ray C. *Late medieval mysticism*. The Westminster Press, 1957, p. 17.

<sup>4</sup> D. Catherine Brown assinala que Gerson muitas vezes utilizava os termos “teologia mística” e “contemplação” como sinônimos. O termo “teologia mística” era usado também por teólogos como Hugo de Balma, no século XIV, referência central para Gerson, enquanto Tomás de Aquino ou Boaventura empregaram quase sempre a palavra “contemplação”. O uso da expressão “teologia mística” ocorre em consonância com o crescente influxo das traduções do *De mystica theologia* de Dionísio a partir do século XII. Entretanto, para a maioria dos escritores medievais, o termo “contemplação” é preferível à expressão “teologia mística” para referir aos estados

Ricardo de São Vitor (?-1173) e Boaventura (1221-1274), entre tantos outros em que Gerson se apoiava, o estado de êxtase produzido pelo contato da alma com a presença divina, alcançado por um restrito número de virtuosos e santos. Designava igualmente as etapas espirituais que conduzissem ao arrebatamento; por isso, Gerson a define ao mesmo tempo como “uma vida”, um processo, e um “estado”, no sentido espiritual.<sup>5</sup> Tratava-se, portanto, de uma possibilidade de o cristão experimentar a presença direta de Deus já nesta vida, ou seja, uma amostra da visão beatífica, que só ocorreria na eternidade. No mundo monástico, como estabelecido por Hugo de São Vitor em seu *Didascálicon*, a contemplação consistia no último estágio da *lectio divina*, conduzida primeiramente pela leitura do texto bíblico, passando pelas etapas da meditação, da memorização e pela oração, sendo o último degrau da perfeição alcançado pelo cristão, neste caso, o monge, em sua ascese pessoal.<sup>6</sup> Tendo como condição a rejeição dos prazeres mundanos e a completa entrega à oração e à meditação, o modo de vida contemplativo era próprio dos monges, anacoretas e eremitas e não dos homens e mulheres presos aos afazeres terrenos e cotidianos.<sup>7</sup> Por isso, Gerson cogitava sobre o espanto que sua empresa causaria entre os religiosos e os teólogos da universidade, uma empresa destinada a falar aos “simples”, aos que desconheciam o latim e que não possuíam formação clerical. Falar a eles em língua vernácula, sobre a contemplação, o contato direto da alma com Deus, demandaria um duplo trabalho de tradução, de uma língua para a outra e de uma linguagem<sup>8</sup>

---

de êxtase e a busca do contato direto e interior com Deus. BROWN, D. Catherine. *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*. London: Cambridge University Press, 1987, p. 171; FISHER, Jeffrey. “Gerson’s mystical theology: a new profile of its evolution”. In: MCGUIRE, Brian. P. *A companion to Jean Gerson*. Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 217; PETRY, Ray. C. *Late medieval mysticism*. Louisville: Westminster, 1957, p. 17; Ver também HARRINGTON, L. Michael. (ed.) *A thirteenth century textbook of Mystical Theology at the University of Paris*. Paris/Leuven/Dudley: Peeters, 2004, p. 8-9.

<sup>5</sup> Para os pensadores medievais que trataram da contemplação, o momento do contato direto da alma com Deus ocorreria por meio de uma suspensão das percepções sensíveis e da conexão da alma com a temporalidade, caracterizando um estado de êxtase. Mas, além disso, esses pensadores tenderam a conceber o arrebatamento místico como o ápice de um processo alcançado por meio de uma ascese específica, dividida em etapas e níveis progressivos de ascensão, geralmente colocados em termos metafóricos, dando a ideia de uma jornada pessoal com a superação de obstáculos; como nas recorrentes figuras da escada ou da montanha, ou por meio de uma hierarquização das fases do aperfeiçoamento espiritual (a *meditativo*, *oratio* e *contemplatio* utilizada por Boaventura, por exemplo). Convém situar essa concepção não apenas em Dionísio (em sua tríplice divisão *purgatio*, *perfectio* e *iluminatio*), mas, para além dele, também em Agostinho que, ao inserir (no *De quantitate animae*) o tema da contemplação em sua investigação sobre as potências da alma e o alcance da transcendência, pensou em etapas ascendentes de purificação espiritual, que levariam à contemplação direta da verdade e da eternidade. Cf. KENNEY, John Peter. *Contemplation and classical christianity. A study in Augustine*. Oxford University Press, 2013, p. 93-127; SCHLOSSER, Marianne. “Bonaventure: life and works”. In: HAMMOND, Jay M.; HELLMANN, J. A. Wayne; GOFF, Jared. *A companion to Bonaventure*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

<sup>6</sup> BAIER, K. “Meditation and contemplation in High to Late Medieval Europe”. In: FRANCO, E. *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness*. Wien, 2009, p. 327 passim; VICTOR, Hugo. de S. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 229; CARRUTHERS, Mary. *Le livre de la mémoire : la mémoire dans la culture médiévale*. Macula, 2002, p. 70-71.

<sup>7</sup> FANNING, Steven. *Mystics of the Christian tradition*. London/New York, Routledge, 2001, p. 75, 82.

<sup>8</sup> Neste trabalho, o termo “linguagem” pode por vezes aparecer com sentido prosaico de fala, língua, idioma, vocabulário. Mas o termo aparece aqui com sentido mais amplo de comunicação ou conjunto de enunciados,

reservada ao universo douto e religioso para a linguagem e o cotidiano das pessoas comuns, especialmente as mulheres, como ele próprio destacou.

Com a tutela do teólogo Pedro D'Ailly (1351–1420), seu mestre e amigo, Gerson havia sido indicado reitor da Universidade de Paris em 1395. Entretanto, as responsabilidades do cargo somadas a problemas de saúde o fizeram retirar-se para Bruges entre 1399 e 1400, em um exílio autodeclarado. Tal foi o período de suas primeiras incursões no tema da teologia mística, produtivo também no que se refere à escrita de um material para a instrução religiosa das pessoas comuns.<sup>9</sup> Deste modo, a composição dos textos sobre a contemplação – tanto em Bruges como ao voltar a Paris, sejam aqueles voltados especialmente para os simples ou para os estudantes de teologia – não pode ser pensada sem que se considere esse momento importante da vida de Gerson, em que ele refletia sobre os problemas do posto de reitor, do mundo universitário do seu tempo, da pastoral e da própria Cristandade. O interesse do chanceler pelo tema da teologia mística – que, como já assinalado, emergiu da leitura dos textos de Dionísio Areopagita e de seus exegetas – esteve presente ao longo de boa parte de sua vida, durante seus últimos trinta anos. Foi a partir dos primeiros anos do século XV que ele iniciou sua produção teórica acerca dessa teologia<sup>10</sup> e, ao retornar de seu retiro para Bruges em 1400, inaugurando o período parisiense, passou a trabalhar de forma resoluta em seu projeto de reforma pastoral e do saber universitário. O último período de sua vida, que se iniciou com o retiro em Lyon de 1419 até sua morte em 1429, também foi profundamente marcado pelo estudo da teologia mística e, mais precisamente, pelo amadurecimento e aprofundamento da leitura dos textos do próprio Dionísio, para além de seus exegetas.<sup>11</sup>

### *Contemplar: refúgio para si e remédio para o tempo*

Em junho de 1399, aos 36 anos, Jean Gerson, já no posto de chanceler da Universidade de Paris, recolhe-se em Bruges, no colegiado da igreja de São Donaciano onde

---

composto pela fala e pelo pensamento e também pelos acordos silenciosos, "o murmúrio de tudo o que se pronuncia e, ao mesmo tempo, esse sistema transparente que faz com que, quando falamos, nos compreendam; em poucas palavras, a linguagem é todo o feito das falas acumuladas na história e também o sistema mesmo da língua". FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Introd. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1994.

<sup>9</sup> FISHER, In: MCGUIRE, op. cit., 2006, p. 215; BROWN, op. cit., p. 6.

<sup>10</sup> Nem todos os textos de Dionísio são sobre a teologia mística. Sobre esse modo específico de conhecimento, Gerson circunscreveu-se a uma parte do *corpus*: os textos *Anagogicum*, a *Teologia mística*, as cartas a Gaïos (Epístolas I-IV) e o sétimo capítulo dos *Nomes Divinos*. VIAL, Marc. *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*. Paris: J. Vrin, 2006, p. 25.

<sup>11</sup> VIAL, 2006, op. cit., p. 10.



era decano. O benefício lhe fora concedido em 1393, como retribuição por ter atuado como esmoler do duque da Borgonha, Filipe o Bom, e pela fidelidade prestada ao nobre, o que lhe conferia um lugar importante naquele círculo político.<sup>12</sup> Nos anos conflituosos que marcaram os reinados de Carlos VI e Carlos VII, além das contendas entre *armagnacs* e *bourguignons*<sup>13</sup> – partidários dos duques da Borgonha e de Orléans, primo e irmão do rei Carlos VII, respectivamente, e que disputavam o poder diante da incapacidade do soberano, considerado louco – e da devastação causada pela guerra com a Inglaterra, exacerbavam-se as tensões em torno do Cisma da Igreja e as expectativas de uma solução que se acreditava, equivocadamente, estar próxima, com a morte do papa de Avignon, Clemente VII (1378-1394), em 1394. No entanto, os desejos de eclesiásticos como Gerson, empenhados em pôr fim à divisão, frustraram-se por completo diante da intransigência do pontífice sucessor, Bento XIII (1394-1424), em acatar a proposta apresentada pela *via cessionis*, que exigia sua renúncia – pertinácia que se estenderia ainda até 1417, quando finalmente o Concílio de Constança põe fim ao Cisma.<sup>14</sup> A universidade de Paris, muito longe de apoiar a causa de Avignon, votou, pela *via cessionis*, a abdicação do papa, indispondo-se com o rei; em 1395, os prelados reunidos em assembleia, em Paris, advogaram pela dupla renúncia dos dois papas, Bento XIII e do romano Bonifácio IX (1389-1404). Porém, diante do impasse e da dificuldade de ambos os pontífices em colaborar com a restauração da unidade, em 1398, no sínodo de Paris, os bispos e membros da Universidade votaram pela subtração de obediência a Bento, que duraria até 1403.<sup>15</sup> Gerson, no entanto, posicionou-se contrário à proposta e mais inclinado à saída pela negociação, preferindo, sozinho em sua convicção, abster-se da controvérsia e afastar-se para Bruges.

A estada de Gerson naquela cidade foi marcada pela doença e pela queixa de que seu temperamento conciliador e pouco assertivo, bem como sua inclinação à contemplação, o tornava inapto para o cargo de reitor. Cogitando abandoná-lo, comunicou suas intenções a D'Ailly e aos seus colegas do Colégio de Navarra em cartas, onde confidenciou as “dificuldades e calamidades” experimentadas no posto de reitor da Universidade de Paris.<sup>16</sup> Naquelas correspondências trocadas a partir de Bruges, Gerson lamentava por ter admitido

<sup>12</sup> PASCOE, Louis B. *Jean Gerson: principles of Church Reform*. Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 6; MCGUIRE, Brian P. “Introduction”. In: GERSON, Jean. *Early works*. Translated and introduced by Brian Patrick McGuire. New York: Paulist Press, 1998, p. 9.

<sup>13</sup> MCGUIRE, Brian P. “Introduction”. In: GERSON, *Early works*, p. 18.

<sup>14</sup> PASCOE, op. cit., 1973, p. 11; STUMP, Phillip H. “The Council of Constance (1414-18) and the end of the Schism”. In: ROLLO-KOSTER, Joëlle; IZBICKI, Tomas M. (eds.) *A companion to the great western schism*. Leiden/ Boston: Brill, 2009, pp. 395-442.

<sup>15</sup> PASCOE, 1973, op. cit., p. 7.

<sup>16</sup> GERSON, *Early works*, p. 161.

estudantes na universidade mais pelos seus patronos e não pela capacidade pessoal; por ter abandonado o ensino e a administração para se lançar a questões políticas de interesse da Universidade. Reclamava, do mesmo modo, da hipocrisia e da hostilidade das relações da vida universitária e de não ter tempo para ministrar a missa ou ter paz interior, por ser alvo de críticas ou inveja decorrentes de seu cargo e benefícios. Clamava, por fim, para que outros mais capazes ocupassem seu lugar:

Sou forçado a agradar ou servir muitos grandes senhores que são os mais hostis. [...] Sou forçado a favorecer “amigos”, que não se cansam de tentar me destruir. [...] Sou forçado, por causa da consideração de outros ou dos usos da época, a promover aqueles que carecem de conhecimento e são moralmente corruptos, e às vezes a preferi-los aos que são mais competentes e capazes. [...] Sou forçado novamente a submergir nas vicissitudes da vida da corte, [...] do contrário serei considerado ingrato. [...] Sou forçado, entre tais preocupações, a perder as missas e orações [...] Sou forçado a seguir a multidão e fazer o que eu não quero ou o que não é permitido [...] Considerem quão numerosos são os mestres teólogos que são menos apropriados para a contemplação e que merecem mais do que eu carregar as obrigações desse ofício, de forma mais vigilante, franca e feliz.<sup>17</sup>

Gerson atribuía o estado geral da Igreja e daqueles “tempos cheios de perigos” ao pecado do orgulho, presente na atitude obstinada de Bento XIII – a quem julgou tentado pelo demônio. Assim como outros de seus contemporâneos letrados, tecia observações sobre os tempos tortuosos em que vivia a Igreja e o “reino da França”<sup>18</sup> em diversos de seus escritos, principalmente nas correspondências pessoais. Ao escrever para Pedro D’Ailly, em abril de 1400, enumerou os diversos vícios da clerezia e da sociedade em geral, o estado de pecado em

---

<sup>17</sup> “*I am forced to please or serve many very great lords who are most hostile. [...] I am forced to favor “friends” who are not satisfied with trying to destroy me [...] I am forced because of consideration of others or because of the custom of the age to promote those who lack knowledge and are morally corrupt, and sometimes to prefer them to those who are more capable [...] I am forced again to be submerged in the vicissitudes of court life [...] Otherwise I am considered to be ungrateful. I am forced amid these and similar concerns to miss masses and prayers [...] I am forced to follow the crowd in doing what I do not want or what is not permitted [...] Let it be considered what a great number there is of theological masters who are much less suitable for contemplation and who deserve instead [of me] to carry out all their office’s duties more vigilantly, freely, and happily*”. GERSON, *Early works*, p. 160-166.

<sup>18</sup> Nos textos de Gerson, assim como em outros tipos de escritos dos séculos XIV e XV, como as crônicas, são recorrentes os termos “*royaume de France*”, “*roy de France*”, “*en France*”, “*pays*”, “*patrie*”, ideias existentes anteriormente e não necessariamente ligadas a uma unidade política, ao reino ou ao Estado. A terminologia *Francia* – adaptação do termo *franc*, existente desde o século III – aparece já no século IX, quando o Império carolíngio é dividido entre os filhos de Luís, o Piedoso, designando pela primeira vez o território sob domínio do rei dos francos. Nos séculos XII e XIII, havia uma identificação e nomeação dos “franceses” e da “França”, designando o conjunto formado por um reino e uma língua. “País” e “pátria” continham sentidos flutuantes, referiam-se a região, ao grupo social ao qual se pertencia ou ainda à ideia de pátria cristã. A partir de finais do século XIII, entretanto, os reis começaram a identificar mais claramente o reino ao “país”, reforçando o sentimento de pertença e fazendo com que a ideia de uma “França” coincidisse precocemente com certa unidade de uma língua e de um estado. GUENÉE, Bernard. *O ocidente nos séculos XIV e XV: os estados*. São Paulo: Pioneira, 1971, p. 95-110; LEBER, M.M.C.; SALGUES, J.-B.; COHEN, J. *Collection des meilleurs dissertations, notices et traits particuliers relatifs à l’histoire de France*. T. 2. Paris: J.G. Dentu, 1826.

que vivia toda a Cristandade, referindo-se ao “Cisma odioso” que a dividia, numa percepção de que os tempos presentes eram piores do que os passados. Em sua carta, Gerson acrescia de maneira resoluta: “Posso considerar o desastre em que vive a Igreja, o que é ainda mais digno de pena, porque sua dimensão e seus méritos têm sido diminuídos por uma redução do sentimento religioso”.<sup>19</sup> Com essa observação, o descontentamento de Gerson mostrava-se fundamentalmente ligado a uma percepção da fragilidade do sentimento religioso especialmente entre os clérigos em geral, pastores, prelados, eclesiásticos ou teólogos; em outros termos, atribuía os problemas contemporâneos à falta de devoção e crença, o que denunciava sua preocupação com o plano da afetividade, justificando, portanto, seu interesse pela teologia mística, que chamava de uma “arte do amor”,<sup>20</sup> em conformidade com seus anseios reformistas.

Gerson não estava sozinho em seu diagnóstico daqueles tempos de turbulência, e encontrava em Pedro D’Ailly um importante confidente com quem podia compartilhar suas preocupações e projetos para a solução dos problemas enfrentados pela Igreja. D’Ailly desfrutava de grande notoriedade, tendo sido chanceler antes de Gerson e, mais tarde, cardeal; além de um dos primeiros conciliaristas<sup>21</sup> do Cisma, seguido por Gerson.<sup>22</sup> Ao longo de sua vida eclesiástica, envolveu-se em importantes questões tanto religiosas e teológicas, quanto institucionais, políticas e diplomáticas que tramitavam entre a universidade, a Igreja e a Coroa na última metade do século XIV. D’Ailly também exprimia de forma bastante enfática sua percepção sobre o momento de tensões em que vivia a Cristandade latina entre os séculos XIV e XV, durante o Cisma, que inseria em uma perspectiva mais ampla da história da Igreja desde sua fundação. Em seus tratados e sermões, entendia que a história da Igreja, como a própria vida de Cristo, consistia numa trajetória de perseguições em diferentes fases, que se desenrolavam desde os primeiros encaixos aos cristãos e que, posteriormente, poderiam ser identificadas em momentos históricos precisos. Realçava, desde seus primeiros textos e

<sup>19</sup> “I can consider de general disaster of the church, which is so much to be pitied because its size and merits have been diminished in a reduction of religious feeling”. GERSON, *Early works*, p. 168.

<sup>20</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 52 (Pascal), p. 22 (Glorieux).

<sup>21</sup> As posições das autoridades eclesiásticas após o século XIII dividiram-se entre os que defendiam a unidade da Igreja pela subordinação ao papa e os que pensavam que a chave da unidade seria a associação corporativa de seus membros, os conciliaristas, situando, pois, o Concílio acima do papa e colocando este último numa posição suscetível de correção pelos seus membros. Assim, a teoria conciliarista, defendida por D’Ailly ou Gerson, afixava a autoridade maior das “partes do corpo” da Igreja, em detrimento da “cabeça”, aliando-se à demanda reformista do período, tendo em vista a solução do Cisma e a restauração moral da Igreja. A reforma da Igreja para essas autoridades se realizaria por meio dos concílios periódicos. D’Ailly, Gerson e Zabarella foram os mais proeminentes pensadores conciliaristas. OAKLEY, Francis. *The conciliarist tradition: constitutionalism in the catholic church 1300-1870*. New York: Oxford University Press, 2003, p. 37; PASCOE, Louis B. *Church and reform: bishops, theologians, and canon lawyers in the thought of Pierre D’Ailly*. Leiden/Boston: 2005, p. 66, 67; RAPP, F. *L’Église et la vie religieuse en occident a la fin du Moyen Age*. Paris: PUF, 1971, p. 76.

<sup>22</sup> OAKLEY, op. cit., 2003, p. 37; PASCOE, op. cit., 2005.

sermões até os mais tardios, o sentido escatológico dessa história da Igreja e o significado apocalíptico dos eventos recentes tidos por ele como prenúncio da vinda do Anticristo.<sup>23</sup>

Para D'Ailly, todos os sinais do fim dos tempos indicados no texto sagrado, nomeadamente no *Livro das Revelações*, poderiam ser reconhecidos no Cisma, que, nessa lógica, seria a mais recente e derradeira das perseguições e assaltos sofridos pela Igreja de Cristo, antecedendo o fim dos tempos. Essa perseguição final, segundo sua interpretação, era uma punição pelo abandono do ideal evangélico por parte dos membros da Igreja, um declínio interno operado pela corrupção moral. A determinação da proximidade do Apocalipse seria útil para que a Igreja reunisse forças para superá-lo e, portanto, tinha valor pastoral, uma forma eficaz de incitar os cristãos à conversão, ao emendar as condutas tendo em vista a proximidade do juízo final. Desta forma, Gerson e D'Ailly, cada um ao seu modo, viam no momento uma oportunidade de renovação. A interpretação conferida ao Cisma e as propostas para sua resolução foram encarados pelos teólogos críticos do momento – além de Jean Gerson e D'Ailly, entre os conciliaristas e reformistas também estava o colega Nicolau de Clamanges –, focados cada qual em um aspecto específico da crítica ao presente, como parte de um plano maior, eclesiológico, e também ligado à dimensão escatológica do destino da Igreja<sup>24</sup>, com a inserção do próprio presente na história maior da salvação. Em outras palavras, esses reformadores acreditavam na existência de um projeto maior envolvendo suas ações particulares naquele momento. Não se tratava, assim, de resolver apenas a particularidade do Cisma, mas o destino universal da Igreja, superando as tribulações que pareciam anunciar a proximidade do fim dos tempos e tendo em comum o retorno aos ideais evangélicos, a renovação pastoral, a recuperação da piedade e a realização das virtudes.<sup>25</sup>

Os escritos dessa fase da vida do chanceler, precisamente as correspondências a D'Ailly, contêm seu lamento de homem afeito à vida “contemplativa” mas que desempenhava erradamente as funções de outros eventualmente mais aptos à vida “ativa”. Segundo ele, os contemplativos eram ligados à oração, ao recolhimento e à meditação sobre as verdades

<sup>23</sup> PASCOE, op. cit., 2005.

<sup>24</sup> A escatologia medieval, ao referir-se ao fim da história, introduziu a ideia de que este final deveria ser o castigo dos maus e a recompensa dos justos, assim, muitos escritos apocalípticos, além de pregar a certeza de um fim próximo, objetivaram determinar os sinais que precederiam o final para facilitar a preparação dos verdadeiros fiéis antes da volta do Cristo. Ver RUCQUOI, Adeline. “Medida y Fin de los Tempos. Mesianismo y Milenarismo en la Edad Media”. In: *En pos del tercer milenio*, Undécimas Jornadas de Estudios Históricos Organizados por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2000 e MINOIS, George. *História do futuro*. Lisboa: Editora Teorema, 1996.

<sup>25</sup> Para um entendimento geral a respeito das virtudes na Idade Média, sugiro BEJCZY, István P. *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 2011. Especificamente sobre a caridade, ver BRODMAN, James William. *Charity and religion in medieval Europe*. Washington: The Catholic University, 2009.

eternas, enquanto os ativos eram voltados para a ação, para a caridade, para o auxílio e socorro dos outros e para a vida pública. Assim, admitia que os prelados, teólogos, monges e clérigos em geral poderiam pertencer a qualquer dessas duas categorias, e recomendava que cada um buscasse cumprir o ofício mais apropriado à sua natureza interior, de forma a evitar a dolorosa discordância entre a atividade e a vocação. Como uma forma de defesa indireta de seu retiro e de suas supostas inclinações contemplativas, Gerson assinalava a necessidade de se considerar o imenso amor a Deus que “existe na quietude da contemplação daqueles que vivem a via dos primeiros santos” e que, “se alguém percebe a si próprio pelos menos ligeiramente compatível com essa atividade, deve reconhecer o seu talento, e não se dedicar a outras coisas [...]”.<sup>26</sup> A contemplação apresentava-se para Gerson naquele momento de retirada para Bruges como um refúgio pessoal, mas, apesar do abatimento inicial, o período de afastamento logo se mostrou frutífero não somente como ocasião para refletir sobre si mesmo e minimizar a angústia provocada pelas suas pesadas responsabilidades públicas, mas de pensar mais detidamente sobre os problemas da Igreja e da Cristandade, e de formular soluções cabíveis. Portanto, o seu debruçar sobre a contemplação não resultou num abandono da responsabilidade pelos rumos do mundo, mas constituiu a fonte para sua proposta de reforma geral da Igreja e do reino, que colocaria em prática ao retornar a Paris em setembro de 1400, após recuperar sua disposição e retomar o cargo na universidade.<sup>27</sup> De tal forma, sua busca pela contemplação viria a revelar-se como resultado de um trânsito possível e profícuo entre a vida ativa e a contemplativa, tanto para os prelados como para todos os outros cristãos.

O chanceler entendia que os cristãos de diversos estados e ofícios poderiam dedicar-se tanto à vida ativa quanto à contemplativa, tal como as os homens que possuem “ofícios públicos, as prelaturas e outras dignidades, que os obrigam à vida ativa, assim como as mulheres casadas que têm filhos e uma casa para governar e servir”<sup>28</sup>; para esses, a dedicação completa à contemplação implicaria em negligenciar o cuidado com os outros. Sendo homem público, Gerson buscava argumentos que justificassem seu próprio retiro contemplativo, e defendia que as pessoas ativas também poderiam voltar-se para a contemplação sem receio de abandonar por um momento que fosse suas obrigações de cuidado físico com o próximo. De tal forma, na *Montaigne de Contemplation*, explicava que a “vida contemplativa” era proveitosa primeiramente para si, mas também para os outros, respondendo a três tipos de

<sup>26</sup> “[...] if someone is found to be even slightly suitable for this activity, I think it must be conceded that his talent is such, and he is not to do other things [...]” GERSON, *Early works*, p. 166.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>28</sup> “[...] pour ceux qui ont les offices publiques, les prelatures et aultres dignités qui les obligent a entendre a la vie active, aussi comme femmes mariées qui ont enfans et mesnaige a gouverner ou server leurs parens”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 75 (Pascal), p. 35 (Glorieux).

opiniões correntes: a daqueles que consideravam que a pessoa contemplativa obtinha proveito apenas para si própria; a dos que pensavam que o contemplativo somente desejava interrogar sobre as coisas celestes e alçar estágios espirituais mais altos; e a que os considerava perturbados ou melancólicos.<sup>29</sup> Em primeiro lugar, respondia que a contemplação era proveitosa para os outros porque quem a pratica porta um exemplo de vida virtuosa, um ensinamento pelas obras; em segundo lugar, suas orações beneficiam todos os demais, como quando atuam pela paz dos reinos. Os contemplativos, explica, atraem tanto a graça de Deus como as pessoas ativas, “são úteis como os olhos são ao corpo” e, por meio de sua proximidade com Deus, conseguem dons para todos: “é mais proveitosa a toda a Igreja a oração devota de um contemplativo do que cem [pessoas] que levam a vida ativa e socorrem as necessidades corporais”.<sup>30</sup>

É curioso que, em um momento de tão profundas tensões – não somente espirituais e religiosas, mas também materiais, como a guerra, a violência, a pestilência e a pobreza –,<sup>31</sup> alguém pudesse defender a superioridade da contemplação e do recolhimento espiritual em detrimento das ações “corporais”,<sup>32</sup> exteriores e caritativas. Mas tendo em vista eliminar essa aparente contradição ou cisão, Gerson argumentava, na *Montaigne de Contemplation*, que os contemplativos são como os olhos do corpo, “que iluminam e comunicam todas as obras vistas aos outros membros”, e interrogava: “se os olhos não trabalham como os pés ou as mãos, é correto dizer por isso que eles não servem para nada além deles mesmos? De modo algum!”<sup>33</sup> Segundo ele, os contemplativos são responsáveis por informar a Deus as ações daqueles “que não são tão eminentes nas coisas espirituais como eles, e que não sabem ou não

<sup>29</sup> Ibid., p. 74.

<sup>30</sup> “*Et sont comme les yeulx du corps*”; *Plus pourfitte a toute l’eglise l’oroison devote d’un contemplatif que ne font cent et cent que mainent vie active pour secourir aux necessités corporelles*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 76 (Pascal), p. 36 (Glorieux).

<sup>31</sup> Jacques Chiffolleau assinala especificamente o problema da violência mais intensa na cidade de Avignon, centro da Cristandade, a partir dos arquivos judiciais da corte temporal. CHIFFOLEAU, Jacques. “La violence au quotidien. Avignon au XIVe siècle d’après les registres de la Cour temporelle”. In: *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, tome 92, n°2, 1980, pp. 325-371. Em outro de seus artigos, Chiffolleau também destaca que a população das cidades, por meio das confrarias, que reuniam laicos e clérigos, mobilizava-se principalmente em torno da assistência aos moribundos, sendo a morte a preocupação central dessas comunidades no século XIV. CHIFFOLEAU, Jacques. “Les confréries, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge”. In: *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, tome 91, n°2. 1979. pp. 785-825.

<sup>32</sup> Para os medievais, com base na tradição helênica, o “corpo” é a parte material e perecível da “pessoa”, criada por Deus, e opõe-se à “alma”, também criada, porém imortal. O sistema binário “carne-espírito” também está ligado ao do “corpo-alma”, no entanto, este designa o campo dos valores e das ações morais. SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 306.

<sup>33</sup> “*Et sont comme les yeulx du corps qui enluminent et adrescent toutes les oeuvres qui se font par les aultres membres. Et si les yeulx ne labeurent comme les piés ou les mains fault il pour tant dire qu’ilz ne servent de riens fors a euls meismes? Nennil vrayment*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 75 (Pascal), p. 36 (Glorieux)

podem contar sempre a Deus tudo o que fazem”.<sup>34</sup> O teólogo não pretendia dizer que todas as pessoas ativas poderiam tornar-se contemplativas, mas apenas as que se sentissem verdadeiramente inclinadas a isso; também não proibia os contemplativos de acudir eventualmente as necessidades corporais dos outros: “Quem puder ao mesmo tempo manter tanto uma vida como a outra perfeitamente, digo que é o melhor, como fizeram São Gregório e São Bernardo e outros”.<sup>35</sup> No entanto, inversamente, asseverava que, se o contemplativo desejar apenas manter-se solitário em sua contemplação, renunciando a toda e qualquer “operação” externa e corporal, não deve ser repreendido, mas deve ser visto com louvor, a menos que isso contrarie “o soberano a quem foi obrigado a obedecer por ter ofício público”,<sup>36</sup> ou ignore um caso de rigorosa necessidade, quando há risco de que outros pereçam. Em suma, se alguém receber de Deus a inclinação para a atividade espiritual, mas recusar tão excelente labor, não será sinal de humildade, mas grave falta e indolência, pois a contemplação é a mais alta e perfeita de todas as formas de vida, explicava.<sup>37</sup>

Após retornar a Paris, o chanceler pôde assistir aos impasses da Igreja e às rivalidades políticas na França piorarem muito nos anos que se seguiram, o que o estimulou cada vez mais a ver na contemplação, na oração e na reforma espiritual a solução para aquela conjuntura. O ano de 1407 foi notadamente atribulado: o chanceler havia partido de Paris com a comissão em negociação pela renúncia dos papas, sem sucesso; ao retornar, deparou-se com o assassinato do duque de Orléans pelo duque de Borgonha, João Sem Medo, que ocorrera durante sua ausência, acirrando a tensão entre os partidários de ambos, numa guerra aberta entre *bourignons* e *armagnacs* – os primeiros, apoiadores do assassino, e os segundos, dos herdeiros do duque morto. Apesar de não desferir críticas diretas ao duque de Borgonha, e não obstante a fidelidade até então dedicada a ele, o chanceler empenhou-se imediatamente em combater e condenar a tese do teólogo Jean Petit em defesa do tiranicídio, no Concílio de Constança, em 1408-1409.<sup>38</sup> Sua tomada de posição sobre o tema e seu envolvimento direto

---

<sup>34</sup> “*Tels contemplatifs sont ordonnés a reporter a Dieu et comme adresser toutes les operations des aultres qui ne sont mie ainssi eslevés es choses spirituelles que ils sceussent ou peussent tout ce qu’il font ordonner tousiours a Dieu*”. Ibid., p. 36 (Glorieux)

<sup>35</sup> “[...] *qui porroit ensemble tenir l’une vie et l’autre parfaitement, ce seroit le meilleur, comme ie tiens que saint Gregoire et saint Bernard et aultres firent*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 76 (Pascal), p. 36 (Glorieux).

<sup>36</sup> “*par contrainte de son souverain auquel fust obligé obbeir pour avoir office publique*”. Id.

<sup>37</sup> Id.

<sup>38</sup> MCGUIRE, Brian P. “In search of Jean Gerson: chronology of his life and works”. In: MCGUIRE, op. cit., 2006, p. xviii, 18-22; FLANAGIN, D. Zach. “Making sense of it all: Gerson’s biblical theology”. In: MCGUIRE op. cit., 2006, p. 133; MCLOUGHLIN, Nancy. “Gerson as a preacher in the conflict between mendicants and secular priests”. Ibid., p. 263; BROWN, 1987, op. cit., p. 9-10; IZBICKI, Thomas M. “The authority of Peter and Paul: the use of biblical authority during the Great Schism”. In ROLLO-KOSTER; IZBICKI, 2009, op. cit., p.

na condenação de Petit colocaram-no em uma posição muito desfavorável perante o duque, que então retira o seu benefício de Bruges em 1411.<sup>39</sup> Diante dessas tensões, ainda em 1407, junto com Pedro D'Ailly, Gerson escrevia ao papa Gregório XII, expressando o desapontamento pela recusa deste em ceder voluntariamente à *via cessionis*, frustrando as esperanças iniciais dos dois. Na carta, valendo-se de sua autoridade e prestígio como teólogos condutores da Universidade de Paris, reforçavam de modo enérgico a necessidade de colaboração por parte do papa e externavam a percepção de que a falta de humildade e o apego deste aos poderes temporais resultava da negligência da prática da contemplação e da disposição piedosa:

Tornamos conhecido, honrado padre, que entre as muitas ocasiões, gerais e particulares, que nos colocam sob a obrigação de buscar a paz, esta oportunidade parece-nos suficiente, de modo que, a favor dos professores de teologia, possamos agarrar quaisquer almas que pudermos alcançar e ousar falar a elas por meio de nossos escritos. Fomos ouvidos com benevolência por aqueles diante dos quais nos colocamos. Não queremos ensinar-lhe, como diz o provérbio grego a respeito de Minerva, mas gostaríamos de certa forma de salvar-te para ti mesmo. [...] Tens sido distraído de teu habitual espírito de serena contemplação, arruinando os abraços familiares da amada Raquel.<sup>40</sup>

Nesse ínterim, isto é, entre 1407 e 1411, após o fracasso da *via cessionis*, Gerson escreveu também a D'Ailly recomendando-lhe o refúgio solitário e contemplativo, pois percebia no amigo grande perturbação, impaciência e raiva diante das frustrações e insucessos que ainda vivenciavam juntos: “a ansiedade de tua mente tornou-se aparente para mim”, dizia.<sup>41</sup> Aconselhava então que o mestre fugisse dos tumultos do tempo e buscasse alento na devoção interior, pois tudo o que se passava no mundo temporal o perturbaria de algum modo, “já que em toda parte só há vazio, loucura e falsidade”.<sup>42</sup> E sugeriu ainda a leitura dos *Nomes Divinos* de Dionísio Areopagita, para refletir sobre o fato de a justiça de Deus enviar

---

390; VIAL, 2006, op. cit., p. 147; ANDERSON, Wendy Love. *The discernment of spirits: assessing visions and visionaries in the Late Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 179.

<sup>39</sup> PASCOE, 1973, op. cit., p. 9.

<sup>40</sup> “We make known, most honored father, that amid many general and particular occasions that keep us under obligation in the pursuit of peace, this opportunity has seemed to be sufficient for us so that on behalf of the said professors of theology we might grasp whatever souls we can reach in daring to speak through our writings. We have been listened to with kindness by those before whom we have been placed. We do not wish to teach you, as the Greek proverb speaks of Minerva, but we would in a certain way save you for yourself. [...] You have been distracted from your accustomed spirit of serene contemplation and wrenched out of the familiar embraces of lovely Rachel”. GERSON, *Early works*, p. 235-236.

<sup>41</sup> “the anxiousness of your mind was made apparent to me”. GERSON, *Early works*, p. 258.

<sup>42</sup> “Everywhere are emptiness, madness and falsity”. GERSON, *Early works*, 259.



as calamidades aos justos, mais do que a quaisquer outros.<sup>43</sup> Em tom fraternal, tentava persuadir o mestre a adotar o recolhimento, como ele próprio procurava fazer:

E, então, tu irás distanciar-te, e farás do Mais Alto o teu refúgio e então nenhum mal te alcançará. Deixa para trás tudo o que conseguir livremente deste mundo! Tu deves fazê-lo agora, pois não podes continuar aqui. Então será afastado do seio da consolação terrena. Tu irás procurar outro alimento mais sólido, o alimento da devoção interior. Desiste e abandona a ira e a raiva, não te aflijas! Coloca teu coração, tua esperança, tua oração, e teu auxílio em Deus, e Ele irá te nutrir com alimento sólido!<sup>44</sup>

Assim, da mesma maneira que aconselhava as amigadas mais próximas, Gerson também procuraria direcionar a atenção dos fiéis para a importância de zelar pelas necessidades espirituais e não apenas corporais de toda a comunidade cristã, destacando o potencial inestimável da contemplação e da oração naquele momento de dificuldades generalizadas, e que podiam e deviam ser realizadas por todos, não apenas os religiosos, prelados ou teólogos como ele e D'Ailly. Enfatizava, portanto, que a vida contemplativa era sim útil à comunidade cristã como um todo, e de forma alguma uma atividade vergonhosa ou egoísta diante daquele contexto. E com esses argumentos dirigidos aos cristãos de modo geral, ele também apaziguava suas próprias contradições internas. Guiado por esse propósito mais amplo de renovação, que ultrapassava os limites de suas relações pessoais mais próximas, ele se voltou intensamente para o estudo da contemplação, como veremos a seguir.

### *Rever os grandes para encontrar rumos*

Com a confiança nessa utilidade da contemplação para solucionar problemas do seu tempo, Jean Gerson dedicou a temporada em Bruges a uma minuciosa pesquisa dos pensadores que se dedicaram a essa forma de devoção e de conhecimento acerca de Deus, ou à designada “teologia mística”; pesquisa que serviu de base para a composição dos tratados *La Montaigne de Contemplation* e *Notulae Super Quaedam*, de 1400. Por sua amplitude e dificuldade, entretanto, a escrita e estudo do tema foram continuados pelo teólogo ao voltar a

<sup>43</sup> Ibid., p. 261.

<sup>44</sup> “And so you will distance yourself, making the Most High your refuge so that evil cannot reach you (*Os 90:10*). Leave behind in contempt whatever you freely can on earth. You must do so now. You must go away, for you cannot remain here. So you will be weaned from the breast of earthly consolation. You will seek another food that is more solid, the nourishment of interior devotion. Desist from wrath and forsake anger; do not fret (*Ps 36:8*). [...] Put your thoughts, your hope, your prayer, and your help in the Lord, and he will nourish you with solid food”. Ibid., p. 260.

Paris, onde desdobrou seus alvos, visando tanto os laicos<sup>45</sup> como os teólogos e eclesiásticos, nas aulas na universidade e na composição do texto *La Mendicité Spirituelle*, respectivamente.

O chanceler pôs-se a reler as autoridades dos padres, com especial atenção ao Pseudo-Dionísio, referência obrigatória sobre a contemplação para os teólogos do período.<sup>46</sup> Ao se voltar para o *corpus* dionisiano, assim como aos escritores anteriores a ele, confundia, em um só personagem, o Dionísio bíblico, convertido por São Paulo; o primeiro bispo de Paris – o santo decapitado que daria nome à abadia de São Dionísio –, e o escritor dos textos, a saber, os tratados da *Hierarquia Celeste*, *A Hierarquia Eclesiástica*, *Os Nomes Divinos* e a *Teologia Mística*.<sup>47</sup> Embora estudos recentes apontem que os escritos remontam ao século IV, para os letrados medievais, tratava-se dos ensinamentos do apóstolo Paulo colhidos por um dos padres.<sup>48</sup> A confusão que identificava o compositor dos textos com o personagem bíblico convertido por São Paulo, herdeiro direto dos ensinamentos deste sobre um conhecimento secreto e misterioso sobre Deus,<sup>49</sup> contribuiu para a consolidação de sua autoridade nos séculos seguintes, e era útil a ao teólogo de Paris em sua defesa da nobreza da contemplação e do estatuto verdadeiro daqueles ensinamentos.<sup>50</sup> As principais informações biográficas sobre Dionísio transmitidas à Idade Média e, portanto, a Jean Gerson, foram redigidas pelo abade de Saint Denis, Hilduino, em sua *Passio sanctissimi Dionysii*, de 854, que o apresentou como o filósofo convertido pelo apóstolo, depois tornado bispo de Atenas e enviado à Gália por Clemente. Com base em tais noções, o teólogo de Paris recorria aos apontamentos de Dionísio, acreditando, como os teólogos que o precederam, tratar-se de uma verdade revelada por um dos primeiros padres, referindo-se ao “santo Dionísio, que foi introduzido por Paulo no entendimento dos segredos celestes”.<sup>51</sup>

Além da inaugural composição dos tratados em vernáculo sobre a contemplação, ao retornar a Paris, Gerson propôs-se também levar o tema aos seus alunos da universidade e

---

<sup>45</sup> Utilizamos a palavra “laico” com base na terminologia “*lai*”, “*lays*”, encontrada nos textos analisados. A expressão, no entanto, é variável e envolve, de acordo com as circunstâncias de seu emprego, um sentido mais preciso ou mais amplo, podendo designar os não religiosos ou não clérigos, os iletrados, os “simples”, ou todas essas noções conjuntamente.

<sup>46</sup> ROREM, Paul. *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 214.; VIAL, 2006, op. cit., p. 23.

<sup>47</sup> VIAL, 2006, op. cit., p. 9; ROREM, 1993, op. cit., p. 167.

<sup>48</sup> CARABINE, Deirdre. *The unknown god: negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters, 1995, p. 279.

<sup>49</sup> VIAL, 2006, op. cit., p. 24. Todavia, Harrington assinala que o sentido da palavra místico para Dionísio era referente não a secreto, mas a “indizível”. HARRINGTON, op. cit., p. 8-9.

<sup>50</sup> CARABINE, op. cit., 1995, p. 279-280.

<sup>51</sup> “[...] *we can look at holy Dionysius, who was taught by Paul in the awareness of heavenly secrets*”. GERSON, *Early works*, p. 328.

introduzi-los nos escritos de Dionísio.<sup>52</sup> No inverno de 1402 e 1403, apresentou a teologia mística em aulas que, mais tarde, por volta da segunda década do século XV, vieram a compor o tratado *De mystica theologia* e que constituíam uma releitura do texto homônimo do Pseudo-Dionísio, dividindo-se em duas partes, a primeira a *De Mystica Theologia Tractatus Primus Speculativuse* a segunda a *De Mystica Theologia Practica*. A reflexão teórica nos dois tratados universitários não estava separada, mas complementava e dava sustentação ao conteúdo edificante desenvolvido nos textos para os laicos sobre a contemplação, pois, embora as duas partes do *De Mystica Theologia* tenham sido unificadas somente nos anos 1420, foram concebidos no início do século, concomitante à composição dos textos vernáculos.<sup>53</sup> Nessas leituras proferidas na Universidade, Gerson referiu-se à existência de uma certa teologia, “a teologia mística”, da qual o “bem-aventurado Dionísio” havia tratado, depois de ter recebido de Paulo “seu conhecimento dos segredos divinos”.<sup>54</sup> Reafirmava, pois, a ideia de um saber secreto e misterioso, de acordo com a narrativa de Hilduíno. Citando Dionísio, o chanceler explicava que a teologia mística era uma forma de sabedoria (*sagesse*) “escondida no mistério”, um conhecimento das coisas secretas a respeito de Deus, e em razão disso também a definia como uma

maneira de encontrar Deus mais perfeita do que as outras, e pela qual, por meio de negações e saídas do espírito, vê-se Deus como em uma escuridão divina, quer dizer, ‘em segredo’, onde ‘Ele fez da escuridão seu refúgio’, o que, contemplando, um profeta [Moisés] exclamou: “de fato, és um Deus escondido”. Por isso, o livro intitula-se *A Teologia Mística*, “mística” significando “escondida”. O primeiro livro não chegou até nós. O segundo chama-se *Os Nomes Divinos*.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> O manuscrito grego do *De mystica theologia* de Dionísio, tendo chegado à corte do rei franco em 827 como presente do Imperador do Oriente, foi enviado à abadia de São Dionísio, dada a crença de que o Areopagita e o santo eram a mesma pessoa. Ali, o texto foi traduzido para o latim por Hilduíno (775/85-855/58), a pedido de Luís o Piedoso, e, posteriormente, por Erígena (810-877), no século IX – tradução que, mais cuidadosa e menos literal, superou a relevância e a qualidade da anterior, constituindo a versão mais utilizada até o século XV e XVI, mesmo após as traduções de João Sarraceno (?-1280), no século XII. À tradução de Erígena foram acrescentados posteriormente os escólios das margens e, no século XII, por fim, um dominicano anônimo adicionou novos comentários e trechos ao próprio corpo do texto, que passou então a conter excertos de Sarraceno, Tomás Gallus (?-1246), Hugo de São Vitor e se tornou a principal ferramenta para os estudos da teologia dionisiana na Universidade de Paris. Gerson, em seu estudo da teologia mística, ao que seus escritos indicam, recorreu à tradução de Erígena, do século IX, especificamente a do manuscrito pertencente à universidade, um documento de referência para os teólogos interessados no tema naquele tempo e lugar. COMBES, André. *Jean Gerson commentateur dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia*. Paris: J. Vrin, 1940, p. 432.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>54</sup> “*Il existe une théologie, la théologie mystique, qui surpasse celle qu’on appelle symbolique ou proper. De fait le bienheureux Denys en a traité séparément, lui à qui Paul a transmis sa connaissance des secrets divins*”. GERSON, op. cit., 2008, p. 51.

<sup>55</sup> “*Denys a finalement mentionné une manière de trouver Dieu plus parfait que les autres, et par laquelle, au moyen des negations et sorties de l’esprit, on voit Dieu comme dans une ténèbre divine, c’est-à-dire, ‘dans le secret’, là où ‘il a fait des ténèbres sa retraite’; ce que contemplant, un prophète s’est exclamé: “Vraiment, tu es un Dieu caché”*”. *Ibid.*, p. 51, p. 51, 52.

A ideia de um Deus escondido e a alusão à escuridão dizia respeito a um conhecimento baseado no abandono dos sentidos, das atividades intelectuais e da linguagem, uma forma de conhecer qualificada como “simples” – no sentido de unificada – e “livre”, como um “desconhecimento”, nos termos do próprio Dionísio. Tratava-se, portanto, de uma forma peculiar de conhecer Deus, estranha à modalidade do conhecimento intelectual e da cognição. No manuscrito parisiense no qual Gerson se apoiava, a ideia da cessação das operações intelectuais amparava-se em metáforas significativas, que aludiam a esse saber oculto e misterioso “encoberto pela mais brilhante escuridão de um silêncio que ensina em segredo”.<sup>56</sup> A tais passagens do manuscrito, os comentadores ajuntaram que, por “novo”, “simples” ou “livre”, Dionísio entendia o conhecimento sem “símbolos e parábolas”, a apreensão dos “mistérios” que não são ditos por nomes ou símbolos, mas colhidos pela “nossa liberdade de todos os inteligíveis e pela cessação de nossos pensamentos”.<sup>57</sup> Assim, o alcance humano do conteúdo desse mistério era explicado por meio das metáforas ligadas à ideia de ascensão da alma e do pensamento até Deus – indo das coisas corpóreas às divinas –, de escuridão e de unidade, e de abandono das percepções intelectuais e sensoriais.<sup>58</sup> Gerson, apoiado no saber escrito produzido a respeito da teologia mística até então, tentava exprimir de alguma maneira esse caráter misterioso que escapava ao discurso, recorrendo a tais metáforas que aludiam à escuridão, ao silêncio, à “nuvem obscura” em que Deus estaria oculto.

Sendo assim, com base nessas noções presentes no texto do Pseudo-Dionísio, Gerson, como os teólogos antes dele, concebeu o êxtase místico a partir da ideia de *excessus mentis* ou pela expressão em língua vernácula “saídas do espírito” (*sorties de l’esprit*), significando o exceder dos limites de um estado espiritual específico. Com base naqueles textos, a união mística constituía para ele o momento de abandono dos sentidos exteriores, por meio da graça, em que a alma seria levada para além de si mesma.<sup>59</sup> A passagem do tratado *De Mystica Theologia*, na qual Dionísio reportou as revelações de Moisés no monte Sinai, com emprego das noções de escuridão e desconhecimento – retomadas e difundidas pelos teólogos responsáveis por elaborar a discussão teórica a respeito da teologia mística até Gerson –, narra que Moisés contemplava o lugar onde Deus esteve até que se libertou de toda percepção

<sup>56</sup> HARRINGTON, 2004, op. cit., p. 57.

<sup>57</sup> “our freedom from all that is intelligible, and undoubtedly by the cessation of our thoughts”. Id.

<sup>58</sup> Dionísio assinalava: “Restaura a ti mesmo sem entendimento, o máximo que puder, para unir-se ao que está além de todo ser e entendimento. Pois quando abandonar todas as coisas e livrar-se delas, ascenderás aos raios da escuridão divina por uma pura superação da mente [...]”. Ibid., p. 59.

<sup>59</sup> GILSON, Étienne. *The mystical theology of Saint Bernard*. New York: Sheed and Ward, 1940, p. 26-27, 237.

sensível e inteligível, adentrando na escuridão, no “desconhecimento”. O comentário ao manuscrito parisiense, por sua vez, assinalava que Moisés havia colocado de lado “todo o auxílio do conhecimento” para estar com Deus, “intocado e desprovido de qualquer recepção ou ajuda do conhecimento”.<sup>60</sup>

Esse caráter secreto de Deus que o impedia de ser acessado pelo intelecto humano havia sido condensado nos textos cristãos pela ideia grega da *apophasis*,<sup>61</sup> que, veiculada por Dionísio aos teólogos do ocidente, apresentava o entendimento humano como demasiado limitado para apreender a grandiosidade divina. Segundo essa noção, Deus, em sua essência, era inapreensível ao homem, e, como tal, também era incomunicável, de forma que os teólogos que ambicionavam alcançar tal conhecimento viam-se diante do paradoxo de dizer o indizível. Dionísio Areopagita, assim como Agostinho (354-430) – que reconhecia que o intelecto humano não poderia conhecer Deus diretamente nesta vida, mas somente suas obras, e também a inadequação da linguagem para expressar a natureza divina inefável –<sup>62</sup> interrogaram sobre as maneiras possíveis de o homem conhecer Deus e formular afirmações sobre ele, partindo do reconhecimento, ao mesmo tempo, da imanência e da transcendência divinas. Poder-se-ia conhecer Deus, em certa medida, por meio de suas obras, ou seja, perscrutando os traços divinos impressos no mundo, entretanto, a essência e a unidade do Criador, em si mesmas, permaneceriam inalcançáveis – como na metáfora neoplatônica em que se poderia perceber os raios de luz, mas não a fonte de luz mesma.

Os escritos teológicos medievais sobre a teologia mística de Dionísio exploravam a ideia de que Deus era, paradoxalmente, tudo e ao mesmo tempo nada, assim, todo atributo lhe caberia, mas também lhe seria negado, o que dava espaço para o jogo de oposições e

---

<sup>60</sup> “Here he put aside all the aids or supports of knowledge, ad came to be in the place of the one who is God over de universe, untouched and unseen by any reception or aid of knowledge”; “He was united through such a mode to unknowing [...] to the one who is altogether unknown to all understanding, and who is the highest of all and supreme. Moses then knew everything by unknowing”. HARRINGTON, 2004, op. cit., p. 67.

<sup>61</sup> A *apophasis* aparece na filosofia especulativa do platonismo tardio. Entre os primeiros cristãos, o método negativo implicado na noção de *apophasis* ligou-se à discussão sobre a transcendência e a imanência divinas, tendo como auge a teologia negativa de Gregório de Nissa. Num segundo momento, destacou-se a incidência neoplatônica nos escritos cristãos, como a de Plotino sobre o Pseudo-Dionísio. Somente com a tradução de Dionísio por Erígena, no século IX, é que o método apofático ganhou importância para o escolasticismo medieval. Entretanto, os teólogos do ocidente favoreceram a teologia afirmativa, de onde vem o lugar restrito dado à teologia negativa no saber teológico medieval, pois concebida como estranha à esfera da disciplina intelectual. O Deus de Israel segundo o Antigo Testamento também serviu de base para os pensadores cristãos, pois é descrito como um Deus oculto e transcendente. CARABINE, op. cit., p. 1-3, 197-199.

<sup>62</sup> Agostinho não descartou a necessidade das palavras, que embora não estivessem à altura do Criador, seriam úteis como um tributo dos homens, ainda que incapazes de chegar à apreensão de Deus mesmo. Assim, ele resguardava a distância que separava os homens de Deus, a cisão entre o que o homem pensa e o objeto divino de seu pensamento, mais verdadeiro do que as cogitações e as palavras humanas. As formulações de Dionísio carregavam traços do pensamento de Plotino e configuram uma síntese entre a *apophasis* cristã e a neoplatônica. CARABINE, op. cit., p. 259-266.

contradições metafóricas que anulavam quaisquer asserções sobre Deus.<sup>63</sup> Apesar desses limites, Dionísio havia interrogado sobre a possibilidade de se conhecer Deus essencialmente, para além da linguagem humana e do exame da criação,<sup>64</sup> e então dissertou sobre as duas ramificações possíveis da teologia, a “catafática” e a “apofática”, a primeira própria ou afirmativa, a segunda negativa (a teologia mística), baseada na noção de que Deus estaria além de toda afirmação e que, portanto, deveria ser buscado para além da fala e do pensamento.<sup>65</sup> Assim como Erígena,<sup>66</sup> dividido entre a herança agostiniana e a dionisiana – e por meio da tradução de Dionísio que este havia legado –, os teólogos tardo-medievais, como Jean Gerson, tinham diante de si essas duas possibilidades teológicas, a que percorria o caminho das pistas sensíveis de Deus, para chegar a algumas certezas sobre este, ao inteligível e ao transcendente, e a que desejava ir além desses traços de Deus presentes na criação.

Com base nisso, ao explicar as duas teologias no início de seu tratado universitário, da mesma maneira que fez nos textos em vernáculo de forma simplificada, o chanceler exemplificava como a teologia “própria” (catafática) inquiria sobre Deus por meio de semelhanças corporais, a partir das coisas exteriores do mundo.<sup>67</sup> Acrescentava que o método da teologia mística, por sua vez, procedia por negativas, pois partia do princípio da inadequação da linguagem para apreender o divino, com derradeira suspensão tanto das negações quanto das afirmações, até se chegar ao silêncio, à ausência de postulados sobre Deus, à transcendência silenciosa.<sup>68</sup> Na ausência de palavras para descrever a divindade, restava apenas dizer aquilo que esta realidade superior não era, esgotando as possibilidades até se chegar a uma ruptura da linguagem. O teólogo, a partir de Dionísio, propunha que a similaridade da linguagem em relação a Deus era tanto maior quanto menos derivasse da percepção corporal; assim, quanto mais simples e abstrata, mais próxima estaria de Deus e,

<sup>63</sup> TUNER, Denys. *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*. Cambridge University Press, 1995, p. 22; Denys Turner assinala que o procedimento negativo da teologia mística provém da síntese de duas fontes, a passagem da caverna de Platão como alegoria da ascensão do filósofo à verdade e as revelações de Deus, como uma nuvem negra, a Moisés, na Bíblia. TURNER, 1995, op. cit., p. 16.

<sup>64</sup> Ibid., p. 283-285.

<sup>65</sup> CARABINE, op. cit., p. 299.

<sup>66</sup> Erígena, no século XII, principal tradutor de Dionísio, conciliou as heranças grega e latina, de Agostinho e Dionísio, assim como se valeu da diferenciação entre as duas teologias, uma voltada para as coisas criadas, outra voltada para o não-criado, para Deus e, portanto, negativa, também reconhecendo que a essência divina escapava ao intelecto humano. Ibid., p. 304, 305.

<sup>67</sup> “[...] vale-se de semelhanças corporais ao se referir a Deus, dizendo, por exemplo, que Ele é como o leão, a luz, o cordeiro, a rocha, etc., em virtude do que se pode afirmar que Deus é suscetível de receber todos os nomes”. (“*qui use de ressemblances corporelles en les rapportant à Dieu, disant par exemple qu’il est lion, lumière, agneau, pierre, etc., en vertu de quoi on dit de Dieu qu’il est susceptible de recevoir tous les noms*”; “*des effets qu’on trouve à l’extérieur [de l’âme] dans les créatures, surtout les plus parfaites d’entre elles, nous nous élevons jusqu’à affirmer certaines choses de Dieu [...]*”). GERSON, op. cit., 2008, p. 51; TURNER, op. cit., p. 23.

<sup>68</sup> TURNER, 1995, op. cit., p. 33.

quanto mais ligada aos objetos mundanos, mais concreta e terrena, mais fragmentada e particularizada ela seria. Por consequência, mais distante estaria da divindade,<sup>69</sup> pois a teologia mística ultrapassava, nas palavras do próprio letrado, “aquela chamada simbólica ou própria”.<sup>70</sup>

A partir da síntese da teoria aristotélica da abstração, Gerson descrevia a passagem da meditação à contemplação como um processo de apreender o objeto em sua essência, abstraindo todos os elementos que o particularizassem, o tempo, o lugar, para se chegar ao seu núcleo essencial.<sup>71</sup> Esta acepção também remontava à autoridade de Agostinho, no *De Trinitate*, para quem a consideração desses elementos particulares constituía um entrave à meditação e à contemplação, ou seja, à apreensão das coisas eternas.<sup>72</sup> Nesse sentido, a contemplação era a operação pela qual a multiplicidade das coisas em sua temporalidade poderia ser conduzida a uma unidade, por meio da técnica de meditação – como por exemplo aquela mencionada por Boaventura como *reductio*.<sup>73</sup> Gerson, mergulhado no estudo dessa teologia, considerava que esta se distanciava em demasia daquela praticada na universidade, empenhando-se a levá-la para seus alunos como um caminho oposto ao daquela fundada no trabalho da linguagem, por meio da escrita e da racionalização – que era a que aprendiam.

Apesar de a teologia mística não ser da ordem do discurso, mas da experiência, o chanceler a tomava como objeto de dois tratamentos possíveis, o especulativo, ao qual se dedicava, e o prático. Cabe assinalar, portanto, que ele a abordou como um teólogo escolástico, não como um “teólogo místico”, e que não pretendia conduzir à experiência da teologia mística propriamente dita, mas objetivava, antes de mais, produzir uma teoria sobre ela. Em outros termos, o conhecimento místico de Deus e o conhecimento escolástico que se poderia ter dessa forma de conhecimento estranho ao saber intelectual constituíam duas coisas distintas.<sup>74</sup> Em 1402 e 1403, quando apresentou a teologia mística aos seus alunos da universidade de Paris, no que viria a se tornar o tratado *De Mystica Theologia*, empenhou-se em abordar o tema por meio dos instrumentos e do vocabulário da teologia universitária, lidando teoricamente com um conhecimento que em tese não se pretendia teórico, já que,

---

<sup>69</sup> TURNER, 1995, p. 29, 44. Trata-se de um conhecimento das verdades e realidades desvinculadas de sua natureza corporal, material. LIBERA, Alain. *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989, 76-77. Tal exercício de abstração também remonta à contemplação de Platão, um processo de purificação intelectual que vai do múltiplo ao singular, do material ao espiritual. LOUTH, Andrew. *The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denis*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 10.

<sup>70</sup> GERSON, op. cit., 2008, p. 53.

<sup>71</sup> VIAL, op. cit., 2006, p. 94-97.

<sup>72</sup> Ibid., p. 94-97, 101.

<sup>73</sup> Id.

<sup>74</sup> Ibid., p. 33-42.

segundo as autoridades, excedia o intelecto, a linguagem e os conceitos.<sup>75</sup> Amparando-se em definições anteriores, tanto as de Dionísio como as de outros teólogos, como Hugo de Balma (? -1304), bem como na oposição entre ciência e sapiência, ao explicar a existência dos tipos de teologia, a “própria”, ou “simbólica”, e a “mística”, Gerson diferenciou, assim, o “teólogo místico” do “teólogo escolástico”; o primeiro definido como aquele que se beneficia da experiência de amor extático e, o segundo, como o que busca a verdade e o conhecimento de Deus por meio do intelecto e dos textos de autoridades.<sup>76</sup> Assim, procurou iniciar o doutor especulativo numa teoria sobre a realidade experimentada pelo doutor místico, explorando a natureza do conhecimento místico e as formas de adquiri-lo; com ênfase sobre a cisão entre a erudição livresca dos teólogos e a piedade afetuosa. Todavia, esse tratado universitário, ao lado dos textos místicos para os simples, todos compostos naquele início do século XV, na verdade contribuía para superar os limites que afastavam a teologia mística e a teologia especulativa, o teólogo místico e o teólogo escolástico, aproximando as duas realidades.

Para falar dessa “sabedoria”, tanto em seus textos vernáculos quanto universitários, Gerson recorreu ainda às metáforas retiradas dos sentidos corporais, como aquelas associadas ao paladar, ao ato de saborear (“a saborosa ciência”), e também ao tato, muito usadas pelos teólogos para descrever as experiências religiosas<sup>77</sup> e os arrebatamentos místicos, e traduzir a natureza experimental da teologia mística, supondo uma experiência direta que escapava à dimensão verbal ou conceitual. Além disso, o caráter experimental desse conhecimento também lhe assegurava o seu crédito e retidão, ou seja, sua superioridade em relação às outras formas de teologia, pois, nas palavras do teólogo, uma vez que “a teologia mística apoia-se nas experiências conhecidas com uma maior segurança, ela deve ser considerada mais perfeita e mais correta”.<sup>78</sup> Tal asserção é ainda mais significativa, na medida em que o interesse do chanceler, com essas palavras, naquela ocasião específica em que apresentava o tema dentro da Universidade, era de persuadir seus alunos sobre a legitimidade da teologia mística e promovê-la como uma forma segura de se conhecer Deus, para além das operações racionais.

<sup>75</sup> VIAL, Marc. Introduction. In: GERSON, op. cit., 2008, p. 18-19

<sup>76</sup> Ibid., p. 24.

<sup>77</sup> Coolman assinala que o emprego desse tipo de metáfora no universo escolástico derivou da doutrina patrística dos sentidos espirituais da alma, que postulava que a alma conhece de forma análoga às sensações físicas, a partir de onde se formularam correspondências figurativas entre as capacidades espirituais e as corpóreas, por exemplo, em Boaventura, Agostinho, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Guilherme de Auxerre, entre outros. O autor assinala que, em William de Auxerre, conhecer dizia respeito à ciência, enquanto perceber e sentir, à sapiência, neste pensador, ambos, especulação escolástica e percepção mística, não se opunham, mas se apoiavam na ascensão para Deus. COOLMAN, Boyd Taylor. *Knowing god by experience: the spiritual senses in the theology of William of Auxerre*. Washington: The catholic University of America Press, 2004, p. 1-6.

<sup>78</sup> “[...] *la théologie mystique s’appuie sur des expériences connues avec une plus parfait certitude, elle doit être estimée plus parfait et plus certaine*”. GERSON, op. cit., 2008, p. 55.



Na *Montaigne de Contemplation*, concluía seu raciocínio atestando a excelência da experiência, ou seja, da teologia mística, em detrimento do saber especulativo e das palavras, ao apontar que se tratava de um “conhecimento tão secreto que não o pode saber quem não o tenha provado, pois, pela doutrina ou pela palavra, ele não pode ser mostrado a alguém. Como se pode dizer de uma grande dor: não a conhece, quem não a tenha sentido”.<sup>79</sup>

Em suma, o “conhecimento” proporcionado pela teologia mística era, nesse sentido, um conhecimento “saboreado” e, conhecer Deus pela experiência significava conhecê-lo diretamente. Ao definir a teologia mística como uma *sagesse*, uma sabedoria, com base na autoridade de Dionísio, Gerson entendia essa “sapiência” como um conhecimento mais verdadeiro, justamente por se tratar de uma experiência, que não passava pelas descrições verbais e conceptualizações e, por isso, envolvia uma relação direta, afetiva e, portanto, mais plena com o seu objeto.

#### *A busca de Deus pelas vias do afeto*

Para além das noções mais antigas de escuridão e da negatividade, ao ensinar a teologia mística aos seus alunos, Gerson explicava como as autoridades trataram essas modalidades de contato místico com a divindade citando também as metáforas nupciais da união mística, retiradas dos escritores do século XII e XIII, como Bernardo de Claraval (1090-1153), em seus comentários ao “Cântico dos Cânticos”. O chanceler relia e tentava sintetizar suas leituras e referências sobre o tema, num período de sua vida universitária em que ele não só introduzia a questão a seus alunos, como também aprofundava seus estudos sobre ela. Nesse processo de recolha científica, enumerava as principais metáforas com que as autoridades teológicas haviam pretendido exprimir a união mística:

Os santos deram nomes variados a esses conhecimentos experimentais e íntimos de Deus, na medida em que, considerando os diferentes aspectos de uma mesma coisa, os nomes são inúmeros. Eles os chamaram contemplação, êxtase, arrebatamento, liquefação, transformação, união, exultação. Eles falaram de um júbilo para além do espírito, quer dizer, na escuridão divina, de saborear Deus, de entrelaçar o Esposo, de O abraçar, de engendrar em Deus, de procriar com Ele o Seu verbo, de ser introduzido nos sótãos divinos, ‘de ser intoxicado pelas torrentes de voluptuosidade’, de acorrer ao

<sup>79</sup> “*Et cette connaissance est telle et si secrète qu’on ne la peut savoir, qui ne l’a. Car par doctrine ou par parole ne peut être montrée à autrui, comme on seult dire d’une grant douleur: nul ne la connaît, qui ne la sent*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 52 (Pascal), p. 22 (Glorieux).

aroma de seus perfumes’, ‘de ouvir sua voz’, de entrar no quarto’, de dormir e repousar em paz Nele.<sup>80</sup>

Da passagem acima, podem-se destacar três noções fundamentais para Gerson: a primeira diz respeito à natureza do conhecimento místico, que é definido como uma “experiência”; a segunda, à maneira como esse conhecimento se configurava, isto é, como um contato íntimo e interior com Deus; a terceira é sobre a natureza da união mística mesma, entendida, por meio da metáfora nupcial, como a união afetiva entre duas substâncias – que, todavia, permaneceriam distintas. Em suma, três elementos destacavam-se e encontravam-se interligados na leitura do teólogo de Paris: experiência, interioridade e afeto. A primeira dessas definições indica um acordo com o texto dionisiano, que postulava tal primado da experiência; entretanto, as ideias de intimidade e afeto parecem mais alinhadas com as leituras da teologia mística próprias dos séculos XII ao XV. Como se viu, em Gerson, o tratamento da teologia mística como uma sabedoria, e a diferença entre ciência e sapiência, apoiavam-se justamente no seu caráter experimental e afetivo. Em sua *Montaigne de Contemplation*, com o apoio das autoridades, ele tentava explicar aos simples sobre a diferença entre as duas noções – o que também faria na universidade –, por meio de uma linguagem metafórica e didática, baseada em referências ao cotidiano e com auxílio das metáforas gustativas:

Grande diferença estabelecem os santos doutores, em especial São Bernardo, entre ciência e sapiência, pois ciência pertence principalmente e somente ao entendimento, e a sapiência ao afeto. E, segundo o nome, sapiência é como “saborosa ciência”. E esse sabor diz respeito à afeição, ao desejo e à vontade da pessoa. [...] Assim, pode haver em certa pessoa grande ciência ou conhecimento, sendo nela pequena ou nula a sapiência, pois não terá nenhum sabor ou sentimento em relação àquilo que vier a saber. Pode-se bem conhecer a natureza do mel por ouvir dizer ou pelo estudo dos livros, sem que se tenha qualquer sabor ou gosto da doçura do mel. Os médicos conhecem a natureza das doenças, e melhor do que os doentes, mas, quanto a sentir a dor e a saborear, é claro que os doentes a sentem mais e a conhecem, não pela razão, mas pela prova.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> “Les saints ont donné des noms variés à ces connaissances expérimentales et intimes de Dieu, dans la mesure où, eu égard aux différents aspects d’une même chose, les noms sont nombrables. Ils les ont appelés: contemplation, extase, rapt, liquéfaction, transformation, unioun, exultation. Ils ont parlé d’une jubilation au delà de l’esprit, c’est-à-dire du fait d’être ravi dans la ténèbre divine, de goûter Dieu, d’enlasser l’Époux, de l’embrasser, d’engendrer en Dieu, de procréer avec lui son Verbe, d’être introduit dans les greniers divins, d’être enivré par de torrentes de volupté’, ‘d’accourir à l’odeur de ses parfums’, ‘d’entendre as voix’, d’entrer ‘dans la chambre à coucher’, de dormir et reposer ‘en paix en Lui-même’”. GERSON, op. cit., 2008, p. 55.

<sup>81</sup> Grande différence mettent les saints docteurs, en espécial saint Bernard, entre science et sapience. Car science appartient principalement et comme seulement à l’entendement, et sapience à l’affection. Et emporte, selon son nom, sapience autant comme ‘savoureuse science’. Et cette saveur regarde l’affection, le désir, l’appétit et la volonté de la personne. [...] Si peut être en aucune personne grande science ou connaissance, où sera petite ou nulle sapience : car n’aura point de saveur ou d’affection à ce qu’elle saura. On peut bien connaître la nature du miel pour ouïr dire ou par étudier les livres, sans ce qu’on ait quelconque saveur ou goût de la douceur du miel. Les médecins connaissent la nature des maladies; mais, quant à sentir la douleur et la

Gerson conectava, assim, à definição de sapiência, o elemento experimental e afetivo, o termo “*affection*”, que ele sempre associava ao “amor”, a principal entre as potências da alma.<sup>82</sup> Esta diferenciação com tônica no afeto embasava a exposição que fazia do tema da contemplação e da teologia mística tanto aos leigos como aos estudantes universitários. Associando a interioridade e o afeto à contemplação e à teologia mística, ele assinalava que “os atos internos, sobretudo afetivos, são menos suscetíveis de serem claramente verbalizados, oralmente ou por escrito, do que sentidos”,<sup>83</sup> opondo, assim, o sentir, experimentar, tidos como interiores e mais verdadeiros, à expressão verbal, exterior.<sup>84</sup> Aquilo que não poderia ser dito, só poderia ser sentido, experimentado, noção que reafirmava o “apofaticismo” da teologia mística, que implicava na quebra e suspensão do discurso, e era estranho, portanto, ao caráter discursivo da teologia escolástica.

O outro aspecto fundamental desse contato direto com Deus, o seu caráter interior e íntimo, reverberava a natureza pessoal da relação cristã com a divindade desde Agostinho, para quem o cristão encontraria Deus voltando-se para si mesmo, para o interior de sua alma, para os resquícios de Deus gravados na memória. Para além de entender o procedimento da teologia mística com base no método das negações, Gerson avança afirmando que ela se “funda, com vistas ao conhecimento que lhe é próprio, em experiências internas no coração dos espíritos piedosos, enquanto as duas outras teologias fundam-se em experiências exteriores”.<sup>85</sup> Com tal ênfase na interioridade e nos afetos, vê-se como ele não deixava de reafirmar as bases lançadas por Agostinho a respeito da intimidade da relação com Deus, da ideia de que o cristão deveria buscar a divindade no interior de si mesmo, conduzido pelos afetos, pela piedade e pelo amor.<sup>86</sup>

A noção de “experiências internas”, situadas “no coração”, mostra como as ideias de experiência, afeto e de interioridade encontravam-se ligadas e dependentes, nos escritos de

---

*savourer, c'est clair que les malades en sentes plus et savent, nom mie par raison, mais par épreuve”.*

GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 46-47 (Pascal), p. 18-19 (Glorieux).

<sup>82</sup> Gerson definia o amor como a mais forte das paixões da alma, com base em Cícero. GERSON, *Early works*, p. 129.

<sup>83</sup> “*Les actes internes, surtout affectifs, sont moins susceptibles d’être clairement verbalisés, oralement ou par écrit, que sentis*”. GERSON, op. cit., 2008, p. 63.

<sup>84</sup> A dimensão interior é superior porque se comunica diretamente com Deus, enquanto a exteriorização dirigida aos homens e pode envolver dissimulação. Ver BÉRIOU; BOUDET; ROSIER-CATACH, op. cit., 2014, p. 558; VON MOOS, Peter. “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I.” *Formes du silence*. In: *Médiévales*, N°29, 1995, p. 137; Sobre a superioridade do silêncio em detrimento da eloquência, ver também CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Paris: Cerf, 2007, p. 54.

<sup>85</sup> GERSON, op. cit., 2008, p. 53.

<sup>86</sup> AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990, Livro X, p. 265; GUITTON, Jean. *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1959, p. 244.

Gerson, que reproduziam certos parâmetros de interpretação específicos do período em que ele escrevia. A percepção de um sujeito formado por um interior e um exterior,<sup>87</sup> ancorada na distinção pauliniana aprofundada por Agostinho<sup>88</sup>, baseava-se em correspondências e analogias que atribuíam à alma divisões emprestadas do corpo físico, num paralelismo entre os sentidos corporais e os sentidos espirituais da alma – como no comentário do Canto dos Cânticos de Orígenes, por exemplo. Nas formulações de Gerson, o coração era apresentado como o reduto da afetividade, onde residia a imagem do Criador, e cujos sentidos estavam voltados para Deus, ao contrário dos sentidos corporais, ligados ao mundo.<sup>89</sup> Com base em Agostinho, pensar na interioridade, portanto, implicava em pensar nos afetos, desde então alçados ao estatuto de elementos constitutivos da relação com Deus.<sup>90</sup> Sendo assim, pode-se dizer que a ideia da *apophasis* e a teologia mística no ocidente distinguiram-se pela tentativa de harmonizar a dialética dionisiana entre o conhecer e o desconhecer à ênfase agostiniana na interioridade e no afeto, que não se encontrava em Dionísio.<sup>91</sup>

Essa releitura do saber sobre a teologia mística na Universidade de Paris, com ênfase nesses aspectos citados, também contribuía para sustentar o projeto de oferecê-la àqueles que viriam a ser chamados simples pelo chanceler, os iletrados. Desta maneira, Gerson voltava-se para esses não iniciados, apresentando-lhes a vida contemplativa como o exercício de cultivar interiormente o amor a Deus, por meio do direcionamento dos afetos devotos, em detrimento das inclinações mundanas. Os bons afetos que levariam a Deus poderiam ser o medo, a esperança, a tristeza pelo pecado, entre tantos outros a serem estimulados. Associada ao amor estava a ideia de que, para seguir a contemplação, nenhum conhecimento das letras era preciso, apenas a fé e os afetos voltados para as coisas eternas. O chanceler asseverava: “a raiz e o começo da vida contemplativa deve ser o amor a Deus: é certo dizer que, por seu

<sup>87</sup> Sobre essa divisão entre um homem interior e um homem exterior e sua repercussão na conduta moral na Idade Média ver VON MOOS, op. cit., 1995. No que diz respeito a uma reflexão mais teórica e filosófica sobre as formas históricas de subjetivação, Foucault na *Hermenêutica do Sujeito* e na *História da sexualidade: O cuidado de si*, mostra como constituição do sujeito foi pensada historicamente a partir de formas reflexivas de subjetivação, como os exercícios ascéticos, por exemplo; de um lado, o ascetismo filosófico pagão, fundado numa “estética da existência”, de outro, o ascetismo cristão, baseado na renúncia de si, não associados necessariamente a uma atitude individualista ou a valorização da vida privada. Destaco também a obra de Norbert Elias, *A sociedade dos indivíduos*, que indica um caminho de análise que rompe com as supostas noções universais nas quais se fundaria o sujeito.

<sup>88</sup> No livro II do *De Trinitate*. AUGUSTINE. *On the trinity*. Books 8-15. Cambridge University Press, 2002, p. 61.

<sup>89</sup> CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Symbolique du corps*. La tradition chrétienne du *Cantique des cantiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 15-20.

<sup>90</sup> CASAGRANDE, Carla. “Les passions, la mystique, la prière: affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson.” *Revue Mabillon*, n.s, t. 24, 2013, p. 100. Para uma análise mais aprofundada do pensamento de Agostinho no que se refere à interioridade, ver GUITTON, op. cit., 1959.

<sup>91</sup> TURNER, 1995, op. cit, p. 48.

amor, deixa-se a vida mundana e todas as preocupações e doa-se totalmente a Ele”;<sup>92</sup> uma vez que o amor das coisas mundanas era o que afastava o cristão de Deus. Além disso, nos termos do teólogo, a vida contemplativa era o mais perfeito modo de vida, justamente porque era “mais conveniente ao bem amar”, não alcançável plenamente na vida ativa. A contemplação, explicava, é a forma mais “aprovada pelas Escrituras e pelos santos doutores, e principalmente pelo verdadeiro Deus de santo amor, Jesus Cristo”, e também por Maria, que, “sentada a seus pés e ouvindo suas palavras, de seu amor inflamou-se”.<sup>93</sup> O amor é também o fim da vida contemplativa, pois o teólogo observava que muitos falhavam “ao acreditar que o fim da vida contemplativa é somente saber ou interrogar sobre novas verdades”, alertando, ao contrário, que “o [seu] fim principal é amar a Deus e saborear sua bondade e doçura”, o que também pode ser considerado uma forma de conhecimento, como disse Santo Agostinho<sup>94</sup>, “o amor é conhecimento”.<sup>95</sup>

Com base em Dionísio e muito especialmente em Ricardo de São Vitor, no *Benjamin Maior*, e em outros como Gregório Magno, Boaventura e Hugo de São Vítor – com suas ênfases nos afetos –, Gerson desdobrou as potências afetivas e cognitivas da alma, identificando aquelas responsáveis pela contemplação. A interrogação central que o conduzia no tratado universitário era, justamente, a de saber “se se adquire melhor o conhecimento de Deus por meio de um afeto penitente do que [por meio] de uma pesquisa intelectual”.<sup>96</sup> Ele concluiu que a contemplação estava situada na mais elevada e nobre das operações da alma e desdobrava-se entre uma função intelectual e uma afetiva. Enquanto a meditação implicava esforço, a contemplação seria o resultado de uma meditação bem-sucedida e envolveria facilidade, uma “consideração livre e desapegada das coisas que a meditação examinou com grande dificuldade, tem seu afeto correspondente localizado na alma, um amor

<sup>92</sup> “La racine et commencement de vie contemplative doibt estre l’amour de Dieu; c’est a dire que, pour son amour, on delaisse la vie mondaine et toutes cures ou occupations et qu’on se donne du tout a lui”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, ed. cit., p. 51 (Pascal), p. 21 (Glorieux)

<sup>93</sup> “[...] et approuvé de la santé Écriture et des saits docteurs, et principalement par le vrai Dieu de sante amour Jésus-Christ, qui rendit sentence qui Marie avait élu la meilleure part”; “C’étair qu’elle séait à ses pieds et oyait ses paroles et, em oyant, de son amour sp enflammant”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 52 (Pascal), p. 22 (Glorieux).

<sup>94</sup> A máxima citada por Gerson encontra-se, ao contrário, em Gregório Magno (*amor ispe notitia est*) e em São Bernardo. Agostinho apenas menciona que não há conhecimento sem que haja um movimento de amor, mas também que não se pode amar o que não se conhece.

<sup>95</sup> “il appert que ceux qui faillent qui cuident la fin de la vie contemplative estre seulement savoir ou enquérir nouvelles vérités. Ains est la fin plus principale aimer Dieu et assavouer sa bonté et douceur, combine que cette saveur et attouchement ou sentiment spiritual puisse estre dit une manière de connaissance, comme dit saint Augustin qu’amour est connaissance”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 52 (Pascal), p. 22 (Glorieux).

<sup>96</sup> “si l’on acquiert mieux la connaissance de Dieu au moyen d’un affect qui fai pénitence qu’au moyen d’une recherche intellectuelle”. GERSON, 2008, op. cit., p. 41.

semelhantemente livre e desapegado, puro e abstrato”.<sup>97</sup> Jean Gerson voltava-se para as potências cognitivas e afetivas da alma para compreender como se dava a contemplação num período em que a oração privada e o interesse pelas modalidades mais interiores e diretas de experiência religiosa ganhavam destaque entre os laicos.<sup>98</sup> Essas esferas da vida devocional, ao lado da confissão, passavam a exigir uma reflexão mais sofisticada por parte dos teólogos e pregadores a respeito dos afetos e da psicologia humana.<sup>99</sup>

No mesmo *De Mystica Theologia*, após descrever a cogitação e a meditação, e aplicando uma releitura afetiva da noética dionisiana, concluía que a contemplação envolvia o intelecto, mas a união mística em si mesma realizava-se numa das potências afetivas da alma:

E, agora, a sabedoria de Deus escondida no mistério. A teologia mística que procuramos, que conduz às saídas anagógicas para além do espírito; a essa, de acordo com o que li, dá-se por vezes o nome de contemplação, de devoção, de caridade ou de amor caritativo. **Por isso, não erra aquele que diz que uma contemplação sem amor não merece o nome de contemplação;** mas nós, distingamos as duas palavras para que a procura da verdade se faça mais precisa, e saibamos que, assim como a contemplação reside na potência cognitiva da inteligência, **é na potência afetiva correspondente que subsiste a teologia mística.**<sup>100</sup>

No entendimento de Gerson, a contemplação ocorria na potência cognitiva da inteligência, a faculdade mais elevada da alma, destinada às coisas abstratas e que se encontrava acima da razão. Mas a potência afetiva correspondente, a *sinderesis*, é que era a responsável pela união mística propriamente dita; potência mística por excelência.<sup>101</sup> Em

<sup>97</sup> “*consideration libre et détaché des choses que la méditation a examines avec une grand difficulté, a son affection correspondante sise en l’âme, un amour semblablement libre et détaché, pur et abstrait*”. Id.

<sup>98</sup> A respeito do desenvolvimento da devoção privada e doméstica nos séculos XIV e XV, ver CHIFFOLEAU, Jacques. *La religion flamboyante*. France (1320-1520). Point, 2011, p. 104-117.

<sup>99</sup> CASAGRANDE, 2013, op. cit., p. 101.

<sup>100</sup> “*Et voilà la sagesse de Dieu cache dans le mystère. Voilà la théologie mystique que nous cherchons, qui mène aux sorties anagogiques au-délà de l’esprit, à laquelle, d’après ce que je lis, on donne parfois le nom de contemplation, de devotion, de charité ou d’amour caritatif. C’est pourquoi il ne fait pas erreur, celui qui dit qu’une contemplation sans amour ne mérite pas le nom de contemplation; mais nous distinguons les deux mots afin que la recherche de la vérité se fasse plus précise, et sachons que, à proprement parler, de même que la contemplation reside dans la puissance cognitive de l’intelligence, c’est dans la puissance affective correspondente que subsiste la théologie mystique*”. GERSON, op. cit., 2008, p. 143. Grifo nosso.

<sup>101</sup> A noção de *sinderesis* como a potência capaz de conhecer Deus de uma maneira que ultrapassa a especulação remonta a Orígenes. Este pensamento é relido, à luz de Agostinho, pelo vitorinos do século XII. Duas concepções da *sinderesis* confluem em Gerson: a de Boaventura e a de Thomas Gallus, retomada por Hugo de Balma (VIAL, op. cit., 2006, p. 92). A abordagem teológica da *sinderesis* distinguiu-se em duas correntes a partir do século XIII, a que, com Tomás de Aquino, a colocava ao lado da razão, como um *habitus* em que conheceria não-discursivamente os primeiros princípios morais, e aquela proposta por Boaventura, em que *sinderesis* era vista não como derivada da razão, mas dos afetos, um movimento da vontade, inclinado ao bem. VIAL, Marc. “Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson”. In: TROTTMANN, Christian. *Vers la contemplation: études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l’Antiquité à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2007, p. 217-218. Especificamente a respeito da *sinderesis* e sua relação com a ideia de “consciência” nos pensadores cristãos, sugiro POTTS, Timothy C. “Conscience”. In: KRETZMANN,

outros termos, assentava ali uma contrapartida afetiva do conhecimento adquirido pela potência da alma com a maior capacidade de abstração e definia a teologia mística como o ultrapassar afetivo de um conhecimento intelectual.<sup>102</sup> Além disso, determinava que as potências cognitivas buscavam a verdade, enquanto as afetivas buscavam o bem,<sup>103</sup> e que “o conhecimento de Deus procurado pela teologia mística é antes de tudo adquirido por um afeto penitente do que pela pesquisa intelectual, [...] sendo preferível à teologia simbólica ou própria”. Essa teologia “é mais perfeita que estas, do mesmo modo que o amor é mais perfeito do que o conhecimento, a vontade que o intelecto e a caridade que a fê”.<sup>104</sup>

Assim, Gerson dava continuidade à retomada afetiva da teologia mística feita pelos exegetas dos séculos XII e XIII, como Hugo e Ricardo de São Victor ou Boaventura<sup>105</sup> – mais precisamente, pode-se afirmar que, num primeiro momento, ele foi mais um intérprete dos intérpretes de Dionísio do que um leitor direto deste último.<sup>106</sup> Ao contrário do que enfatizaram as releituras tardo-medievais da teologia mística a respeito do afeto, as formulações do próprio Dionísio apresentavam o intelecto como condutor de todo o processo da contemplação e como reduto onde se desenrolava a dialética entre o conhecer e o desconhecer, sem postular o protagonismo do amor,<sup>107</sup> tampouco os escólios posteriores foram responsáveis pela adição de tal ênfase.<sup>108</sup> A ideia da superioridade do amor, entretanto, não era novidade no tempo do chanceler, sendo há muito partilhada no mundo monástico e divulgada, por exemplo, nas formulações de Gregório Magno, que também afirmava que o amor era uma forma de conhecimento.<sup>109</sup> Entretanto, foi a partir do século XII, ao se refletir sobre a união mística, que se buscou ressaltar aquilo que não era central no texto do próprio Dionísio. Portanto, a ênfase na união com Deus por meio do desconhecimento daria lugar à

---

Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. *The Cambridge history of late medieval philosophy*. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism (1100-1600). Cambridge University Press, 1982.

<sup>102</sup> VIAL, 2006, op. cit., p. 106. Marc Vial, entretanto, assinala que, em Gerson, trata-se mais de um ultrapassar afetivo do pensamento do que de uma renúncia do próprio pensamento.

<sup>103</sup> GERSON, 2008, op. cit., p. 149.

<sup>104</sup> “*La connaissance de Dieu procurée par la théologie mystique est davantage acquise par un affect pénitent que par la recherche intellectuelle et, toutes choses étant égales par ailleurs, elle est préférable à la théologie symbolique ou propre que procure la contemplation, plus parfaite qu’elle, de même que l’amour est plus parfait que la connaissance, la volonté que l’intellect et la charité que la foi*”. Ibid., p. 146.

<sup>105</sup> E com base também no vitorino Tomás Gallus e no cartuxo Hugo de Balma, no século XIII. Cf.

CASAGRANDE, Carla. “Les passions, la mystique, la prière: affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson.” *Revue Mabillon*, n.s, t. 24, 2013, p. 108; VIAL In: GERSON, 2008, op. cit., p. 27.

<sup>106</sup> VIAL, 2006, op. cit., p. 63.

<sup>107</sup> Id.

<sup>108</sup> MOREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 216; Coolman também aponta a designação afetiva como inovação medieval, quando a união mística passou a ser interpretada como uma união pelo amor. COOLMAN, Boyd Taylor. “The medieval affective dionysian tradition”. In: COAKLEY, Sarah; STANG, Charles M. (eds.) *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Blackwell Publishing, 2009, p. 178.

<sup>109</sup> COOLMAN In: COAKLEY; STANG, op. cit., 2009, p. 185.

ênfase na união por meio do amor,<sup>110</sup> tendo como os principais responsáveis por essa mudança, primeiramente, Bernardo de Claraval, depois os já citados vitorinos do século XII e Boaventura, entre outros que aprofundariam, a partir de então, a junção entre a teologia dionisiana, mais intelectual, e a agostiniana.<sup>111</sup> Pode-se dizer, ainda, que a releitura afetiva da teologia mística dionisiana elaborada por estes últimos consistiu numa síntese que a harmonizava com a Bíblia, especialmente no que diz respeito ao conteúdo nupcial do Cântico dos Cânticos de Salomão<sup>112</sup>, e os outros padres da Igreja, como Agostinho.<sup>113</sup> A partir do século XIII, as versões da Teologia Mística de Dionísio em circulação – a saber, as traduções de Erígena e Sarraceno –, como o manuscrito da Universidade de Paris, traziam também os comentários de Hugo de São Vítor e Tomás Gallus, veiculando, portanto, aos teólogos do período a noção de que a teologia mística tinha como ápice o amor. Após Tomás Gallus, todavia, as interpretações do texto dionisiano se diversificaram e, grosso modo, cindiram-se em duas linhas concorrentes durante e após o século XIII, a dos teólogos que seguiam a síntese afetiva e os que não o fizeram, como Alberto Magno e Eckhart.<sup>114</sup>

O amor puro mencionado por Bernardo, ao implicar a suspensão de todas as demais afeições – da razão, da cupidez e seu senso de recompensa, e do medo –, era concebido como a própria experiência mística, onde nenhum espaço da alma seria preenchido por algo além de Deus mesmo.<sup>115</sup> Hugo de São Vítor, por sua vez, lançando as bases para a ulterior corrente de interpretação afetiva de Dionísio no século XIII, postulava, amparado em Erígena e Gregório, a superioridade do amor, que poderia adentrar onde o intelecto permaneceria excluído.<sup>116</sup>

---

<sup>110</sup> Destaco a discussão sobre o amor a Deus que remonta aos primeiros padres. Em geral, desvalorizou-se o amor interessado, já que Cristo condenava os que amavam o outro para serem amados de volta. Por isso Agostinho declarava que a caridade consistia em buscar Deus por Deus mesmo. Pierre Rousselot aponta duas concepções sobre o amor no período medieval: primeiro o amor extático, que implica sacrifício da pessoa que ama, o abandono de si (Ricardo de São Vitor, Alberto Magno, Bernardo, Abelardo, Boaventura e Duns Scotus); em segundo, a concepção física ou greco-tomista (Aristóteles, Pseudo-Dionísio, Hugo de São Vítor, o primeiro Bernardo e Tomás de Aquino) via concordância entre o amor de si e o amor de Deus. Tomás de Aquino equilibrou ambas as noções, com a unidade transcendental entre homem e Deus, amá-lo seria o mesmo que amar a si. Étienne Gilson, todavia, aponta que ambas as concepções do amor convergiam na filosofia cristã graças à noção de semelhança entre o homem e Deus. ROUSSELOT, Pierre. *The problem of love in the Middle Ages. A historical contribution*. Milwaukee: Marquette University, p. 11-81; GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 345-366.

<sup>111</sup> A combinação entre o desconhecer dionisiano e o conhecer agostiniano foi obra de Erígena. Tal junção permaneceu esquecida desde o século IX e só renasceria no século XII, nas abadias parisienses de São Dionísio e São Vitor. ROREM, op. cit., 2009, p. 214-216.

<sup>112</sup> Ver CHRÉTIEN, op. cit., 2005.

<sup>113</sup> ROREM, 1993, op. cit., p. 219.

<sup>114</sup> Id.

<sup>115</sup> GILSON, Étienne. *The mystical theology of Saint Bernard*. New York: Sheed and Ward, 1940, p. 141-149. Para uma visão geral da teologia de São Bernardo, incluindo a teologia negativa, sugiro EVANS, Gillian R. *Bernard of Clairvaux*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.

<sup>116</sup> Erígena já havia declarado a ligação entre o fogo e o amor em seu comentário da *Hierarquia Celeste* de Dionísio, mas Hugo de São Vítor em seu comentário do mesmo texto avançou ao afirmar que o amor se



Ricardo (-1173) deu continuidade às asserções de Hugo, segundo as quais o intelecto cederia o lugar ao amor na união, no *Benjamin Major*, referência fundamental para Gerson, especialmente no que se refere à análise psicológica, a partir da qual este construiu sua teoria das faculdades da alma, e a doutrina dos tipos de contemplação.<sup>117</sup> Mais tarde, o vitorino Tomás Gallus (1200-1246), abade de Vercelli e referência capital para o chanceler, valendo-se da tradução da *De Mystica Theologia* feita por João Sarraceno, seguiu as afirmações de Hugo de São Victor sobre a excelência do amor em relação ao intelecto, definindo o primeiro como o verdadeiro conhecimento.<sup>118</sup> Também ligado à universidade de Paris como mestre em teologia, Gallus atuou na vanguarda do segundo grande movimento de retomada dos escritos dionisianos.<sup>119</sup> Em sua paráfrase do texto da *Theologia mística* de Dionísio, reinterpretou a passagem a respeito do contato de Moisés com Deus como sendo conduzida pelo amor, “a verdadeira cognição”, superior à “cognição intelectual”.<sup>120</sup> Gerson devia a Gallus o entendimento de que a ascensão da alma para Deus era impulsionada pelo esforço intelectual num primeiro movimento, em seguida, intelecto e afeto caminhariam juntos, mas somente ao afeto caberia adentrar na esfera final do desconhecimento, da união com Deus.<sup>121</sup> Outra autoridade cara a Gerson, Boaventura proclamou no *Itinerarium Mentis ad Deum* a ideia do abandono da atividade intelectual, privilegiando o “afeto ardente”<sup>122</sup> como base da derradeira união, ao ressaltar, por exemplo, que a graça era preferível à instrução, o desejo ao intelecto, o pranto ao estudo; e foi além dos vitorinos, ao acrescentar a figura central de Cristo.<sup>123</sup> Boaventura havia conectado a ideia de sabedoria e a de experiência no texto *De Triplici Via*,

---

encontrava acima do intelecto e era “maior do que a inteligência. COOLMAN, op. cit., in: COAKLEY; STANG, op. cit., 2009, p. 184; ROEM, 2009, op. cit., p. 173-175.

<sup>117</sup> Na teoria da alma de Ricardo, a imaginação é voltada para as coisas sensíveis, a razão para as coisas inteligíveis e a inteligência para as coisas intelectivas. O sensível é perceptível pelos sentidos corporais; os inteligíveis são invisíveis, mas percebidos pela razão, e os intelectíveis, invisíveis e incompreensíveis pela razão. Somente as duas últimas dizem respeito às coisas superiores, divinas e incriadas. Essa tripartição é boeciana. Assim, Ricardo, apoiando-se em Hugo, valeu-se da tripartição *imaginatio-ratio-intelligentia*, que Gerson tomou emprestado em sua teoria das faculdades da alma. Da imaginação provém a cogitação, da razão a meditação e da inteligência a contemplação, numa progressão segundo diferentes graus de intensidade de penetração em relação ao objeto, que é Deus, ou seja, a primeira divaga, a segunda concentra, a terceira aprofunda. (VIAL, 2006, op. cit., p. 68-69).

<sup>118</sup> ROEM, op. cit., 1993, 218.

<sup>119</sup> COOLMAN, op. cit., p. 186.

<sup>120</sup> Trata-se do *Extractio* de 1238. COOLMAN, op. cit., p. 187.

<sup>121</sup> TURNER, Denys. “Dionysius and some late medieval mystic theologians of Northern Europe”. In: COAKLEY, op. cit., p. 253; COOLMAN, op. cit., p. 193.

<sup>122</sup> BOAVENTURE, St. *The mind's road to god*. The Catholic Primer, 2005, p. 42.

<sup>123</sup> ROEM, op. cit., 1993, p. 219-221. O misticismo franciscano, entretanto, a partir as bases dadas por Boaventura, centrou-se não na ideia de Deus mesmo, mas exclusivamente na figura de Cristo. Para esta vertente mística, o êxtase identificava-se com a morte de Cristo, em acordo com a ênfase na imitação e na mimetização do sofrimento de Cristo pelo devoto em sua prática devota. Tratava-se, portanto, de um êxtase doloroso, não nupcial. Tal concepção teria grande peso para o misticismo visionário e laico do final da Idade Média, como veremos no capítulo segundo. OZMENT, *The age of reform 1250-1550: an intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*. New Haven/London: Yale University Press, 1980, p. 121.

por exemplo, onde assinalou “o conhecimento pela verdadeira experiência”.<sup>124</sup> O chanceler sem dúvida teve esse texto como suporte, bem como a conclusão do franciscano no texto *Questões Disputadas sobre o Conhecimento de Cristo*, de que a experiência mística só poderia ser adquirida se estivesse ancorada no amor.<sup>125</sup>

Todavia, Gerson também encontrava suporte em pensadores mais próximos temporalmente, inclusive do século XIV. O cartuxo Hugo de Balma (? -1304), responsável por mediar o contato dos teólogos do século XIV com o legado vitorino de Tomás Gallus, rompeu, por exemplo, a noção de continuidade entre os processos cognitivos e a união amorosa, admitida por seus predecessores, numa leitura ainda mais radical.<sup>126</sup> No final do século XIV, o escrito mais conhecido e mais vulgarizado dessa vertente afetiva e negativa mais radical em favor do amor foi o anônimo inglês *The Cloud of Unknowing*, composto em língua vernácula e cuja proposta era semelhante à de Gerson, ou seja, de ampliar o alcance da teologia mística aos laicos, apresentando, contudo, uma rejeição mais radical do peso do intelecto em favor do desconhecimento.<sup>127</sup> Sintetizando o argumento que fundava as leituras anteriores, que entendiam o caráter incompreensível e inefável de Deus, bem como o acesso ao sagrado pelo desconhecimento, como espaço para que o amor se instalasse, o escritor anônimo reiterava que, se Deus não poderia ser pensado, só poderia ser amado.<sup>128</sup>

Como se pode observar, algumas leituras de Dionísio feitas após o século XIII e XIV tomaram a ideia do desconhecimento e a dimensão apofática como fundamentais, visando, antes de mais, minimizar ou excluir o papel do intelecto na união mística, em favor de uma

<sup>124</sup> BONAVENTURE, Saint. *De la triple voie*. Trad. Fr. André Ménard. Bron, 2011, p. 10.

<sup>125</sup> Boaventura, embora tenha enfatizado o afeto como fundamento da experiência mística, não excluiu o intelecto desse processo, mas buscou conectar afeto e intelecto na jornada da alma para Deus. (HAYES, Zachary. *Bonaventure. Mystical writings*. New York: Crossroad, 1999, p. 43; BONAVENTURE, Saint. *Disputed questions on the knowledge of Christ*. Trad. Zachary Hayes. New York: The Franciscan Institute of Saint Bonaventure University, 1992, p. 195, 196; GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 52 (Pascal), p. 22 (Glorieux)). A chamada vertente afetiva não ignorava ou rejeitava completamente o peso do conhecimento, da cognição ou do intelecto, da mesma forma que a corrente não-afetiva de interpretação da teologia mística, com Meister Eckhart, Alberto Magno ou o próprio Dionísio, não ignorava o papel do amor; já que o acesso a Deus por meio do amor é comum aos místicos cristãos, sendo difícil encontrar alguma teologia mística em que o amor não tenha algum papel, já que “Deus é amor”, nas palavras do apóstolo João (1, 4, 16). Portanto, o problema da cisão entre afeto e intelecto não é o mais fundamental. O que, contudo, mais diferia os teóricos medievais da teologia mística entre si era quanto à inclusão dos estágios mais baixos da cognição no estado mais elevado da contemplação; os cistercienses e vitorinos admitiam a dinâmica em que o amor extático subsumiria as capacidades inferiores da alma, enquanto certos escritores dos séculos XIV e XV, como Gallus, não admitiam tal continuidade. Bernard McGinn ainda assinala que a consideração dessas nuances é corretiva para os estudiosos que veem a mística, genericamente, como anti-intelectual, puramente emocional. MCGINN, Bernard. “Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries”. *Church History* 56, no. 1, 1987, p. 12, 23, 24.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 221; FAES DE MOTTONI, Barbara. “Hugues de Balma: contemplation e raptus”. In: TROTTMANN, 2007, op. cit.

<sup>127</sup> TUNER, op. cit., 1995, p. 47.

<sup>128</sup> COOLMAN, op. cit., p. 180.

ainda mais profunda ênfase no amor.<sup>129</sup> Gerson insere-se nessa discussão, porém, traz à baila alvos bem precisos, ao elaborar sua releitura desse saber, como veremos em seguida.

### *A teologia mística para edificar novos sábios*

Na *Montaigne de Contemplation*, visando combater as possíveis críticas à sua iniciativa de falar aos iletrados, Gerson explicava que, uma vez que o amor fosse suficiente para a vida contemplativa, os simples, desde que movidos por um afeto sincero, estariam em condições de experimentá-la. O conhecimento dos livros e a formação teológica, segundo ele, não eram necessários aos contemplativos, pois, “embora o grande estado clerical e a grande instrução na lei de Deus e nas sagradas escrituras sejam bem convenientes à pessoa que queira vir às alturas da contemplação, algumas vezes tal ciência constitui impedimento”, e “não por si mesma, mas pelo orgulho e inchaço que a pessoa letrada dela toma”.<sup>130</sup> O saber escrito continha uma desvantagem, já que poderia conduzir ao pecado do orgulho, enquanto a contemplação, por sua vez, só se alcançava pela humildade, enfatizava o teólogo, citando o Apóstolo. Assim, ao habilitar os rústicos à vida contemplativa, desqualificava a erudição dos teólogos perante a teologia mística, uma vez que a formação clerical não era condição obrigatória ou garantia para se alcançar a contemplação, dependendo mais da compleição de cada um. Em outros termos, independente da condição, seja clerical ou laica, as pessoas que fossem naturalmente mais inclinadas para o silêncio, para a solidão e para a meditação religiosa seriam mais indicadas para a vida contemplativa, enquanto aquelas mais voltadas para a movimentação da vida terrena e comunitária, clérigos ou laicos, deveriam dedicar-se à vida ativa.<sup>131</sup> Portanto, o afeto sustentaria a possibilidade de contato direto e excepcional com Deus para os que não dispunham de conhecimento do saber escrito.

Desse modo, Gerson, como principal autoridade teológica da Universidade de Paris e como uma das figuras mais importantes da Igreja naquele momento, encontrava-se numa posição delicada ao falar da contemplação, ao postular a excelência do afeto e da via mística dentro da universidade, ao mesmo tempo em que também se defrontava com as consequências da ousadia de falar sobre o contato afetivo e íntimo com Deus, isto é, uma modalidade de

<sup>129</sup> Turner fala em um “anti-intelectualismo”. TURNER, op. cit., p. 47.

<sup>130</sup> “*Combien que grand clergie et grant instruction en la loy de Dieu et es saintes scriptures soient bien convenables a la personne qui veult venir a la haultesse de contemplation, neantmoins aucune fois telle science y donne enpechement, non mie de soy mais pour l’orguel et l’enfleure que la personne letter en prend*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 43 (Pascal), p. 16 (Glorieux).

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 45.

relação direta com Deus, para aos iletrados. Como conciliar os procedimentos racionais da teologia escolástica, abraçada por ele, e a tradição espiritual sobre a qual se debruçava, fundada nos afetos e nas emoções? Como e por que desqualificar esses procedimentos racionais dentro da universidade, ao apontar a superioridade da teologia mística?

Com base na ideia de que o saber escrito poderia conduzir ao orgulho, ao desvio do pensamento rumo às coisas mundanas em detrimento das coisas sagradas, resultando, pois, na dispersão da alma, bem como considerando o peso da afetividade e da fé na busca de Deus, Gerson defendia então a contemplação para os simples, afirmando: “O conhecimento ou a ciência que se tem de Deus pela verdadeira e única fé é suficiente para alcançar tal sapiência, como é dito, por amar Deus, servir e honrar. [...]”, concluindo assertivamente, desta forma, que “os cristãos simples que tiverem firme fé na bondade de Deus e de acordo com isto o amarem ardentemente terão mais verdadeira sapiência e mais devem ser chamados sábios do que quaisquer clérigos sem amor e sem afeição a Deus e aos santos”.<sup>132</sup> Suas asserções sobre a possibilidade de a gente de pouca instrução adentrar o caminho da contemplação acompanhavam-se, pois, de críticas diretas ao próprio universo clerical e teológico. Em contrapartida, quando ele falava da teologia mística dentro do ambiente universitário, referia-se à capacidade dos simples de se dirigirem a Deus pela via mística. Em suma, a defesa de Gerson da contemplação para os simples não estava desassociada da crítica ao conhecimento cultivado na universidade, de forma que seu trabalho de leitura e escrita da teologia mística, nesse início do século XV, duplicava-se em direção a dois alvos ao mesmo tempo: a educação religiosa e moral dos pouco instruídos, de um lado; e a reforma do saber teológico universitário, de outro. E foi justamente na noção de afeto – ou sua falta – que se amparou a crítica do chanceler aos teólogos, bem como sua defesa dos iletrados.

Gerson redefiniu os alvos de uma devoção mais plena, porque reconhecia que mais aptos à contemplação estavam os simples, porque menos expostos ao orgulho do conhecimento acadêmico e mais predispostos ao amor e à humildade. Todavia, igualmente dirigiu o estudo da teologia mística aos estudantes de Paris como forma de reformar e de criticar as condutas e o saber que ali se produzia. No prólogo do *De Mystica Theologia Practica*, ele assinalou, justificando a conveniência da teologia mística para os teólogos e para a universidade:

---

<sup>132</sup> “Conscience ou science qu’on a de Dieu par vraie et seule foi suffit à parvenir à telle sapience comme dit est, par aimer Dieu, servir et honorer”; “Et par ce je conclus que simples chrétiens qui ont ferme foi de la bonté de Dieu et selon ce l’aiment ardemment ont plus vraie sapience et mieux doivent être appelés sages que quelconques clercs qui sont sans amour et sans affections à Dieu et à ses sants”. Ibid., p. 48.

Uma vez que se trata de falar de Ti [Deus], se nos exultamos em ti, que exultemos com crença e que ensinemos com humildade, buscando apenas a glória de Teu nome com a ajuda de Teus servidores, meus senhores e meus irmãos. A eles [aos estudantes], parece que queres que eu fale dos segredos de Tua sabedoria, para que, deixando de lado os estudos mais vãos e que levam o espírito à dispersão, eles sejam animados pelo Verbo de Teu Espírito a te procurar na simplicidade do coração e, assim, a compreender o que quer dizer: “Deixa tudo e vede como o Senhor é doce”. E que, além disso, eles sejam animados a não instruir somente o intelecto até deixar o afeto seco, trêmulo e maculado de paixões. Perto de qual outra ou em que outro lugar esta doutrina da teologia mística pode ser mais bem ensinada?<sup>133</sup>

Ensinar a teologia mística na universidade significava para Gerson combater a secura do saber dos teólogos sem afetos piedosos, bem como a arrogância e a dispersão que nasciam das atividades intelectuais, do conhecimento livresco, por meio da exaltação da humildade e do amor. Assim, ele pintava uma imagem dos teólogos como lamentavelmente desprovidos de uma pulsão verdadeiramente afetiva e devota em direção a Deus, diagnosticando na universidade o descompasso e desequilíbrio entre a crença e o saber. Utilizava, desse modo, a discussão sobre o peso do afeto e do intelecto, que encontrava nas autoridades da teologia mística, para criticar o ambiente da Universidade de Paris.

No final do século XIV, o conhecimento teológico das escolas passou a ser alvo de críticas mais contundentes dentro da própria universidade, onde então se destacavam como principais teólogos reformadores espirituais da Igreja, e também como críticos do saber universitário, não somente Jean Gerson, mas também Nicolau de Clamanges (1363/64-1437), colega do primeiro na Universidade; ambos tiveram como mentor Pedro D’Ailly. Clamanges foi *rédacteur* da Universidade de Paris, responsável pelas correspondências oficiais, e também secretário do papa Benedito XIII.<sup>134</sup> Essa crítica que se desenvolveu no fim do século sustentava-se no retorno aos textos patrísticos, nos ideias religiosos do passado cristão – onde se situava a teologia mística – e alimentavam a defesa da superioridade da tradição espiritual em detrimento do conhecimento teológico recente.<sup>135</sup> Entretanto, os ataques à modalidade escolástica do saber religioso integravam uma crítica mais ampla, voltada para toda a Igreja, e para o conjunto da comunidade cristã. Gerson e Clamanges envolviam-se na discussão pela

<sup>133</sup> “*Lorsqu’il s’agira de parler de toi, si nous exultons en toi, que nous exultions avec crainte et que nous enseignons avec humilité, cherchant la seule gloire de ton nom avec l’aide de tesserviteurs, mes seigneurs et mès frères. À eux, il semble que tu veuilles que je parle de secrets de ta sagesse, afin que, laissant là les études plus vaines et qui mènent l’esprit à la dispersion, ils soient excités par le Verbe de ton Esprit à te chercher dans la simplicité du coeur et, partant, à comprendre ce que veut dire: ‘Laissez tout et voyez comment le signeur est doux.’ Qu’en outre ils soient excités à ne pas instruire l’intellect seul au point de laisser l’affect sec, voire frissonnant et macule de passions. Car aupreès de qui d’autre, ou dans quel autre lieu, cette doctrine de la théologie mystique peut-elle être mieux enseignée?*” GERSON, ed. cit., 2008, p. 47.

<sup>134</sup> BELLITTO, Christopher. *Nicolas de Clamanges: spirituality, personal reform, and pastoral renewal on the eve of reformation*. Washington: The Catholic University, 2001.

<sup>135</sup> OZMENT, op. cit., 1980, p. 73.

resolução do Cisma e engajavam-se na elaboração de propostas de reforma da Igreja, “em sua cabeça e em seus membros”, atentando para a primazia das questões pastorais e da reforma pessoal e moral dos membros da Igreja.<sup>136</sup>

Em seu tratado *De ruina et reparatione Ecclesie*, Clamanges elencava os vícios responsáveis pela ruína da Igreja e pela miséria espiritual daqueles tempos de Cisma, ressaltando o contraste com o tempo glorioso dos padres: “Vai e confere esta vida, estes costumes, estes governos com a primitiva disciplina dos Padres, com a caridade, continência, sobriedade e austeridade deles, verás [...] que há tanta diferença entre um e outro”, como entre a lama e o ouro.<sup>137</sup> Tais virtudes do passado eram tidas como ausentes numa comunidade eclesiástica tomada pelo destempero, pela arrogância, pelo orgulho e pela sede de bens materiais, em detrimento dos espirituais, onde a virtude da humildade aparecia como solução. Para ambos os teólogos, era urgente que as autoridades teológicas se voltassem para a pregação.<sup>138</sup> Tanto Gerson como Clamanges enfatizavam a necessidade de conciliação entre a especulação e a vida ativa, bem como a urgência de se colocar o estudo especulativo sob a égide do amor; por isso, dedicavam-se e recomendavam o estudo da teologia mística tradicional, valorizando a simplicidade e o papel das boas obras. Mas Clamanges não chegou tão longe quanto o chanceler em seu estudo e defesa da contemplação, pois a posição que este último ocupava na Universidade de Paris e sua proposta de reforma moral da Igreja exposta em tratados mais específicos e ambiciosos sobre a contemplação, em língua vernácula, garantiram maior relevo de suas proposições. Além dos teólogos mais próximos, como d’Ailly e o próprio Clamanges, Gerson não tinha dentro da Universidade pensadores que se equiparassem a ele nessa empreitada, já que, naquele momento, os letrados que falavam da teologia mística vinham de outras comunidades, religiosas ou laicas, como o clérigo flamengo Jan Von Ruysbroeck, ou a beguina<sup>139</sup> Margarida Porete.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> BELLITTO, op. cit., p. 91-110.

<sup>137</sup> “*Va maintenant et confère ceste vie, ces mœurs, ces gouvernements avecques la primitive discipline des Pères, avecques leur charité, continence, sobriété, austerité étroite : tu verras (si ce n'est que tu sois plus aveugle qu'une taupe) qu'il y a autant de différence entre l'un et l'autre, qu'entre la boue et l'or*”. CLAMANGES, Nicolas de. *Le traité de la ruine de l'Église*. Paris: Libraire E. Droz, 1936, p. 185.

<sup>138</sup> GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 935.

<sup>139</sup> “Beguinas” ou “*benigna*”. Termo utilizado desde o século XIII para designar mulheres pertencentes a comunidades devocionais laicas inspiradas nos modelos conventuais; dedicavam-se à oração, ao aprendizado das letras e ao estudo teológico, bem como prestavam assistência espiritual à comunidade. No reino da França, destacou-se a beguinaria de Paris, prestigiada no século XIII, com proteção do rei. No século seguinte, tais comunidades ainda atraíam a atenção de leigos e eclesiásticos, principalmente os olhares reprobatórios, que começam a prevalecer. Os aspectos devocionais específicos desses grupos e o seu tratamento clerical serão explorados especificamente no Capítulo II desta tese, que tem como enfoque a maneira como Jean Gerson observou o contexto devocional de seu tempo. A menção às beguinas, neste primeiro capítulo, limita-se ao âmbito da concorrência pela elaboração do saber sobre a teologia mística em língua vernácula, restringindo-se ao caso de Marguerite Porete.

Na supracitada carta a Pedro D'Ailly, em que exprimiu seu desalento pela situação da Igreja, Gerson acrescentou um diagnóstico da época enfatizando os vícios que corrompiam especificamente o saber teológico e a universidade, especialmente a respeito dos jovens estudantes, onde se pode vislumbrar ainda mais claramente a percepção do descompasso entre o afeto e o intelecto. Nestas passagens da carta voltadas para os problemas da universidade, propôs uma reforma da faculdade de teologia em alguns aspectos particulares, assinalando que:

Em primeiro lugar, ensinamentos sem sentido, que são infrutíferos ou superficiais, não devem ser tratados pela comunidade teológica, enquanto ensinamentos úteis, necessários para a salvação, são abandonados. As pessoas não sabem o que é necessário, porque elas aprenderam o que é supérfluo, como disse Sêneca.<sup>141</sup>

Em outra carta, esta enviada aos colegas do Colégio de Navarra no mesmo abril de 1400, Gerson novamente tocou no problema dos ensinamentos supérfluos, compreendidos como aqueles que não contribuía para a salvação. Ele lamentava o gosto dos jovens teólogos pela novidade, isto é, pelos novos escritos em detrimento das antigas autoridades, reprovando a curiosidade intelectual, alvo de outro de seus tratados, *Contra Curiositatem Studentium*, de 1402, e criticando as “conversas vazias” entre os estudantes, bem como a falta de modéstia e discrição. A curiosidade, segundo o teólogo, é que impulsionava a busca dos jovens teólogos pelo supérfluo e pela novidade, enquanto a humildade, ao contrário, “primeiro faz uso do que já foi bem estabelecido”. O impulso do conhecimento pelo novo não era em si mesmo reprovável, explicava, mas não seria adequado aos escolásticos, especialmente aos jovens, nos quais observava o hábito e gosto de “transcrever o quanto mais rápido, ou estudar as compilações mais recentes ao invés das mais antigas”, acrescentando, com as habituais metáforas, que eles “são como garotos que, apesar de os frutos mais verdes serem mais azedos, comem-nos mais avidamente do que os maduros, que são saudáveis para a digestão”.<sup>142</sup> Desta forma, a curiosidade dos teólogos opunha-se à virtude da humildade, pois implicava no enaltecimento das próprias qualidades intelectuais em prejuízo do louvor a Deus.

---

<sup>140</sup> Ver TURNER In: COAKLEY; STANG, op. cit., 2009; ROEM, op. cit., 1993, p. 214-225.

<sup>141</sup> “First of all, pointless things that are fruitless or superficial are not to be dealt with by the theological community, since thereby useful teachings that are necessary for salvation are abandoned. People do not know what is necessary because they have learned who is superfluous, as Seneca says”. GERSON, *Early works*, p. 172.

<sup>142</sup> “Humility first makes use of what already has been well composed”; “It delights them to transcribe, the faster the better, or to study more recente compilations rather than old ones. They are like boys who even though the most unripe fruits are more sour, eat them more avidly than ripe ones, which are healthy for the digestion”. GERSON, *Early works*, p. 192.

A reforma almejada por Gerson para o estudo teológico realizado na Universidade de Paris visava, portanto, combater principalmente os vícios da *curiositas* e da *singularitas*. A primeira era entendida como o desvio para assuntos supérfluos e fúteis em detrimento dos úteis, ou seja, voltados para a edificação e para a salvação; a segunda consistia no desvio para matérias não usuais e para a novidade.<sup>143</sup> Para ele, pela *curiositas* e pela *singularitas*, os estudantes transcendiam os limites do estudo teológico, que não deveria ultrapassar as Escrituras nem especular demais sobre Deus – indo além do necessário, como advertira São Paulo na carta aos Romanos –, e cujo escopo residia na elucidação humilde das Escrituras, dentro dos limites possíveis ao homem.<sup>144</sup> Os sinais desses vícios observados na faculdade de teologia passavam pelo desdém aos ensinamentos estabelecidos em proveito dos desconhecidos, das novas doutrinas, o desprezo da tradição, sem a qual o avanço teológico não aconteceria. Manifestavam-se também na aderência exagerada a uma única escola de pensamento que os cegava. Ou eram notáveis no excesso de interesse dos universitários pela lógica, matemática e física, não como auxiliares da teologia, mas como fins em si mesmos; na defesa obstinada de um teólogo e no ataque a outros, enquanto deveriam zelar pela harmonia e evitar o conflito.<sup>145</sup> Gerson recomendava observar e manter a metodologia da teologia, e não submetê-la à das outras ciências e apontava ainda, sobre os jovens teólogos, que:

Pela falta de cuidado ao escrever e ler, eles tornam os originais ou supérfluos ou mortos em substância. Pode-se ver nas leituras que fazem das *Sentenças* [de Pedro Lombardo] como os envergonha seguir os grandes teólogos, e então a variedade da esterilidade cresce imensamente. Como seria mais sábio fazer uso do que já foi bem forjado, ao invés de inventar aquilo de que ainda se está em busca! Por que se tenta produzir tais coisas enfraquecendo o que já foi bem feito? Por que permitimos aos jovens loquazes exprimirem-se com facilidade, uma vez que olham apenas um aspecto da questão, para demonstrar a facilidade que possuem? **A mais sólida e confiável tradição vem não daqueles que se lançam em dialéticas argumentativas, ou daqueles que vivem vidas baixas, sórdidas e perdidas, mas dos homens mais piedosos e bem treinados, que praticam o que pregam.**<sup>146</sup>

<sup>143</sup> PASCOE, op. cit., 1973, p. 99-105.

<sup>144</sup> OZMENT, Steve E. (ed., trad.) *Jean Gerson: selections from A Deus exivit, Contra curiositatem studentium and The mystica theologia speculativa*. Leiden: Brill, 1969, p. 31.

<sup>145</sup> PASCOE, op. cit., 1973, p. 99-105.

<sup>146</sup> “Through lack of care in writing and reading they render their originals either superfluous or dead in their core. You can see in those who lecture on the *Sentenças* [of Peter Lombard], how it shames each of them to follow even the great theologians, and do the variety of sterility grows immensely. How much wiser it would be to make use of what already has been well invented, rather than to invent what is sought for. Why should one try to produce such things in undermining what already has been well made? Why do we allow loquacious youngsters to express themselves with ease and, since they look only at a few aspects of the question, to demonstrate their facility? The most solid and reliable tradition comes not from those who go into argumentative



Nestas linhas, a denúncia da falta de fidelidade às autoridades, da negligência em relação à escrita e à leitura, bem como da liberdade ambiciosa para a invenção teórica por parte dos teólogos, acompanhava-se de uma condenação da loquacidade e da retórica vazias, isto é, desprovidas de relação com a prática moral e com a piedade, em acordo com o princípio cristão de que o conhecimento que não edifica não tem valor.<sup>147</sup> Tal julgamento crítico do divórcio entre a piedade e a erudição teológica, entre a prática, a experiência, e o saber, motivava a defesa de um conhecimento teológico mais fundado no amor e na simplicidade, e que, acima de tudo, conjugasse a especulação com as boas obras, as virtudes morais e a ação. Esse posicionamento em prol de uma teologia mais simples, menos desprovida de afeto e piedade, naquele momento também defendido por Nicolau de Clamanges ou pelo próprio d'Ailly, afirmava que as boas obras deveriam vir antes do estudo e fundamentar todo o trabalho do conhecimento intelectual. Tratava-se, tanto para Gerson como para seus colegas, não de negar a validade dos procedimentos da abstração filosófica, mas de reprovar essa negligência dos teólogos em relação à prática moral e devocional.<sup>148</sup> Partilhavam da percepção de uma ausência de sentimento religioso nos teólogos com base na oposição entre a sabedoria verdadeira e a eloquência especulativa.<sup>149</sup> No entanto, tanto Gerson como Clamanges valiam-se da ideia de que a verdade divina era simples e una; logo, a linguagem e o conhecimento a respeito desta também deveriam ser. Por isso o chanceler criticava o fato de os estudantes de teologia sentirem “vergonha e desprezo pelo que é simples e aversão a todo ensinamento humilde”.<sup>150</sup>

Para afiançar a simplicidade da linguagem teológica contra o excesso vaidoso de erudição, bem como enfatizar a necessidade de comprometimento afetivo e moral dos teólogos, Jean Gerson recomendava as autoridades, contrapondo-se ao gosto dos jovens

---

*dialectics or those who live base, sordid, and lost lives but from most pious and well-trained men who practice what they preach*”. GERSON, *Early works*, p. 179.

<sup>147</sup> OZMENT, 1980, op. cit., p. 81.

<sup>148</sup> Ibid., p. 78-79.

<sup>149</sup> Na metade final do século XV, por exemplo, Pico della Mirandola (1463-1494), letrado crítico do saber contemporâneo formulado nas universidades, também opôs a sabedoria à loquacidade, associando a verdade à simplicidade, ao comparar os discursos de Erígena e Lucrecio; o primeiro, desconhecedor das artimanhas da gramática e do estilo poético, comunicava a verdade por meio da simplicidade, enquanto o segundo filosofava com elocução, mas falsamente. Mirandola valia-se dessa oposição como argumento em favor da teologia, da linguagem das escolas de Paris, contra o virtuosismo literário humanista, pautado nos parâmetros clássicos, já que a verdade não precisaria de ornamentos. Gerson, Clamanges e Della Mirandola distanciavam-se em alguns aspectos, este último defendia a linguagem escolástica especificamente em resposta às críticas humanistas acerca do caráter supostamente simplório dessa linguagem; diferindo de Gerson, mais ligado ao humanismo nascente. OZMENT, op. cit., p. 81; MIRANDOLA, Pico Della. *On the dignity of man. On being and one. Heptaplus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1965, p. 13-14.

<sup>150</sup> “*shame and contempt for what is simple and abhorrence of every humble teaching*”. GERSON; OZMENT, op. cit., 1969, p. 29.

teólogos pelos textos recentes: “Devemos seguir o caminho que já foi percorrido muitas vezes, que tem mais espaço e encontra-se distante dos perigos dos erros e escândalos”, e ajunta: “repito e aconselho novamente que abracemos os escritos daqueles que são mais experimentados nesta profissão/busca”.<sup>151</sup> Na carta aos seus colegas de Navarra, citava, como indispensáveis aos estudantes, Agostinho, Gregório Magno, São Bernardo, Ricardo de São Vitor, Boaventura e Tomás de Aquino, “os quais, por agradáveis artificios, combinaram de modo claro as matérias especulativas com comparações moralizantes”,<sup>152</sup> bem como as vidas dos santos, entre outros escritos similares, onde “se podem encontrar leituras devotas e encorajamento para seguir os impulsos da virtude”.<sup>153</sup> Também na correspondência trocada com D’Ailly afirmava que os teólogos deveriam “gastar o tempo em doutrinas úteis e na Bíblia”.<sup>154</sup> Em seus escritos universitários e correspondências, o chanceler clamava pela observância do aspecto moral e prático por parte dos teólogos, propondo um currículo que conferia atenção tanto à questão moral e à pregação quanto à doutrina, mais voltado para Jesus, para os sacramentos e o além, bem como para os textos de autoridades nos quais intelecto e afeto estivessem presentes em igual medida.<sup>155</sup> Além disso, ele acrescentava que os teólogos deveriam prezar pelo silêncio e cultivar o hábito de se afastar dos afazeres mundanos para dedicar-se aos estudos, e que não havia nada mais prejudicial à paz da mente e à contemplação do que as conversas vãs,<sup>156</sup> não deixando de lembrar: “Este único provérbio do Apóstolo deve permanecer guardado profundamente nas mentes dos teólogos: a plenitude da lei e a finalidade dos seus preceitos são a caridade e o amor”.<sup>157</sup>

Por isso, o chanceler considerou a teologia mística tão útil aos estudantes da universidade de Paris, no curso de 1402, pois, por meio dela, julgava ser possível resgatar o conhecimento dos antigos pensadores cristãos, então negligenciados, e estimular a afetividade. Logo, Gerson impulsionava um movimento de centralização ou redução da teologia àquilo que contribuía para a piedade, para a finalidade maior de edificação, e não de especulação. Forjava, enfim, uma teologia que subordinava todas as demais ciências e matérias ao objetivo primeiro de conforto e salvação das almas e que ordenava seu

---

<sup>151</sup> “*We are to follow the well-trodden path that has more space and is further from the dangers of errors and scandals*”; “*I exhort and repeating myself I will again and again advise that we embrace the writings of those who are more tried and tested in this pursue*”. GERSON, *Early works*, p. 179, 180.

<sup>152</sup> “*who by pleasing artifice combined in a clear manner speculative matters with moralizing comparisons*”. GERSON, *Early works*, p. 182.

<sup>153</sup> “*one finds devout reading and receives much encouragement to follow the impulses of virtue*”. *Ibid.*, p. 181.

<sup>154</sup> “*They are to spend time on useful doctrines and similarly on the Bible*”. *Ibid.*, p. 174.

<sup>155</sup> OZMENT, *op. cit.*, p. 75, 76.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

<sup>157</sup> “*But this one saying of the Apostle should remain set deep in the minds of theologians: the fullness of the law and the end of its precept are charity and love*”. GERSON, *Early works*, p. 180.

conhecimento em torno de elementos mais primários e didáticos da piedade, em temas como a Paixão ou a misericórdia. Tratava-se de uma teologia simples que, de 1400 ao início do século seguinte, iria se voltar mais facilmente para as pessoas simples.<sup>158</sup>

*Dos que devem falar e dos que podem sentir*

Do século XII ao XV, como vimos, o afeto foi ganhando preponderância e prestígio como meio para se pensar a relação direta e mística com Deus, independente do peso conferido ao intelecto, que variava segundo diversos teólogos. Mas esse acento no amor no que diz respeito ao tema da contemplação e da união mística não provinha apenas da discussão teológica, fosse monástica ou universitária, mas despontava, a partir do século XIII e XIV, também entre os laicos, especialmente entre mulheres interessadas em relatar e dar a conhecer suas experiências místicas. No reino francês, desde o início do século XIV<sup>159</sup>, essa ênfase, e também tais experiências, acentuavam-se logo a seguir à difusão do livro da beguina Margarida Porete (1248/50-1310) sobre os segredos místicos, alvo de um julgamento que a condenou à morte em 1310.<sup>160</sup>

A devoção laica deste período caracterizava-se pelo apelo cada vez mais intenso às emoções e ao sofrimento, tanto no que diz respeito ao intento dos pregadores de inflamar os afetos dos fiéis por meio de seus discursos, quanto à crescente necessidade dos laicos em externarem seus sentimentos religiosos no cotidiano comunitário, com enfoque penitencial, nas procissões, missas, orações e, cada vez mais frequentemente, nos êxtases místicos.<sup>161</sup> Essa devoção também se mostrava sensível e interessada nas modalidades de contato direto e excepcional com Deus. A consolidação de uma devoção fortemente centrada na figura sofredora do Cristo, a difusão do tema da imitação – como no caso dos mendicantes<sup>162</sup> –, o incentivo pastoral às meditações sobre a Paixão e à compaixão pelo sofrimento do crucificado são indícios desse intensificar do fundamento afetivo da vida religiosa nos meios urbanos do reino.<sup>163</sup> Por conseguinte, Jean Gerson, com suas preocupações teológico-doutrinárias, de um

<sup>158</sup> HAMM, Berndt. *The reformation of faith in the context of late medieval theology and piety*. Leiden/Boston: Brill, 2004, p. 18-24.

<sup>159</sup> André Vauchez assinala o período de florescimento dos grupos visionários femininos na França entre 1350 a 1450. VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1987, p. 277-286.

<sup>160</sup> GARÍ, Blanca. "Introduction". In: PORETE, M. *El espejo de las almas simples*. Madri: Siruela, 2005.

<sup>161</sup> Cf. VAUCHEZ, p. 254-255.

<sup>162</sup> BERLIOZ, Jacques (Org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996.

<sup>163</sup> Cf. VAUCHEZ, op. cit., 1987, p. 239; TAYLOR, Larissa. *Soldiers of Christ: preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 107. Especificamente sobre as

lado, e pastorais, de outro, tinha diante de si problemas ligados aos debates contemporâneos em torno da união mística, que vinham sendo elaborados no âmbito da língua vernácula e do mundo laico. Vejamos, pois, como ele encarou esses escritos e como também afirmou a língua vernácula como um meio eficaz para encorajar ou para corrigir a devoção dos leigos.

Desde o século XIII, tanto dentro como fora das universidades, começaram a surgir escritos que desafiavam os teólogos universitários e seus procedimentos científicos, ou seja, textos que circulavam em língua vulgar fora do universo erudito e de alguma forma questionavam a autoridade dos teólogos. Tais foram os casos, por exemplo, do *Roman de la Rose*, concluído por Jean de Meun no final do século XIII e, mais tarde, no século XIV, do *Miroir de simples âmes* de Margarida Porete ou dos textos vernáculos do dominicano germânico Meister Eckhart, que, de modos particulares, atraíram a desaprovação dos teólogos profissionais.<sup>164</sup> No início do século XIV, Porete e Eckhart despertaram a animosidade dos teólogos especificamente porque aspiraram teorizar sobre a relação mística com Deus sem serem teólogos; e a rejeição teológica a ambos repercutiu até o tempo de Gerson, sendo objetos das reflexões e críticas deste último. A defesa do amor como elemento preponderante na união mística também era latente nos escritos dessa principiante teologia vernácula<sup>165</sup> e, muitas vezes, implicava numa crítica aos procedimentos fundados na razão, isto é, aos métodos do saber universitário. Expondo aqui de modo sumário, em Margarida Porete, por exemplo, a progressão da alma até Deus dividia-se em estágios que iam desde a obediência aos mandamentos, passando pela imitação de Cristo, até o momento em que a pessoa devota abandonaria as boas obras e a si próprio, deixando espaço apenas para o amor e chegando ao estado de aniquilação da alma em Deus. Tratava-se, portanto, de ir além da razão.<sup>166</sup>

O que se pode destacar em Porete, no que diz respeito precisamente à sua postura diante do saber escolástico, é que esta beguina letrada assinalava que seu livro exigiria um conhecimento além daquele exercido pelos mestres em teologia, desacreditando a capacidade

---

meditações sobre a Paixão, sugiro KARNES, Michelle. *Imagination, meditation and cognition in the Middle Ages*. Chicago/London: University of Chicago, 2011, p. 141 passim. Ver também HAMM, op. cit., 2004, p. 11, 18-24. Bernard McGinn também não deixa de apontar a centralidade do sofrimento, com base especialmente na figura de Cristo e na Paixão, para os movimentos místicos que surgem a partir do século XIII. MCGINN, Bernard. *The varieties of vernacular mysticism (1350-1550)*. New York: Herder & Herder, 2012, p. 119.

<sup>164</sup> Ian P. Wei assinalou como o *Roman de la Rose*, em seu intrigante jogo de alegorias, trazia, com a continuação de Meun, entre suas críticas, um ataque aos teólogos, físicos e canonistas, apontados como mercenários em busca de riquezas, assim como à mendicância clerical, da mesma forma que também reprovava a relação da universidade com os laicos e a falta de difusão do conhecimento, numa rejeição da razão. Meun, portanto, foi um letrado contrário aos métodos do saber universitário que difundiu sua crítica para fora daquele universo de saber. WEI, Ian P. *Intellectual Culture in Medieval Paris: theologians and the university c. 1100-1330*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

<sup>165</sup> A respeito desse “novo misticismo”, laico, exterior aos mosteiros e universidades, ver também FANNING, S. *Mystics of the Christian tradition*. London/New York, Routledge, 2001, p. 85-138.

<sup>166</sup> WEI, op. cit., p. 374-381,

destes em entender o que ela tratava: “Vós que lestes este livro, se o quereis entender bem,/ pensa no que direis,/ pois é difícil de compreender, /Far-vos-á falta a Humildade,/ que da Ciência é tesoureira/ e, das outras virtudes, a mãe”. Os versos que compõe o prólogo de seu livro assinalavam ainda: “Teólogos e outros clérigos/ Não tereis o entendimento, / Por claro que seja vossa inteligência, / Se não procederdes humildemente, / E se Amor e Fé juntos, /Não os fizerdes superar a Razão,/ pois aquelas são as damas da casa”. E concluía: “Humilhai, em seguida, vossas ciências, / Que se fundam na Razão, / E ponde toda vossa confiança/ nessas que foram dadas/ De amor, iluminadas pela Fé/ E assim compreendereis este livro/ Que de Amor faz a Alma viver”.<sup>167</sup> Porete ainda asseverava, em um dos capítulos, a necessidade da morte da razão. Nessas passagens, estava nítida a relação entre a crítica à razão e a crítica ao saber dos teólogos – crítica semelhante também era partilhada por Gerson e seu círculo de saber.<sup>168</sup> No entanto, de forma radical, Porete deslegitimava a autoridade dos teólogos no que respeitava à união mística, reivindicando a autoridade dos que não eram teólogos, ou seja, aqueles que experimentavam os êxtases mesmos, designados por ela como “almas aniquiladas”. Para ela, quem tivesse a alma aniquilada em Deus, ou seja, que tivesse experimentado o êxtase místico de que falavam os padres, como Dionísio, poderiam dispensar os ensinamentos clericais, os sacramentos e a autoridade da Igreja, já que havia, a despeito disso, atingido o grau mais elevado de perfeição. Tal ponto do livro foi alvo do processo eclesiástico contra Porete<sup>169</sup> e a postura desta beguina letrada ajuda a compreender o momento em que a mística vernácula se desenvolvia e as experiências místicas chegavam mais fortemente aos laicos.<sup>170</sup>

Se até o século XII falou-se da união mística apenas no seio de um grupo restrito de religiosos e teólogos, a partir do século XIII, este panorama começou a se modificar: ao passar a ser objeto da escrita vernácula situada fora do universo religioso e acadêmico, começou a chegar a um número maior de pessoas, especialmente aos laicos. Enquanto a mística monástica era estritamente bíblica e litúrgica, em que menos se falava das

<sup>167</sup> “*Vous qui en ce livre lirez,/ Se bien le voulez entendre/ Pensez ad ce que vous direz, /Car il est fort a comprendre;/ Humilité vous fault prendre Qui de Science est tresoriere/ Et des aultres Vertuz la mere./ Theologiens ne aultres clers,/ Point n'en aurez l'entendement/ Tant aiez les engins clers/ Se n'y procedez humblement/ Et que Amour et Foy ensement/ Vous facent surmonter Raison,/ Qui dames sont de la Maison*”; “*Humiliez dont voz sciences/ Qui sont de Raison fondees,/ Et mettez toutes vos fiances/ En celles qui sont donnees/ D'Amour, par Foy enluminees,/ Et ainsy comprendrez ce livre/ Qui d'Amour fait l'Ame vivre*”.

PORETE, Marguerite. *Le miroir des simples ames*. Édité par Romana Guarnieri. Turnhout: Brepols, 1986, p. 8.

<sup>168</sup> Um teólogo da Universidade de Paris, na época do julgamento de Porete, João Baconthorpe, considerou o *Miroir* um livro contra a clerezia. WEI, op. cit., p. 386.

<sup>169</sup> Ver também FRASSETTO, Michael. *Heretic lives: medieval heresy from bogomil and the cathars to Wyclif and Hus*. Suffolk: Profile, 2007, p. 135-150.

<sup>170</sup> Para uma análise mais detalhada sobre a crítica de Porete aos teólogos, ver WEI, op. cit., p. 374-392.

experiências pessoais, o século XII, com os vitorinos e a ênfase de Bernardo de Claraval na experiência pessoal em sua exegese do *Cântico dos Cânticos*, incorporava novos elementos, fundando uma nova forma de pensar o contato direto com Deus a partir de então. Começaram a surgir e a se multiplicar os relatos pessoais de experiências místicas e visionárias<sup>171</sup>, em língua vernácula, especialmente entre as mulheres.<sup>172</sup> Com as línguas vernáculas, sem a unidade e universalidade conferidas pelo latim, as formas da linguagem mística tornaram-se mais diversas. Fora do claustro ou das escolas, e com referências ao cotidiano laico, essa teologia vernácula<sup>173</sup> era menos enraizada no comentário bíblico e com grande enfoque nas visões e revelações, compunha-se das hagiografias, dos relatos em primeira pessoa, dos compêndios visionários, como os de Hadewich de Brabante e Juliana de Norwich, dos séculos XIII e XIV, respectivamente; os diários espirituais, como de Marguerida Ebner e Beatriz de Nazaré; a prosa, a poesia e os sermões,<sup>174</sup> revestindo-se algumas vezes de um caráter profundamente especulativo e intelectualizado, tais como em Porete.<sup>175</sup>

Essa mística vernácula teve de trabalhar, entretanto, para alcançar legitimidade e atestar sua autoridade, especialmente porque a maior parte desses escritos era feita por mulheres ou descreviam suas experiências.<sup>176</sup> Diante disso, para clérigos como Gerson, a escrita vernácula traria uma contradição, ou seja, o seu caráter de utilidade, pastoral, e o seu perigo, o dos desvios doutrinários, já que se encontrava além do alcance das mãos eclesiásticas e dos teólogos. Por estar imerso nessas contradições do período trazidas pela ascensão dos textos místicos em língua vernácula e dos pretensiosos escritores místicos não-teólogos, bem como por ser um teólogo zeloso em resguardar a integridade do conteúdo teológico e doutrinário dos dogmas cristãos, foi que ele se voltou para o tema da contemplação e da teologia mística. Vejamos, portanto, como ele dialogava com esses escritos vernáculos que

<sup>171</sup> FANNING, op. cit., p. 81; MCGINN, Bernard. “The Changing Shape of Late Medieval Mysticism”. *Church History* 65, no. 2 (1996): 197-219, p. 214.

<sup>172</sup> Ibid., p. 197-219.

<sup>173</sup> McGinn difere três tipos de teologia: a monástica, a escolástica e a vernácula. A “teologia vernácula” aparece após o século XIII e a maneira como conciliava *intellectus* e *amor* diferia da maneira feita pelos monges e teólogos. Nela, a ideia da união mística baseada na imagem do abraço amoroso retirada do *Cântico dos Cânticos* foi algumas vezes deixada de lado para dar lugar à união sem diferenciação. MCGINN, 1996, op. cit., p. 206; MCGINN, Bernard (ed). *Meister Eckhart and the beguine mystics: Hadewijch of Brabant, Metchild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 2001, p. 6-12.

<sup>174</sup> MCGINN, 1996, p. 208.

<sup>175</sup> Renate Blumenfeld-Kosinski adverte para o caráter muitas vezes especulativo dessa escrita religiosa vernácula, contra a ideia de que vernáculo feminino seria mais corporal e visionário, enquanto o masculino ligado à abstração e mais intelectual. BLUMEMFELD-KOSINSKI, R.; ROBERTSON, D.; WARREN, N. B. *The vernacular spirit: essays on medieval religious literature*. New York: Palgrave, 2002, p. 2; BOQUET; NAGY, 2015, p. 294.

<sup>176</sup> Para uma análise geral da escrita religiosa vernácula: BLUMEMFELD-KOSINSKI; ROBERTSON; WARREN, op. cit., 2002.

ambicionaram tratar da união mística, começando pela teoria da dupla contemplação no combate aos erros doutrinários.

Com base na distinção entre afeto e intelecto, sapiência e ciência, Gerson, ao explicar a matéria aos fiéis de forma simplificada em sua incipiente *Montaigne de Contemplation*, distinguiu dois tipos de contemplação, duas formas de se conhecer Deus: uma delas baseava-se na ciência (*science*), a outra fundava-se apenas nos afetos (*affection*). O primeiro tipo de contemplação, segundo ele, estava reservado aos “bons teólogos instruídos nas santas escrituras, não aos simples, a não ser por milagre especial, como ocorreu aos apóstolos, que eram muito simples e iletrados [...]”<sup>177</sup>, e tinha como propósito inquirir, declarar e ensinar a verdade e defendê-la contra erros e falsidades. O segundo tipo, que cabia aos simples, tinha como objetivo, por sua vez, apenas amar a Deus. É deste segundo tipo que o chanceler pretendeu falar na *Montaigne de Contemplation*, acreditando que era nele que consistia a “teologia mística” propriamente dita e os ensinamentos do Pseudo-Dionísio, a quem mencionava como “*saint Denis de France*”.<sup>178</sup>

Uma outra maneira de contemplação é a que se destina principalmente a amar Deus e a saborear sua bondade, sem muito inquirir sobre um conhecimento mais claro que aquele da fé que lhe é dada ou inspirada. E a esta [contemplação] podem os simples vir, deixando os cuidados do mundo e guardando o coração puro e sem faltas. E desta falarei aqui e creio que esta sapiência e contemplação é aquela que ensinou São Dionísio da França em seus livros da *Teologia Mística*. E é a mais alta sapiência que podemos ter e lhe foi revelada e declarada por São Paulo.<sup>179</sup>

A doutrina da dupla contemplação<sup>180</sup>, isto é, a diferenciação entre a contemplação intelectual, a dos teólogos, e a afetiva, acessível à gente comum, bem como a separação dionisiana entre os tipos de teologia, eram importantes para Gerson num momento em que ele alertava para os perigos e erros decorrentes do fato de algumas pessoas devotas se julgarem aptas para tecer discussões teológicas sobre o assunto. Mais do que isso, a ideia dos dois tipos de contemplação e da separação entre um conhecimento intelectual e um conhecimento

<sup>177</sup> “bons theologiens bien instruis em la sainte escripture, non pas as simples gens se n'estoit par inspiration et miracle especial, comme il advint aux apoustres qui estoient très simples et sans lettres”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 46 (Pascal), p. 18 (Glorieux).

<sup>178</sup> Id.

<sup>179</sup> “Une autre manière de contemplation est, qui tend principalement à aimer Dieu et à savoir sa bonté, sas grandement enquérir plus Claire connaissance qu'est celle de la foi qui leur est donnée ou inspirée. Et à ce peuvent simples gens venir, em laissant les cures du monde et em gardant leur coeur pur e net. Et de celle-ci parlerai-je à présent, et crois que cette sapience et contemplation est celle principalement qu'enseigna sant Denis de France en ses livres de Mystique théologie. Et est la plus haute sapience que nous puissions avoir çajus, et lui fut révelée et déclarée par sant Paul”. Id.

<sup>180</sup> Elaborada pela primeira vez em 1398, na carta endereçada ao cartuxo Barthelémy Clancier, alertando contra Ruysbroeck. VIAL, 2006, op. cit., p. 43.

experimental afetivo ajudava o teólogo de Paris a pensar mais claramente os problemas que emergiam do crescente interesse de clérigos e leigos pelo tema da contemplação e pela união mística com Deus. Em suma, para o chanceler, havia, de um lado, o problema dos erros doutrinários dos escritos compostos por letrados não qualificados para elaborar discussões de natureza teórica e teológica; e, de outro, os teólogos que, embora qualificados, não possuíam devoção e afeto suficientes em sua relação com a contemplação. Tratava-se, portanto, de circunscrever os limites da relação de cada grupo de pessoas com a contemplação.

Gerson externou sua percepção com essas questões, de forma bastante contundente, no notável episódio em que condenou os escritos do flamengo Jan Van Ruysbroeck (1293-1381), criticando-o por avançar sobre o terreno dos teólogos, ao falar da contemplação sem ter meios para tal. Neste caso, o chanceler reprovou o terceiro livro do *Spiritual Espousals* por considerar que este dava a entender, por meio de expressões poéticas e metáforas, que, na união com Deus, a alma perderia sua própria essência, passando a partilhar da essência divina, numa união sem diferenciação,<sup>181</sup> o que ameaçava a fronteira entre a natureza divina e a humana.<sup>182</sup> O problema da suspensão da distinção entre Deus e os seres, especialmente no que respeita ao contato místico, foi um importante objeto da discussão teológica no século XIV, primeiramente com a condenação dos escritos de Meister Eckhart (1260-1327), em 1329, e em seguida no século XV, quando o problema foi polarizado em torno dos escritos de Ruysbroeck, profundamente influenciado pelo primeiro e tendo Gerson como o principal oponente.<sup>183</sup>

Os escritos de Eckhart, assim como mais tarde os de Ruysbroeck, foram alvo de controvérsias, pois, enquanto alguns teólogos identificavam neles o erro panteísta, seus defensores insistiam sobre a integridade desses escritos, para eles injustamente condenados, e sobre a inexistência de qualquer erro doutrinário neles, apesar das passagens ambíguas. O teólogo e pregador germânico tornara-se alvo da reprovação dos teólogos ao exprimir a união por meio da ideia de unidade essencial, ao asseverar que: “este atravessar [da alma para Deus, ao contrário da criação, que emana de Deus], garante que *eu e Deus somos um*, [...] então, eu

<sup>181</sup> A crença na unidade entre as essências da alma e a divina, em que a alma perderia sua própria substância, é chamada “panteísmo”, termo que surge, porém, apenas no século XVIII. DUPRÉ, Louis. “The question of pantheism from Eckhart to Cusanus”. In: CASARELLA, Peter J. (ed.) *Cusanus: the legacy of learned ignorance*. Washington: Catholic University Press, 2006, p. 74.

<sup>182</sup> PASCOE, op. cit., 1973, p. 188.

<sup>183</sup> Foi uma discussão que já se encontrava presente em Erígena, mas o “termo panteísmo” não existe antes do século XVIII. CASARELLA, op. cit., p. 74.



sou o que eu era [anteriormente à criação] [...]”.<sup>184</sup> Concebia, pois, a união mística como a restituição da unidade entre a alma e Deus preexistente à criação, e fugia, dessa maneira, dos ensinamentos tradicionais a respeito da teologia mística, que não admitiam a possibilidade dessa união essencial que eliminava a distinção entre homem e divindade; passagens semelhantes encontravam-se também em Ruysbroeck, posteriormente.<sup>185</sup> Assim, a discussão em que Gerson estava inserido girava, como se nota, especificamente em torno da adequação das expressões poéticas e metafóricas que visavam descrever os estados místicos experimentados.

Essa concepção da união mística essencial diferia consideravelmente, vale destacar, daquela da mística nupcial, partilhada por Bernardo de Claraval e pelo próprio Jean Gerson, e que utilizava a metáfora do beijo ou do abraço amoroso entre o noivo e a noiva, Deus e a alma, resguardando a diferenciação das essências de ambos no ápice da união mística, isto é, ambos continuavam sendo o que eram substancialmente, mesmo no momento do contato mais íntimo.<sup>186</sup> Diversas vezes, Gerson assinalou que a união mística não era essencial, mas apenas de contato entre duas partes, uma comunhão entre as vontades de ambas.<sup>187</sup> A noção de união substancial que tanto causava desconforto entre as autoridades teológicas, também se fazia presente entre alguns grupos urbanos considerados heréticos, como o grupo “Espírito Livre”, e também era associado a certos grupos de beguinhas e begardos, que, além de darem a entender, algumas vezes, que acreditavam na união essencial – por exemplo, a linguagem da “aniquilação” de Porete –, recusavam os sacramentos e levavam uma vida espiritual em comunidades semirreligiosas alheias aos ensinamentos da Igreja.<sup>188</sup> Ao condenar o panteísmo que acreditava haver em Ruysbroeck, Gerson chegou a recordar os erros das beguinhas e dos

---

<sup>184</sup> “for this breaking-through guarantees to me that I and God are one”. ECKHART, Meister. *The complete mystical Works of Meister Eckhart*. New York: Herder and Herder, 2009, p. 424. Referências como estas são bastante frequentes ao longo dos diversos textos místicos de Eckhart.

<sup>185</sup> Étienne Gilson assinalou como a ideia da união substancial contradiz e evacua toda a concepção do próprio misticismo cristão, em que a relação dos homens com Deus funda-se justamente na distância irremediável que separa o Criador das criaturas. Contrariando algumas interpretações, Gilson destacou como São Bernardo era radicalmente contrário à crença de que a alma poderia tornar-se a substância divina, ou seja, de que a criatura poderia abolir-se na união com Deus. GILSON, Étienne. *The mystical theology of Saint Bernard*. New York: Sheed and Ward, 1940.

<sup>186</sup> OZMENT, op. cit., 1980, p. 130-131.

<sup>187</sup> GERSON, *Early works*, p. 207.

<sup>188</sup> A perseguição eclesiástica às beguinhas marcou todo o século XIV, do Concílio de Viena de 1311, ao Concílio de Constança, de 1414. Nas denúncias e decretos eclesiásticos, como as bulas de 1317 pelo Papa João XXII, elas foram associadas ao antinomianismo, à dispensa de qualquer lei e moralidade, e também aos Espíritos Livres. BAILEY, Michael. *Battling demons: witchcraft, heresy, and reform in the Late Middle Ages*. Pennsylvania State University Press, 2003, p. 64, 65. Sobre a associação entre beguinhas, Porete e os Espíritos Livres ver FRASSETTO, op. cit., 2007. Ver também GRUNDMANN, Herbert. *Movimenti religiosi nel medioevo*. Bolonha: Mulino, 1970.

begardos, ao escrever ao cartuxo Bartolomeu Clantier, em 1402, além de se referir a Porete, como “Maria de Valenciennes”.<sup>189</sup>

Ruysbroeck (1293-1381),<sup>190</sup> assim como Gerson mais tarde, havia sido um propagador da devoção mística e, ironicamente, também um crítico do que considerava serem formas erradas de contemplação,<sup>191</sup> o que não o resguardou de ser considerado suspeito de heresia pelo teólogo de Paris no final do século.<sup>192</sup> Em sua carta endereçada ao cartuxo Bartolomeu Clantier, em 1402, o chanceler apontou as passagens errôneas do livro de Ruysbroeck, assinalando que a terceira parte afirmava que “a alma que contempla Deus perfeitamente não apenas o vê no esplendor que é a divina essência, mas também é o próprio esplendor divino”. Acrescentava, em seguida, que “o autor imagina, como seus escritos fazem parecer, que a alma deixa de ser como anteriormente era e é convertida, transformada ou absorvida pelo ser divino”, e conclui que “uma inspeção diligente e repetida do que ele [Ruysbroeck] disse mostrou mais e mais erros em seus escritos”.<sup>193</sup> Depois, Gerson fez questão de citar, na carta, “palavra por palavra”, as passagens errôneas do texto: por exemplo, aquelas em que Ruysbroeck dizia que “nosso ser criado depende do ser eterno e, de acordo com a existência essencial, é uno com ele”, ou que, “com e por meio daquela luz em que se veem, eles se tornam um”.<sup>194</sup>

A controvérsia de Gerson com Ruysbroeck iniciou-se em 1399<sup>195</sup> e gerou consternação na comunidade agostiniana de Groenendaal, que o segundo havia ajudado a fundar e à qual pertencia. A comunidade teve seus desejos de vê-lo santificado frustrados pelas críticas do chanceler, que por fim minaram tais possibilidades e diminuíram o interesse pelos textos do prior flamengo nos anos seguintes.<sup>196</sup> A comunidade de Goenendaal mobilizou-se em defesa de Ruysbroeck, por meio da carta de resposta ao chanceler elaborada pelo prior Jan Von Shoonhoven (1356-1432), em 1403. De modo geral, o que incomodava

<sup>189</sup> GERSON, *Early works*, p. 208.

<sup>190</sup> Ruysbroeck foi primeiramente vicário ou capelão na igreja de São Gudule, em Bruxelas. Ao longo de sua vida, entrou em conflito com alguns grupos místicos como os “Espírito Livre”, os begardos e beguinas, os quais desafiou em seus escritos. Em 1343, ajudou a fundar a comunidade de contemplativos de Groenendaal, que inicialmente teve contato com os vitorinos de Paris e em seguida adotou a regra agostiniana. PETRY, 1957, op. cit., p. 285.

<sup>191</sup> RUSBROCH, D. Jean. *De la vraie contemplation*. Paris: R. Chamonal, 1912.

<sup>192</sup> FANNING, op. cit., p.113-115.

<sup>193</sup> “[...] that the soul which perfectly contemplates God not only sees him through the splendor that is the divine essence but also is the divine splendor itself. For the author imagines, and his writings make it sound, that the soul then ceases to be in the existence it formerly had in its own genus and it is converted or transformed and absorbed into the divine being”. GERSON, *Early works*, p. 204-205.

<sup>194</sup> Ibid., p. 205.

<sup>195</sup> WARNAR, Geert. *Ruysbroeck: literature and mysticism in the fourteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 2007, p. 1-3.

<sup>196</sup> Ibid., p. 3.

Gerson era a falta de embasamento teológico do texto de Ruysbroeck, como se este falasse com base mais em sua própria experiência do que nas autoridades. De fato, Ruysbroeck não havia elaborado seu tratado primeiramente em diálogo com os grandes teóricos da contemplação, pois, menos ligados ao estudo sistematizado sobre essas questões teológicas, seus escritos voltavam-se para as comunidades beguinas, para as ordens mendicantes e para algumas pessoas devotas em particular, com um propósito mais prático e devocional do que propriamente teológico ou teórico.<sup>197</sup> Sendo assim, tornava-se latente naquele momento a cisão entre os escritores místicos, como Ruysbroeck, e a teologia universitária, representada por Gerson, ecoando a discussão entre a experiência e o conhecimento intelectual ou saber escrito.<sup>198</sup> Eckhart, Ruysbroeck ou Margarida Porete desqualificavam, em medidas diferenciadas, o saber acadêmico, considerando-o supérfluo, fonte de orgulho e vícios, ao contrário do caráter experimental dos êxtases místicos, reconhecidos por eles como a sabedoria verdadeira.<sup>199</sup> Todos esses letrados, como se pode observar, amparavam-se em valores semelhantes, como o da sabedoria e da experiência, mas valeram-se deles de modos diversos e conflitantes.

O prior de Groenendaal, o citado John Von Schoonhoven, a quem coube a réplica a Gerson, argumentou, em defesa de Ruysbroeck, que, em matéria de ensinamento místico, apenas os que experimentaram o êxtase é que poderiam ser verdadeiros professores e juízes. Além disso, postulava que as palavras supostamente empregadas erroneamente deveriam ser levadas em conta em seu respectivo contexto, atentando para o fato de algumas metáforas e expressões que remetiam à aniquilação não significarem uma anulação ontológica do ser, mas apenas uma forma de expressar a suspensão da consciência, a partir de onde se vê o problema e o esforço de adequação da linguagem metafórica, ao se descrever os estados místicos.<sup>200</sup> Assim, o chanceler tornava-se alvo da crítica que ele próprio havia levantado: primeiro, ele criticou os teólogos pela falta de afeto e experiência, para, em seguida, ser acusado, pelos de Groenendaal, de não ser digno de falar da contemplação, por não a ter experimentado. Dessa forma, as querelas em que Gerson estava envolvido ilustravam a disputa pelo direito e pela autoridade de falar sobre o tema da união mística; de um lado, estavam os teólogos, que se consideravam os únicos versados no assunto e capazes de dissertar sobre ele e sobre a

---

<sup>197</sup> WARNAR, op. cit., p. 7.

<sup>198</sup> MCGINN, 1996, op. cit.

<sup>199</sup> Cabe lembrar também o dominicano germânico João Tauler, que propagou os ensinamentos de Eckhart, defendendo a experiência em oposição à erudição livresca. Para Tauler, mais do que simplesmente falar sobre ou estudar as escrituras, era preciso “vivê-la”. FANNING, op. cit., p. 105.

<sup>200</sup> MCGINN, Bernard. “Two mystical controversies of the Fifteenth century: turning points in the History of Mysticism?” *American Cusanus Society*, Vol XXV, n. 1, 2008, p. 5.

verdade, de outro, aqueles ligados mais diretamente às experiências místicas propriamente ditas, sem ter, porém, o arcabouço teórico dos teólogos universitários. Em outros termos, tratava-se de estabelecer quais dos dois grupos teriam mais autoridade para discursar sobre a questão: aqueles que detinham o saber teológico, livresco, ou seja, que se definiam como os únicos capazes de acessar o conhecimento herdado pelas autoridades, ou aqueles que experimentaram diretamente o contato com o sagrado por meio de seus êxtases. A questão de fundo para os envolvidos era a seguinte: cabia falar com base nas autoridades ou com base nas próprias experiências? Que verdades eram mais legítimas?

Uma resposta de Gerson a tais questionamentos e querelas viria a aparecer no tratado *De Mystica Theologia Practica*:

É possível encontrar alguém que seja menos familiarizado com os afetos piedosos e mais versado em discussões teóricas a esse respeito. Compreenderemos isto com a ajuda de exemplos. A medicina é feita de numerosos conhecimentos unicamente tirados da experiência, porém, ninguém impedirá que certas pessoas, que não têm essas experiências, tenham melhores raciocínios do que aqueles que as têm. Da mesma forma, os cegos de nascença podem ter um grande conhecimento discursivo sobre numerosas coisas que muitas pessoas adquiriram apenas por meio da visão. [...] Por que negaríamos, neste caso, que uma pessoa pouco ou nada piedosa possa estudar os escritos de outros homens piedosos, de confrontá-los, tirar conclusões passando de um a outro, de refutá-los ou de apoiá-los? Uma escola de teologia o faz cotidianamente com a ajuda dos artigos da fé, dos quais não tem nenhuma experiência.<sup>201</sup>

Nesses termos, Gerson legitimava a elaboração teórica a respeito da teologia mística por parte daqueles que não tivessem nenhuma experiência de êxtase, ou seja, os teólogos como ele. O intuito era justamente o de afirmar o papel condutor dos teólogos profissionais e das autoridades eclesiásticas, como ele próprio, em julgar a conformidade dos escritos, das práticas ou experiências religiosas à doutrina cristã. Para o chanceler, os teólogos eram os únicos capazes de tecer tais julgamentos, pois eram os únicos conhecedores da herança legada pelas Escrituras e pelas autoridades fundadoras da fé.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> *Il est possible de trouver quelqu'un qui soit moins familier des affection pieuses, et davantage expert en discussions théoriques à leur sujet. On comprendra ce propôs à l'aide d'exemples. La médecine est faite de nombreuses connaissances uniquement tirées de l'expérience. Cependant, personne n'empêchera que certains, qui n'ont pas fait ces expériences, tiennent de meilleurs raisonnements que ceux qui les ont faites. De même, des aveugles de naissance peuvent avoir une grande connaissance discursive à propôs de nombreuses choses que beaucoup d'autres n'ont acquises qu'au moyen de la vue. [...] Pourquoi nierait-on dans notre cas qu'une personne peu ou aucunement pieuse puisse étudier les écrits des autres hommes pieux, les confronter, tirer des conclusions en passant de l'un à l'autre, les réfuter ou les étayer? Une école de théologie en fait l'expérience quotidienne avec les articles de foi, dont il n'y a aucune expérience.* GERSON, op. cit., 2008, p. 63-64.

<sup>202</sup> Para Gerson, eram os teólogos os únicos capazes de distinguir as doutrinas verdadeiras das falsas, e suas conclusões devem embasar as decisões da Igreja e do Estado. Portanto, são tão importantes quanto os prelados

Tal defesa da capacidade dos teólogos de falar sobre a contemplação não se fundamentava, no entanto, apenas no zelo pela ortodoxia, mas também no reconhecimento da utilidade prática e devocional desses escritos elaborados por eles, tanto no que se referia ao cuidado pastoral com os laicos, quanto a respeito do resgate do sentimento religioso e devocional dentro da própria Universidade. Gerson considerou, portanto, que o contato com os textos sobre a teologia mística seria muito útil àqueles que dela não tivessem nenhuma experiência, como, por exemplo, aos teólogos desprovidos de afeto sincero e de uma piedade aflorada, pois seria um meio de conduzi-los à devoção: “É útil que os homens da Escola, mesmo aqueles que são desprovidos de piedade, ocupem-se, com dedicação, de piedosos escritos sobre a teologia mística, na medida em que eles lhe depositem fé”.<sup>203</sup> O contato com tais assuntos contribuiria para “fazer nascer um amor e um ardor no sentido de experimentar tais coisas”.<sup>204</sup> Assim, Gerson atenuava a cisão entre experiência e teoria, aproximando o conteúdo místico das pessoas a ele não familiarizadas. Mas esta aproximação tinha apenas vantagem para os teólogos, uma vez que ele pretendia interditar a elaboração teórica àqueles que não desfrutassem da autoridade teológica. Em outras palavras, quem não tivesse experimentado a teologia mística até poderia ter contato com ela, desde que por intermédio dos teólogos; da mesma forma, aqueles que tivessem a experiência dela, e não fossem teólogos, não poderiam ousar falar teoricamente sobre ela.

Como vimos, Gerson reconheceu a natureza experimental do conhecimento místico, “conhecimentos experimentais e íntimos”, como um dos fundamentos da teologia mística e como uma forma de conhecer mais verdadeira, ao falar aos iletrados ou aos teólogos da Universidade. Entretanto, na mesma carta a Barthélemy Clantier, alertando contra Ruysbroeck, Gerson assinalou, para além do conteúdo mesmo da obra, que “o conhecimento [teórico] de tais matérias e o discernimento delas só deve ser procurado entre teólogos experimentados e não entre as pessoas apenas devotas”.<sup>205</sup> Ele destacou ali que os dois tipos de contemplação são distintos, mas que a experiência e o amor são mais importantes do que o conhecimento teórico, citando Hugo de São Victor, segundo o qual “o amor adentra onde o entendimento permanece de fora”.<sup>206</sup> Até admitiu que, para tornar-se verdadeiramente sábio,

---

na direção da Crandade. Para ele, a ordem espiritual no mundo é governada pelas Escrituras e pelos que a conhecem, isto é, os teólogos. MCLOUGHLIN In: MCGUIRE, op. cit., p. 61-262.

<sup>203</sup> “*Il est utile que les hommes de l’École, même ceux qui sont dépourvus de piété, s’occupent avec soin des pieux écrits relatifs à la théologie mystique, pour autant qu’ils leur accordent foi*”. GERSON, op. cit., 2008, p. 65.

<sup>204</sup> Ibid., 67.

<sup>205</sup> “*the knowledge of such things and their discernment are specially to be sought among trained theologians and not among devout persons alone*”. GERSON, *Early works*, p. 206.

<sup>206</sup> “*love enters where understanding remains outside*”. Ibid., p. 209.

seria ideal conjugar ambos os tipos de contemplação: “a do afeto, que provê o sabor, e a do intelecto, que oferece o brilho do conhecimento [...]”.<sup>207</sup> Entretanto, no que diz respeito à teorização, assinalou:

Porém, quando procuramos encontrar a verdade da fé segundo transmitem as Sagradas Escrituras, nós devemos, ao contrário, interrogar e consultar teólogos concentrados no segundo tipo de contemplação, ao invés de recorrer aos incultos, que são brilhantes no primeiro tipo; a não ser que o milagre da revelação tenha atuado neles.<sup>208</sup>

Gerson atestava que os escritos de Ruysbroeck não se encaixavam no caso do milagre da revelação, pois os erros doutrinários presentes neles eram muito claros. E lembrava que não bastava ter afeto e fervor religiosos ou ser virtuoso para poder escrever sobre a contemplação, pois, “até mesmo as mulheres sem instrução ou as pessoas ignorantes que não podem ler ou escrever têm a capacidade de ascender e obter esse tipo de contemplação [afetiva]”.<sup>209</sup> Era preciso, portanto, ser teólogo para falar sobre a contemplação. Para o reitor de Paris, por mais profundos e elaborados que fossem esses escritos feitos por gente inculta e não autorizada a tocar no assunto, eles constituíam um material com grandes riscos de levar os simples ao erro e deveriam ser examinados primeiramente pelos eruditos qualificados para tal. Assim, defendia a máxima de que se deveria confiar naqueles que fossem especialistas em suas respectivas habilidades, ou seja, cada um deveria manter-se nos limites de suas capacidades e de seu lugar na hierarquia da Igreja.<sup>210</sup> A cada tipo de contemplação, Gerson associava um grupo de beneficiários: aos *devoti* (as mulheres e a gente inculta) cabia apenas a contemplação afetiva, ao passo que a contemplação fundada no intelecto e a investigação teórica competiam exclusivamente aos teólogos,<sup>211</sup> lembrando que a contemplação afetiva estava baseada somente no amor, enquanto a intelectual visava às verdades teológicas.

Em vista disso, o século XV configurou um período de grandes debates em torno da união mística,<sup>212</sup> não apenas no que diz respeito a controvérsias ligadas ao problema do panteísmo, em que se destacou o caso de Ruysbroeck, mas também às discussões sobre o papel do conhecimento teológico e clerical na união mística. Gerson, mesmo vinte e cinco

<sup>207</sup> “[...] *that of affectivity, which gives taste, and that of intellect, which provides the brightness of knowledge* [...]” Ibid., p. 209.

<sup>208</sup> *Nevertheless, when we seek to find the truth of faith as handed over in the Holy Scriptures, we are rater to ask and consult theologians who concentrate on the second type of contemplation, instead of going to the unlearned who are brilliant in the first type, saving the possibility that a miracle of revelation has taken place in them*”.Id.

<sup>209</sup> *“For even uneducated women and ignorant people who cannot read or write have the capacity of ascending to and obtaining this type of contemplation”*. Ibid., p. 208.

<sup>210</sup> *“We have to have faith in each who is an expert in his art”*. GERSON, *Early works*, p. 210.

<sup>211</sup> VIAL, 2006, p. 47.

<sup>212</sup> MCGINN, 2012, op. cit., p. 77-85.

anos após sua morte, foi um dos alvos da querela contra Nicolau de Cusa (1401-1464), em meados do século, levantada pelo cartuxo Vicente de Aggsbach (1389-1464), que discutia a existência ou não de um conhecimento antecedente ou concomitante à união mística afetiva. Cusa, que se amparava em Gerson, tornou-se alvo dos ataques do monge cartuxo, que, pertencendo à corrente do “dionisianismo espiritual”, postulava a inexistência de qualquer conhecimento anterior ou concomitante à união; o ataque também foi desferido ao chanceler, que, para ele, errou ao falar de um “conhecimento experimental de Deus”, e ajuntar, assim, um elemento cognitivo à união mística mesma.<sup>213</sup> A posição de Aggsbach em relação à presença do intelecto participava de um movimento de ataque à razão e à teologia universitária que se intensificaria até o final do século, culminando nas críticas de Lutero à especulação teológica, em defesa da vivência, da experiência não intelectual da fé.<sup>214</sup> Todavia, para escolásticos<sup>215</sup> como Gerson e Nicolau de Cusa, a ideia de um amor sem conhecimento era inconcebível, dado o peso, por exemplo, das afirmações de Agostinho, para quem não se pode amar aquilo que não se conhece de alguma maneira; afirmações que levavam ambos a pensarem a teologia mística e a contemplação em termos de um “conhecimento experimental” ou da “*docta ignorantia*”, respectivamente, conciliando esferas opostas.<sup>216</sup>

### *Uma missão para a Universidade de Paris*

A discussão de Gerson sobre o Cisma, sobre a Universidade de Paris e a situação da faculdade de teologia, e também a respeito do conhecimento teórico da teologia mística convergiam para a preocupação maior com a pregação. A denúncia da esterilidade do saber produzido pelos de um lado, e o ataque aos erros dos textos vernáculos, de outro, tinham como motivação a preocupação pastoral com a fé dos simples. A crítica de Gerson aos teólogos focava na negligência deles quanto à salvação e quanto à orientação moral e espiritual da Cristandade como um todo, bases do projeto reformista do chanceler: mais espiritual, mais ligado à fé, ao sentimento religioso, do que referente às temporalidades do

<sup>213</sup> Aggsbach criticou Gerson por não ter sido fiel a Dionísio e ter negligenciado a distinção entre a contemplação e a teologia mística. Para Aggsbach, a primeira consiste no percurso de elevação da alma para Deus por meio da atividade intelectual, enquanto a segunda era a união para além do intelecto. (BROWN, op. cit., p. 181).

<sup>214</sup> OZMENT, op. cit., p. 120.

<sup>215</sup> Emprego aqui o termo “escolástico” com sentido de pertencente ao ambiente das “escolas”, expressão usada no período para referir às universidades.

<sup>216</sup> Ibid., p. 119-120.

ofício eclesiástico.<sup>217</sup> Em síntese, a grande inquietação do teólogo de Paris estava voltada para as esferas devocional e moral, que ele externava ao lado da denúncia implícita da vaidade intelectual dos teólogos:

Pela honra de Deus deve-se considerar cuidadosamente quão grande é a necessidade de educação do povo e a solução das questões morais em nossos tempos. E então se deve acreditar que, em tal situação crítica e entre tantos perigos para as almas, dificilmente se pode estar satisfeito em brincar com matérias [...] que são completamente supérfluas.<sup>218</sup>

Com esse fito, Gerson voltava-se para a gente pouco instruída como um pregador, concebendo, pois, o papel do teólogo numa conjunção entre a detenção do conhecimento e o dever pastoral. Apesar da acidez das críticas desferidas por ele contra os teólogos, o chanceler esforçava-se para garantir e reafirmar perante a sociedade cristã o valor central deles e da Universidade de Paris, não só para a Igreja, mas para todo o reino da França. Nesse contexto, sua crítica aos teólogos pretendia fazer com que estes emendassem suas condutas e retomassem o papel condutor da Cristandade. Asseverava que a ordem espiritual no mundo era governada pelas Escrituras sagradas e pelos que as conheciam; enfatizava a universidade como fonte de saber, herdeira do conhecimento antigo e patrístico, e responsável pelo bom andamento da vida temporal, pela segurança de todo o reino. Por isso, o início do século XV constituiu um momento importante da afirmação da autoridade da universidade de Paris, perante a Igreja e os poderes seculares, tendo o chanceler como um dos protagonistas.<sup>219</sup>

A reforma espiritual, moral e institucional da Igreja e de toda a comunidade, pretendida por Gerson, passava, como vimos, pela reforma da faculdade de teologia de Paris, tendo em vista restaurar a unidade do saber teológico e da própria verdade cristã.<sup>220</sup> Para ele, “do mesmo modo que há uma fé e uma cabeça em matéria espiritual, deve haver uma fonte incorruptível singular e excelente do estudo da teologia”, da qual as outras escolas derivam apenas como vertentes, afirmava no tratado *Contra curiositatem studentium*.<sup>221</sup> Tais considerações tinham seu peso num período em que o problema da unidade da Igreja tornava-se alvo de discussão, dada a divisão pelo Cisma; em que a Universidade de Paris se

<sup>217</sup> PASCOE, op. cit., 1973, p. 13.

<sup>218</sup> “For the honor of God it should be considered carefully how great is the need for the education of the people and the solution of moral questions in our times. And so one must believe that in such a critical situation and amid do many dangers to souls, one can hardly be satisfied with playing about, not to speak of engaging in fantasies, with matters that are wholly superfluous”. GERSON, *Early works*, p. 174.

<sup>219</sup> MCLOUGHLIN, Nancy. “Gerson as a preacher in the conflict between mendicants and secular priests”. In: MCGUIRE, op. cit., 2006, p. 264-267.

<sup>220</sup> GILSON, op. cit., 1995, p. 892.

<sup>221</sup> *Contra curiositatem studentium* apud MCLOUGHLIN, Nancy. “Gerson as a preacher in the conflict between mendicants and secular priests”. In: MCGUIRE, op. cit., 2006, p. 171.



encontrava em meio a rivalidades envolvendo a Coroa e o papado, assim como a faculdade de teologia via-se dividida filosófica e teologicamente entre realistas e nominalistas. Também se acirrava a competição entre o clero secular (párocos e bispos que não pertenciam a ordens religiosas, em que Gerson se incluía) e as ordens mendicantes.<sup>222</sup> Além disso, ao longo dos séculos XIV e XV, a Universidade de Paris atravessava um período de transformações internas trazidas pelo Cisma, como o êxodo dos teólogos que não aderiram à causa dos papas de Avignon – por exemplo, Henry de Langenstein. O Cisma ainda afetava o número de graduados, que minguava cada vez mais e muitas vezes os títulos eram concedidas pelos procedimentos papais e não acadêmicos.<sup>223</sup>

Apesar dessa retração, com a saída dos teólogos partidários de Roma, a Universidade de Paris tornava-se mais francesa e mais atrelada à Coroa, como a grande conselheira do rei, e como tal procurava se afirmar cada vez mais.<sup>224</sup> Com seu projeto de renovação teológica, Gerson enfrentava a ausência histórica de uma hierarquia fixa dentro da universidade de Paris – esta, formada pela conjunção de membros da escola catedral de Notre Dame e da abadia de São Victor, tinha muitos líderes –, assim como se deparava ali, cotidianamente, com adversários e críticos. Entretanto, para além dos antagonismos, o momento de crise vivido pela Igreja durante o Cisma abria aos teólogos reformadores – como Gerson – a possibilidade de afirmação de seu papel condutor.<sup>225</sup> Cobia-lhes trabalhar pela redefinição de sua própria função na Igreja e na sociedade, colocando-se como continuadores da Igreja primitiva e sucessores dos apóstolos. Precisamente no período do Cisma, os teólogos dirigentes da Universidade de Paris buscaram mais do que nunca definir aquela instituição como pilar da ortodoxia, pronunciando-se de modo cada vez mais incisivo sobre assuntos centrais para a Igreja, bem como clamando para si o direito de intervir nas questões religiosas e políticas em nome da restauração da ordem cristã.<sup>226</sup>

Perante os poderes temporais e as questões políticas, Gerson procurava afirmar a autoridade e o papel imprescindível dos teólogos e da Universidade de Paris ressaltando a responsabilidade dessa para o bem de todo o reino da França e para o fim do Cisma, como no

---

<sup>222</sup> GILSON, 1995, op. cit., p. 883-884; MCLOUGHLIN, In: MCGUIRE, op. cit., p. 250-291; OAKLEY, op. cit., 2003, p. 63. A controvérsia entre mendicantes e seculares na Universidade iniciou-se em 1250, envolvia as reivindicações de independência da jurisdição episcopal em relação ao papa por parte dos seculares e os privilégios conferidos aos mendicantes pelo papa. Ver também KALUZA, Zénon. “Late medieval philosophy, 1350-1500”. In: MARENBOON, John. (ed.) *Routledge history of philosophy: medieval philosophy*. London/New York: Routledge, 1998.

<sup>223</sup> PASCOE, op. cit., 1973, p. 87.

<sup>224</sup> Ibid., p. 87-88.

<sup>225</sup> ANDERSON, 2011, p. 165.

<sup>226</sup> SWANSON, *Universities, academics and the great schism*. London/New York/Melbourne: Cambridge University Press, [1979] 2002, 113-114.

sermão dirigido à Corte francesa em 1409. Nessa data, ocorria o Concílio de Pisa, que resultou na eleição de três papas, não obstante os esforços de pôr fim ao Cisma. O chanceler não pôde estar ali presente,<sup>227</sup> mas voltando-se depois para a Corte em seu sermão, apresentou a solução conciliarista do Cisma, ressaltando o papel da “filha do rei”, a Universidade, na execução da reforma do reino e da Igreja. Atribuía-lhe a missão de “buscar a paz e trabalhar pela paz, pois nela estão os clérigos experientes nas ciências acima ditas [...], especialmente em teologia”. Na ocasião, ele recordava as palavras do duque de Lencastre, que lhe dissera: “Temos na Inglaterra clérigos mais engenhosos em imaginações, mas os de Paris têm a verdadeira e certa teologia. [...] Notai aqui e concluí que o reino da França não será de modo algum governado pela tirania enquanto amar os estudos”.<sup>228</sup>

Gerson pensava a relação da Universidade com o rei não em termos de subserviência, mas ressaltando o seu papel iluminador e protetor. Seria ela a verdadeira responsável por resguardar o reino da tirania e da injustiça. A Universidade de Paris é descrita como a fonte de todo o conhecimento da verdade, a única capaz de afastar o erro e a heresia. Seu corpo de teólogos é exaltado como superior aos de outros lugares, seja aqueles ligados à Cúria ou a outras universidades, pois são considerados mais imparciais e comprometidos com a verdade, não se submetendo às obediências e interesses terrenos. Nas descrições do chanceler, a Universidade de Paris, guiada pela faculdade de teologia, irrigava todo o reino da França, como a fonte de água que nutre os campos do paraíso por meio de seus inúmeros veios; era o núcleo da França e de toda a Cristandade.<sup>229</sup> Em outro de seus sermões ao rei, *Discours au Roi pour la Réconciliation*, naquele mesmo período do Concílio de Pisa, falou em nome da Universidade de Paris, “defensora da paz, luz da santa Igreja”, em defesa da reconciliação, e a colocou como a grande conciliadora, para além dos artifícios retóricos convencionais que a exaltam:

A filha do rei, professora da verdade, a mãe e fonte de todos os estudos, a bela luz e claridade do muito nobre e cristão reino da França, como de toda a Cristandade. Retorne a paz, ela diz, e com razão pede paz, deseja paz e grita paz. Paz espiritual na santa igreja contra a cismática divisão; e paz temporal no nobre reino da França, contra incerta aflição. Não é de se espantar, pois o seu ofício a isto a impele.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> SWANSON, op. cit., 2002, p. 13-14

<sup>228</sup> “*Nous avons, disait le Duc de Lencastre, nous avons en Engleterre clers plus subtilz em plusieurs ymaginations, mais ceulx de Paris ont la vraye et seure theologie [...] Notez ici et concluons que le toyaume de France n'est point gouverné par tyrannie quant il aime les estudes*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, v. 7/2, p. 772-773.

<sup>229</sup> PASCOE, 1973, op. cit., p. 84-87.

<sup>230</sup> “*La fille du roy, l'enseigneresse de verite, la mere et la Fontaine de toutes estudes, la belle lumiere et clere du tres noble et tres chrestien royaume de France comme de toute crestiente. Reviengne paix, dit elle; et a bon*

Assim, Jean Gerson reserva à Universidade parte crucial da responsabilidade pela resolução do Cisma e pela paz da Cristandade, seja temporal ou espiritual.

Naquele limiar do século XV, o estudo e a elaboração de tratados sobre a contemplação foram úteis para o chanceler em seus anseios reformistas, que visavam ao mesmo tempo os fiéis laicos, a própria Igreja, com a solução do Cisma, e a Universidade, ao repensar o papel dos teólogos. A concepção da missão pastoral e apostólica dos teólogos, bem como o ideal de unidade da fé e da teologia, era afirmada em consonância com o retorno do espírito evangélico em determinados movimentos laicos de reforma, como a *Devotio moderna*, defensores dos ideais apostólicos e da prática das virtudes.<sup>231</sup> Os “devotos” ou “Irmãos e irmãs da vida Comum”, agregando clérigos e laicos, também se caracterizavam pelo ímpeto reformador, preocupados em transcender as controvérsias escolásticas e monásticas e buscar uma síntese entre ciência e sapiência, tendo em vista a renovação da caridade e dos princípios da Igreja primitiva, sem perder de vista sua preocupação pedagógica. Gerson não estava alheio ao movimento, declarando apoio a ele e à sua forma de vida religiosa fora das ordens monásticas, uma vez que o grupo valorizava as práticas religiosas pregadas pelos clérigos, como a realização das virtudes, exaltando, assim, os exercícios morais e devotos e rejeitando as operações intelectuais que não alimentassem a devoção interior e a prática moral. A *Devotio* havia então contribuído para incutir a preocupação pastoral em alguns teólogos reformadores, como o chanceler.<sup>232</sup> Em 1418, o chanceler respondia ao dominicano Matthew Grabow, que havia desqualificado os movimentos religiosos informais como os “Irmãos e Irmãs da Vida Comum”, os *devoti* de Windesheim, restringindo a perfeição apenas aos que pertencessem a uma ordem religiosa.<sup>233</sup> Em defesa dessa comunidade devota em particular – que tinha impacto relevante na França –, Jean Gerson desfazia a associação obrigatória entre a perfeição, a vida propriamente “religiosa” e os votos religiosos, e apregoava que todos os fiéis podiam e deviam querer acender a uma vida perfeita, pois nem Jesus, nem Maria, nem os apóstolos e membros da

---

*droit demande paix, desire paix, et huche paix. Paix spirituelle en saincte esglise contre sismatique et division; et paix temporelle ou noble royaulme de France contre douteuse affliction. Nul ne s'en doit donner merveille; quar son office a ce la contraint*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, v. 7/2, p. 1100.

<sup>231</sup> PASCOE, 2005, op. cit., p. 283-288.

<sup>232</sup> OBERMAN, Heiko Augustinus. *The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963, p. 45-56. Para uma análise mais específica da *Devotio moderna* bem como de sua relação com o humanismo e a reforma, ver POST, R. R. *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E.J. Brill, 1968.

<sup>233</sup> PASCOE, op. cit., 1973, p. 12.

igreja primitiva pertenceram a ordens monásticas, pois estas tampouco existiam naquele tempo.<sup>234</sup>

Na esfera pastoral, o problema dos desvios supersticiosos<sup>235</sup> dos simples era uma realidade com a qual Gerson se defrontava, dada a frequência que elementos considerados suspeitos eram adicionados às práticas devocionais cristãs, como os festejos excessivos, orações e cantos não autorizados.<sup>236</sup> O chanceler enfrentava o desafio de lidar com os erros dos fiéis, todavia, em seus textos, demonstrava a preocupação de não ferir o sentimento religioso, considerando que muitas dessas práticas religiosas, apesar de ambíguas, eram bem intencionadas, isto é, apresentavam indícios de devoção sincera.<sup>237</sup> Ele repreendia os pastores que tratassem os desvios com severidade desnecessária, pois acreditava que os clérigos deveriam auxiliar os simples em sua fé. Mas o problema estava em saber como encorajar a piedade laica sem induzir ao erro.<sup>238</sup> Pode-se dizer, portanto, que o chanceler possuía uma postura otimista em relação à capacidade dos laicos de emendarem suas vidas espirituais segundo os preceitos religiosos da Igreja, não somente por meio do acesso à pregação oral, mas também apostando na difusão escrita dos ensinamentos religiosos:

[...] [assim] como em tempos de pestes, a faculdade de medicina compôs um pequeno tratado para informar as pessoas; similarmente isto pode ser feito pela faculdade de teologia ou por ordem de alguém, que um pequeno tratado seja feito sobre os principais pontos de nossa religião, e especialmente em seus preceitos, para a instrução das pessoas ignorantes. Para essas pessoas, sermões em nossos tempos ainda não foram feitos, ou quase nunca são proferidos, ou são mal proferidos.<sup>239</sup>

Desta forma, vê-se como Jean Gerson, naquele limiar do século XV, dedicava-se à tradução de um saber específico para públicos diversos. De um lado, o conhecimento sobre a contemplação e a teologia mística, apontado pelas autoridades como um tipo de saber que ultrapassava as formas comuns de se conhecer, era dado aos teólogos na linguagem escolástica, como um modo não racional do conhecimento de Deus. De outro lado, o saber sobre a contemplação encontrado nos escritos dos padres da Igreja e de teólogos posteriores

<sup>234</sup> BURROWS, Mark Stephen. *Jean Gerson and De consolatione theologiae (1418)*. The consolation of a biblical and reforming theology for a disordered age. Eugene: Wipf & Stock, 1991, p. 33, n.10; p. 36, n.15.

<sup>235</sup> Cf. CHIFFOLEAU, op. cit., 1990; VAUCHEZ, 1987, op. cit.

<sup>236</sup> Este tópico será aprofundado no capítulo seguinte.

<sup>237</sup> HOBBS, Daniel. "Gerson on lay devotion". In: MCGUIRE, op. cit., p. 42.

<sup>238</sup> Ibid., p. 56-59.

<sup>239</sup> "Likewise, it might be useful, as once in the time of plagues the faculty of medicine composed a little treatise in order to inform people, similarly it might be done through the faculty of theology or at the order of someone that a little treatise be made on the main point of our religion, and specially on its precepts for the instruction of uneducated people. For such people, sermons in our time are either not made, or hardly even given, or else they are badly given". GERSON, *Early works*, p. 174.

era simplificado, tendo em vista os simples. E, com isso, o reitor de Paris pretendia superar a cisão entre a teologia mística vernácula e a teologia escolástica, colocando a primeira sob o domínio e julgamento exclusivo dos teólogos, e fazendo com que seus próprios textos sobre a contemplação chegassem aos leigos em língua francesa. Assim, ele aproximava os fiéis ignorantes da herança cristã encerrada nos textos latinos, assim como trazia o exemplo da devoção afetiva dos simples para a universidade. Além disso, suas reflexões são pontos de vista particulares de um debate mais amplo partilhado naquela sociedade, e que tinha como tópicos centrais a discussão sobre o peso do afeto e do conhecimento escrito no contato com Deus, sobre o saber teórico e a experiência, sobre o problema da unidade da teologia e o retorno aos ideais evangélicos, entre outros.

Desses fundamentos da reflexão de Jean Gerson sobre a contemplação, os embates que ajudaram a delimitá-la, e a investida reformista, convém agora, no próximo capítulo, tratar da sua avaliação a respeito da devoção dos laicos, em geral, e das mulheres, em particular, bem como a maneira e as razões pelas quais ele se voltou para os simples ao falar do tema.

## CAPÍTULO II – ENCORAJAR OS SIMPLES E INIBIR OS SOBERBOS

### *Dos simples e da simplicidade*

O emprego da expressão *simples gens*, no reino francês do século XIV, quando se nota o florescimento da escrita vernácula, começa a aparecer de forma corrente nas justificativas que os letrados, autores particularmente de textos devocionais e pastorais, apresentavam ao escrever em francês ou ao traduzir textos para este idioma, como Gerson em seus escritos vernáculos ou, por exemplo, o *Doctrinal de Sapience* de Guy de Roye (1345-1409). Este é apresentado, logo no prefácio, como “livro em francês e de grande proveito e edificação”, transcrito pelo reverendo padre “para a salvação de sua alma e das almas de todo o povo, e em especial das simples pessoas laicas, para as quais o dito livro foi feito e ordenado”.<sup>1</sup> Escrever em francês, como bem sintetizou o arcebispo de Reims, significava, muitas vezes, abrir as portas para os simples, cumprindo de forma mais plena o objetivo pastoral e ampliando o acesso do conteúdo edificante e religioso desses escritos. Se, no âmbito da oralidade, a pregação em francês não era uma novidade, uma vez que desde o século VIII a Igreja exortava os pregadores a se dirigirem aos laicos no idioma vernáculo,<sup>2</sup> não havia propriamente uma ênfase de que os interlocutores deviam ser “simples”, iletrados, desconhecedores do latim, para justificar o emprego da língua vulgar. Já no que se refere à escrita, no século XIV, exprimir-se em francês sobre determinados temas religiosos já tratados em latim, dado o caráter incipiente dessa escrita vernácula, demandava justificativa que envolvia “os simples” como alvos desses escritos. Além disso, tal argumento de que era preciso escrever em francês para este público corrobora a identificação destes como aqueles que não tinham domínio do latim, chamados, por isto, de “iletrados”.<sup>3</sup>

O esforço de Jean Gerson para levar aos “simples” o conhecimento acerca da contemplação e a prática desta exigia, primeiramente, uma defesa da capacidade dessas pessoas para tal tipo de devoção e ascese, o que, com frequência, ele tentou fazer por meio da

<sup>1</sup> “*liure en francoys est de tresgrant proffit et edification et est ecamine et esprouue a Paris par plusieurs maistres en diuinite et la fait trãscripre reuerend pere en dieu mōseigneur guy de roye par la miseration diuine arceuesque de rens pour le salut de son ame et des ames de tous son peuple et dit par especial des simples gens lays pour lesquelz ledit liure a este fait especialement et ordonne.*” GUY DE ROY, *Le doctrinal de sapience (Le doctrinal des simples gens)*. Lyon, 1485, p. 1.

<sup>2</sup> ZINK, Michel, “La prédication en langue vernaculaire” In RICHÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy. (dir.) *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 489.

<sup>3</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. *The strange case of Ermine de Reims: a medieval woman between demons and saints*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2015, p. 61.

afirmação da superioridade devocional deste grupo em relação aos clérigos. Ao direcionar-se aos seus leitores leigos, na *Montaigne de Contemplation*, afirma ele que “as pessoas simples não se devem rechaçar”, e que se poderia “muito bem falar a elas sobre esta vida”, isto é, a vida contemplativa. Ele ainda acrescentava, com ousadia desafiadora, que, naquele tempo, era mais possível enumerar “experiências de santos eremitas e de algumas mulheres, que mais se beneficiaram do amor de Deus por esta vida contemplativa”, do que encontrar exemplos de grandes clérigos que tenham tido o mesmo sucesso. A aptidão desses devotos de pouca instrução para a vida contemplativa, na acepção de Gerson, justificava-se, antes de tudo, pela própria condição dessa gente, já que, nas palavras dele, esta vida se adquire “mais pela boa simplicidade humilde do que pelo estado clerical, como disse Salomão sobre a sapiência de Deus; que ela vá com os simples e fale a eles”.<sup>4</sup>

Justificava Gerson a prioridade desses não iniciados nas letras com um argumento contundente na época: o espelhamento no divino.<sup>5</sup> A contemplação seria algo próprio dos rústicos, dos não apurados, porque Deus mesmo “é muito simples e pela simplicidade é encontrado”.<sup>6</sup> Desse modo, ao exaltar o valor da simplicidade como um atributo humano e como requisito obrigatório para a contemplação, tomava como referência o próprio Criador em sua unidade e, com isso, aproximava conotações distintas da palavra “simples”, uma social, ou humana, e outra teológica. A simplicidade divina consistia na unidade e eternidade, isto é, na natureza contrária a qualquer multiplicidade ou divisão. Tal ideia da simplicidade de Deus, anteriormente explorada por outros pensadores cristãos,<sup>7</sup> foi reiterada no tempo de Gerson e um pouco antes, tendo ganhado interpretações singulares, como aquela explorada no livreto da condenada Margarida Porete, *Le mirouer des simples âmes anéanties*, que circulou

---

<sup>4</sup> “Si voyez que simples gens ne sont mie à rebuter hors, qu’on ne leur puisse bien parler de cette vie. Et nous l’avons vue et voyons par tant d’expériences ès saints ermites et en aucunes femmes, qui plus ont profité em l’amour de Dieu par cette vie contemplative que ne font ou ont fait plusieurs grands clerics. Car cette vie s’acquiert mieux par bonne simplese humble que par clergie: comme dit de la Sapience de Dieu Salomon, qu’elle va avec les simples et parle à eux. Pour ce, comande ailleurs qu’on quière Dieu en simplese de coeur, cari l est très simple et par simplese se trouve”. GERSON, Jean. *La montaigne de contemplation*, In: GERSON, Jean. *Oeuvres complètes*. Introduction et notes par Mgr Glorieux, vol. VII, Oeuvre française (292-339). Paris: Desclée, 1966, p. 18; GERSON, *Initiation à la vie mystique*. Prefácio e apresentação por Pierre Pascal. Paris: Gallimard, 1943, p. 45.

<sup>5</sup> PASCOE, Louis B. *Jean Gerson: principles of Church Reform*. Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 175-177.

<sup>6</sup> “il est très simple et par simplese se trouve”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 45 (Pascal), p. 17 (Glorieux).

<sup>7</sup> GILSON, Etienne. *Christian Philosophy*. An introduction. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993, p. 28-32; RADDIE-GALLWITZ, Andrew. *Basil of Caesarea, Gregory of Nissa, and the transformation of divine simplicity*. New York: Oxford University, 2009; WEIGEL, Peter. *Aquinas on simplicity: an investigation into the foundations of his philosophical theology*. Oxford/Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt/New York/Wien: Peter Lang, 2008.

por toda Europa mesmo após a morte da beguina, ao longo dos séculos XIV e XV.<sup>8</sup> Elaborado cem anos antes dos textos de Gerson sobre a contemplação, o livreto apresentava a experiência mística como o alcance da simplicidade da alma, que, pelo êxtase espiritual e o completo desprendimento do mundo e do pensamento, se anulava ao unir-se a Deus, por meio do amor, alcançando a unidade. Mas Porete não explicitou, tanto quanto Gerson, a conotação humana da ideia de simplicidade, em que pesava sobretudo, no caso deste pensador, a virtude da humildade.

Um texto posterior a Gerson, *La discipline d'amour divine*, escrito por um cartuxo anônimo nos anos de 1470 também no intuito de ensinar a contemplação em vernáculo, estabelecia, a partir do tema da simplicidade divina, uma demarcação das diferentes noções de simplicidade reconhecidas no século XV, num capítulo intitulado “O que é a simplicidade”. Ao chamar a contemplação de *amour simplifiant*, enfatizando a simplicidade divina e da alma, o escritor anônimo ressalta não se tratar da “simplicidade oposta à inteligência, como se designam comumente as gentes rurais e brutas simples”, tampouco da simplicidade aconselhada por Cristo, “ser prudente como a serpente e simples como o pombo”, em que a “simplicidade é oposta à malícia e astúcia”.<sup>9</sup> Mas, chegando à única definição que lhe interessava, a da simplicidade da alma que se volta para Deus em contemplação, o texto destaca que São Bernardo, “no ‘Livro da vida solitária’, disse que simplicidade perfeita é a conversão da alma pela direção da vontade a Deus, para ter com este a mesma vontade”, ou seja, uma comunhão mística entre as vontades, em que a alma simplificada não desejaria nada além da divindade.

Gerson, por sua vez e ao contrário do referido cartuxo, não apresentou em nenhum momento um tópico com a explicação exata de quem eram “os simples”, se estes seriam os iletrados, os rústicos, os laicos, as mulheres ou os padres com pouca instrução; o que talvez nos permita admitir o caráter vulgarizado, corriqueiro e até naturalizado da expressão no período e conseqüentemente sua imprecisão ou generalidade do seu uso.<sup>10</sup> Recorria

<sup>8</sup> HASENOHR, Geneviève. "La tradition du Miroir des simples âmes au XVe siècle : de Marguerite Porète († 1310) à Marguerite de Navarre". In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143e année, N. 4, 1999. pp. 1347-1366, p. 1349; PORETE, M. *El espejo de las almas simples*. Madri: Siruela, 2005.

<sup>9</sup> “[...] *non pas de simplese opposite a intelligence comme on appelle communement gens ruraux et brutaux simples [...] Soyez prudens comme serpens et simples comme colombes. Mais ceste simplese de colombe est opposite a malice et astuce [...]*” Anonime. *Le traité de discipline de divine amour*. Paris: Symon Vostre, 1507, p. 58. Ver também: HASENOHR, op. cit., 1999, p. 1365.

<sup>10</sup> Geneviève Hasenohr ressalta o caráter instável da denominação “simples gens” no período, podendo variar entre as conotações de conhecimento, de moral ou fé, social ou da *simplicitas* monástica que se referia à unidade da alma e à evacuação do pensamento. HASENOHR, Geneviève. “La société ecclésiastique selon le chancelier



frequentemente à noção da simplicidade divina como objetivo da contemplação, ao dizer, por exemplo, que “uma vez que Deus é simples e uno devemos buscá-lo na simplicidade e unidade do coração”, e que “este não será simples e uno se estiver dividido em tantas partes pelas preocupações mundanas más ou vãs”.<sup>11</sup> Todavia, buscava associar essa simplicidade divina à ideia de simplicidade como qualidade humana, calcada na humildade, na rusticidade dos iletrados e não-clérigos e na honestidade apregoada por Cristo – e que o tal cartuxo excluía de sua definição que privilegiava a comunhão mística. Se no texto do cartuxo anônimo, essas definições de simplicidade são concorrentes e distintas, tendo em vista destacar a da alma, especialmente; em Gerson, elas se cruzam e se complementam, ou ao menos não se distinguem, mas fazem parte, todas elas, da noção de “simplicidade”. Assim, a partir dessa interligação entre as conotações de simplicidade, Gerson reforçava a conformidade da contemplação aos simples. Na sua obra, mostra-se frutífera a associação da noção de simplicidade da alma às “pessoas simples”, diferentemente do que se percebe no texto *La discipline d’amour divine*, elaborado alguns decênios depois.

Para além da ideia abstrata da unidade de Deus, em que a teologia mística seria a forma de buscar o Deus uno pela unidade da alma e do pensamento, a noção de simplicidade como qualidade aplicada às pessoas, por sua vez, ligava-se a exemplos bem mais concretos e terrenos. Ao atestar a conformidade da contemplação a este grupo de fiéis, os simples – quase sempre por meio do contraste com os clérigos –, Gerson delineava algumas das qualidades e particularidades que os constituíam, bem como constituíam a própria ideia de simplicidade. Em primeiro lugar, nos textos do chanceler, como nas linhas apresentadas acima, a simplicidade nunca aparecia desligada da referência mais ampla à virtude da humildade, qualidade que os simples possuíam e que os tornava mais aptos para a contemplação. Tratava-se de uma visão benevolente dessas pessoas, pois lhes atribuía uma vantagem em relação aos clérigos e teólogos, a de serem menos inclinadas ao orgulho que emergia – como se viu na crítica aos estudantes da universidade, no capítulo precedente – do conhecimento livresco. A menção aos “simples”, palavra adjetiva e substantiva ao mesmo tempo, nesse sentido, parece não ter sentido sem o contraponto aos “clérigos”.

A interdependência entre as definições de “simples” e “clérigos” sustentava-se, na verdade, em outro ponto, a saber, a relação entre letrados e iletrados. Em diversos momentos

---

Gerson: typologie et vocabulaire. In: *Textes de devotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup> - XVI<sup>e</sup> siècle)*. Turnhout: Brepols, 2015, p. 762-766.

<sup>11</sup> “Puis aussi que Dieu est simple et un, on le doit quérir en simple et unité de Coeur. Tel coeur n’est mie simple et un, que en tant de parties est divise par cures mondaines mauvaises ou vaines”. GERSON, *La Montaigne de Contemplation*, p. 80 (Pascal), p. 39 (Glorieux).

de sua vida de teólogo e pregador, Gerson exaltou os simples com base no paralelo ciência e sapiência, erudição e revelação, letrados e iletrados. Num sermão<sup>12</sup> elaborado por ocasião da festa da Santa Trindade, em 1396, anos antes dos textos para os simples, ele lembra que, pelo nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, os inimigos de Deus foram expulsos e que, inspirados por uma sabedoria estranha e superior ao conhecimento das letras e da ciência, “os apóstolos e outros falaram sem outra instrução todas as línguas do mundo”, os doentes foram curados e os mortos, ressuscitados. O chanceler apregoa que o nome da Trindade é virtuoso e poderoso, ao descrever como, por meio deste nome, “os filósofos que se vangloriavam de sua clerezia e sabedoria, e consideravam o nome de Deus uma loucura”, assim como os judeus, que o escandalizaram, “foram forçados a reconhecer, como soberana sabedoria e verdade, aquilo que julgaram loucura e falsidade”.<sup>13</sup> “E por que pessoas?”, ele pergunta, por fim, com realce eloquente, respondendo que não foi, “de modo algum, pelas gentes poderosas em armas, pelas gentes instruídas em ciência ou eloquência mundana, pelas gentes hábeis ou engenhosas, mas pelas gentes frágeis, pobres, sem letras, simples e sem fraudes, em número muito pequeno”, porém capazes de superar e converter aqueles que os atormentaram e entregaram à morte.<sup>14</sup>

Com tais palavras, Gerson vinculava as diversas conotações de simplicidade à sua definição de “simples”, tomando como ponto de partida Cristo e os Apóstolos. A “gente simples” era associada, deste modo, à gente pequena, aos pobres e débeis, em contraste e oposição aos grandes, ricos e poderosos; mas eram também os iletrados e sem ciência, e as pessoas humildes incapazes de artimanhas e trapanças. Ser “simples” era ter alguma dessas qualidades, ou todas elas simultaneamente. Nestas linhas do sermão, o rebaixamento, a inferioridade, a humildade, a condição humilhante dessa gente menor têm um peso considerável na ideia de simplicidade. O sermão da festa da Trindade parece que teve os “simples” entre seus ouvintes, dado o espaço importante que estes ocupam no texto. Este

<sup>12</sup> A tradição temática dos sermões em que Gerson se baseia foi dominante até o século XV. Neste tipo de sermão, um verso das escrituras servia de base para uma amplificação de uma questão moral ou doutrinal, não para uma explicação do texto bíblico propriamente, mas como forma de apresentar um tema, geralmente extraído do texto litúrgico do dia e seguido do anúncio das divisões, a amplificação de cada parte e a exortação final. Ver WORCESTER, Thomas. “Catholic sermons”. In TAYLOR, Larissa (ed). *Preachers and people in the reformations and early modern period*. Boston/Leiden: Brill, 2003.

<sup>13</sup> “*les apostres et aultres on parlé sans aultre instruction tout les languages du monde*”; “[...] *les philosophes mesmement qui se ventoient de clergie et de sapience et reputoient ce nom de Dieu comme folie [...] et les juifs qui le tournoient a escande [...] se sont soubmis a reconnoistre pour souveraine sapience et verite ce qu’ilz jugeoient a folie et fausseté*”. GERSON, Jean. *Oeuvres Complètes*. Introduction et notes par Mgr Glorieux, vol. 7/2, Oeuvre française (340-398). Paris: Desclée, 1968, p. 673.

<sup>14</sup> “[...] *Voir et par quelz gens? Non mie par gens puissans em armes, par gens intruis de science ou eloquence mondaine, par gens cauteleux ou engigneux, mais par gens febles, povres, sans lettres, simples et sans fraudes, en tres petit nombre [...]*” Ibid. p. 673.

público é exaltado ao longo do sermão e, sua fragilidade, como a ignorância, a pobreza, a impotência ou a ingenuidade, ao invés de constituir uma limitação é, na verdade, destacada como a condição principal para alçá-los à verdade, à sabedoria, a Deus. Os simples são os únicos capazes de ter verdadeira sabedoria, o acesso a uma verdade simples, oposta à eloquência. Nesse sentido, Gerson desviava e adequava o tema do sermão, a Trindade, para o propósito central que era o elogio dos simples, o encorajamento e a defesa da capacidade destes para a verdade. Amparando-se no exemplo apostólico e evangélico, o sermão assinala que, por obra do Espírito Santo, “as pessoas sem letras superaram em sabedoria toda a clerezia humana, como são João Evangelista, um jovem que se banhava para apanhar peixes no mar da Galileia, e que começou seu evangelho tão alto e com tão profunda sapiência”. Tal verdade, “nenhum filósofo podia conhecer”, ainda que fosse Platão ou Demóstenes.<sup>15</sup>

O ideal de simplicidade proclamado por Jean Gerson era aquele, grosso modo, proclamado por outras vozes que naquele momento exaltavam o passado apostólico, formado por correntes e grupos devotos diversos, dentro e fora da universidade. Ainda que a afirmação da simplicidade apostólica pelo chanceler e alguns de seus pares teólogos fosse um instrumento para inspirar a reforma moral do clero, tal retorno ao ideal evangélico também era louvado entre certos grupos devocionais formados por laicos. A retomada do modelo apostólico já havia ocorrido anteriormente em circunstâncias diversas, dos séculos X ao XIII, quando as comunidades monásticas ou os mendicantes buscaram restaurar a pureza e rigidez de seu modo de vida e suas obrigações, reforçando o desapego das coisas mundanas e chegando gradualmente a pressionar a conversão moral das esferas mais altas da hierarquia eclesiástica. Naquele período, a simplicidade inspirada pelos apóstolos estava profundamente calcada no imperativo de viver de modo simples, isto é, na simplicidade material, no desapego às possessões, na pobreza, como no caso das ordens mendicantes,<sup>16</sup> e era também retomada pelos grupos laicos e movimentos heréticos, que, em pontos diferentes da Cristandade, buscavam formas alternativas de vida religiosa, à margem das instituições religiosas e das diretrizes apregoadas pela Igreja.<sup>17</sup>

A atualização do ideal evangélico de simplicidade nos séculos XIV e XV, por sua vez, não se desvinculava dos caminhos traçados pelo saber teológico desde a universidade, com o

<sup>15</sup> “[...] *gens sans lettres ont surmonté en sagesse toute humaine clergie, comme saint Jehan l’Evangeliste, ung jpuvencel qui se melloit de peschier poisons en la mer de Galilee, comenca son evangile si hault et en si parfunde sapience [...]*” GERSON, *Oeuvres Complètes*, vol. 7/2, p. 673.

<sup>16</sup> BERLIOZ, Jacques. Apresentação; VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis; S. Domingos, “o mal-amado”. In: BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996, p. 5-11 e 243-270.

<sup>17</sup> FRASSETO, *Heretic lives*, p. 25-26; ver também MILLER, Tanya Stabler. *The beguines of medieval Paris: gender, patronage and spiritual authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2014.

“nominalismo”,<sup>18</sup> de um lado; e o retorno do interesse pelos textos místicos e pela contemplação,<sup>19</sup> de outro; acompanhados pelo despontar de algumas reações críticas à pura especulação teológica – como vimos no capítulo anterior.<sup>20</sup> Novas correntes de pensamento sustentaram a emergência de um evangelismo apoiado numa nova maneira de ler a Bíblia, mais simples, interessada na santa simplicidade de Cristo, cuja figura passava a ser o maior modelo de vida para os cristãos, com base no maior interesse pelos episódios da infância e da Paixão, isto é, pela humanidade de Deus.<sup>21</sup> Ligadas ou não ao universo das escolas, essas correntes desferiram críticas à exegese universitária, propondo o retorno às Escrituras e buscando tornar o alcance dos textos bíblicos mais acessíveis, por meio da pregação ou das traduções. Tal tendência emergia também de certos meios monásticos reformados, como os cartuxos, cistercienses ou canoniais e de movimentos religiosos laicos como as comunidades flamengas dos *devoti*, cuja repercussão chegava ao reino francês, os quais definiam como principais norteadoras de seu modo de vida a humildade, a caridade e a simplicidade, no sentido apostólico; ou seja, demonstravam falta de interesse pela discussão teológica em proveito da piedade prática.<sup>22</sup> A ascensão dos laicos a novas formas de piedade, tanto no interior do reino francês dos séculos XIV e XV como alhures, apontava a conveniência de uma defesa da simplicidade como estandarte de comunidades de devoção emergentes, bem como a identificação de seus membros com a simplicidade dos apóstolos e de Cristo. Tal retomada da simplicidade apostólica neste final do século XIV não estava focada somente na pobreza corporal, mas ecoava a tópica da hostilidade ao saber, raiz de todos os males, firmada

---

<sup>18</sup> Há um consenso entre os estudiosos sobre a relação mutuamente exclusiva entre nominalismo e mística, ao identificarem o primeiro com o empirismo e o segundo com o idealismo. Se tomarmos misticismo como o conhecimento intelectual intuitivo de Deus, é de fato incompatível com o nominalismo, pois para este não é possível. A ideia de que esse conhecimento intuitivo é prerrogativa dos eleitos, exclui um misticismo nominalista, de fato. Entretanto, Heiko Oberman assinala a possibilidade de conciliação entre ambos pelos nominalistas, pela ideia de união no amor, que não envolve escrutínio intelectual da verdade divina. Assim, para este estudioso, o misticismo afetivo substitui o especulativo nos círculos nominalistas e a diferença entre ambos desfaz a oposição entre nominalismo e misticismo. OBERMAN, Heiko Augustinus. *The Harvest of medieval theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963, p. 323 passim; STANCIU, Diana. “Accomplishing one’s essence: the role of meditation in the theology of Gabriel Biel”. In: ENENKEL, Karl; MELION, Walter. *Meditatio: refashioning the self. Theory and practice in late medieval and early modern intellectual culture*. Leiden/Boston: Brill, 2011, p. 129-132.

<sup>19</sup> A respeito dos cruzamentos entre nominalismo e misticismo, ver também BROWN, D. Catherine. *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*. London: Cambridge University, 1987, p. 79-83.

<sup>20</sup> “Anti-intellectual intellectuals in the late thirteenth and early fourteenth centuries: a new context”. In: WEI, Ian P. *Intellectual Culture in Medieval Paris: theologians and the university c. 1100-1330*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 356-414.

<sup>21</sup> CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante*, p. 159, 160-162.

<sup>22</sup> VERGER in RICHÉ, op. cit., p. 228; POST, *Modern devotion*.

desde os padres da Igreja, de São Paulo, “*scientia inflat*”, a ciência incha; ou São Gregório, a “*sancta simplicitas*”, a “*docta ignorantia*”; ou São Francisco, a reabilitação da ignorância.<sup>23</sup>

A postura benévola de Gerson em relação aos fiéis simples, contrastante com o julgamento que fazia dos clérigos, não estava presente apenas nos textos que ele endereçou a àquele público, mas também em suas aulas na universidade. Ao explicar aos estudantes a diferença entre a teologia especulativa e a teologia mística, a primeira baseada no conhecimento livresco, na “escola do intelecto”, e a segunda, na “escola do afeto”, conclui que “a teologia mística pode ser obtida por não importa qual fiel, até mesmo uma mulher ou um iletrado”;<sup>24</sup> e que “os simples, *que tem a fé* podem, graças a ela, elevar-se ao amor que une a Deus. Como? Por uma forte contrição que mortifica os sentidos [...]”.<sup>25</sup> Assim, nada poderia impedir que se falasse aos simples sobre a teologia mística, “que é o amor e que é adquirida pelo amor”, pois, ao contrário, “convém manter afastados aqueles que são sábios a seus próprios olhos e que, desprovidos de amor casto, ‘desejam compulsivamente as querelas das palavras.’”<sup>26</sup> A defesa da contemplação para os rústicos apoiava-se, portanto, na ideia de que a erudição poderia ser empecilho, mas, principalmente, na crença no caráter genuíno e mais verdadeiro da piedade desses homens e mulheres, independente de lapidação.

Se até o século IX os clérigos letrados tenderam em grande medida a definir os laicos como uma massa de incultos, passiva, rude, sujeita aos impulsos carnis, incapaz de reflexões mais complexas e naturalmente inclinados ao erro, às superstições especificamente, a partir do século XI, aproximadamente, despontaram novas vozes a respeito deles, com entonações bem mais benevolentes, geralmente ligadas ao reconhecimento de que o saber livresco poderia ser obstáculo para a verdadeira devoção,<sup>27</sup> tópica justamente atualizada nos textos de Gerson e em diversos escritos místicos do seu tempo. Num momento em que pela primeira vez os doutores teólogos passavam a discutir com empenho sobre as práticas devocionais dos leigos, Gerson conhecia as definições mais antigas sobre estes, mas também partilhava das posturas

<sup>23</sup> GUENÉE, *Entre l'Église et l'État*. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge (XIIIe - XVe siècle). Paris: Gallimard, 1987, p. 162.

<sup>24</sup> “*la théologie mystique peut cependant être obtenue par n'importe quel fidèle, jusques et y compris une femme ou un illettré*”. GERSON, Jean. *Sur la théologie mystique*. Paris: Vrin, 2008, p. 157.

<sup>25</sup> “*Les simples, en revanche, qui ont la foi, peuvent grâce à elle s'élever à l'amour qui unit à Dieu. Comment? Par une forte contrition qui mortifie les sens [...]*” GERSON, ed. cit., 2008, p. 159.

<sup>26</sup> “*Les simples, en revanche, qui ont la foi peuvent grâce à elle s'élever à l'amour qui unit à Dieu. Comment? Par une forte contrition qui mortifie les sens*”; “*C'est bien pourquoi rien n'interdit qu'on parle aux simples de la théologie mystique qui est l'amour et qui est acquise par l'amour*”; “*Au contraire, il convient d'en tenir à l'écart ceux qui sont sages à leur propres yeux et qui, dépouvés du chaste amour, 'désirent compulsivement des querelles de mots'; en effet, 'l'homme charnel ne goûte pas les choses de Dieu*”. GERSON, 2008, ed. cit., p. 159.

<sup>27</sup> HOBBS, Daniel B. “Gerson on lay devotion”. In: MCGUIRE, B. P. (ed.) *A companion to Jean Gerson*. Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 51.

mais recentes defendidas pelos letrados que escreviam naquele momento sobre a experiência mística.<sup>28</sup> Amparando-se na oposição entre fé/afeto e saber intelectual, ao destacar que a prática da contemplação se restringia aos portadores da primeira, Gerson concebia a devoção dos simples como movida pelas emoções, pela fé e pelo amor, contrastando insistentemente em seus escritos a piedade destes, vista como sincera e apaixonada, com a esterilidade devocional de um amplo número de eclesiásticos, carregada de artificialismos. Os simples são “os que têm fé”, são devotos, piedosos, sinceros, e tais qualidades seriam suficientes para se alcançar a salvação e também a contemplação.

Gerson tinha como modelo de gente simples os membros de sua própria família: os pais, os irmãos e as irmãs, que compunham, nas referências do teólogo, o quadro de uma família devota e ligada pelo afeto. Em seus raros escritos sobre as memórias da infância, mencionou, certa vez, a lembrança do pai, Arnaut le Charlier, que, ao ensinar a Paixão aos filhos, em sua simplicidade – ressalta o teólogo –, estirava os braços imitando Cristo na cruz.<sup>29</sup> A figura da mãe também desempenhava um papel importante como modelo de simplicidade devota para Gerson. Entre suas correspondências, encontra-se uma carta remetida pela mãe iletrada, Elisabete la Chardenière, em 1396, escrita, portanto, pela irmã e destinada aos irmãos mais novos, João e Nicolau, que então haviam passado a viver em Paris sob responsabilidade do irmão mais velho, Jean Gerson, na década de 1390, no intuito de darem seguimento à formação religiosa, para em seguida tornarem-se monges, ainda muito jovens. A excelência de estilo da referida carta pode levantar dúvidas quanto à sua autenticidade, se ditada e escrita por Elisabete e pela filha mais nova, respectivamente, ou elaborada pelo próprio Gerson.<sup>30</sup> Entretanto, o que importa destacar é o peso das relações familiares que os uniam, bem como a imagem de família ligada pelo afeto e devoção que ali se apresenta, num período em que o âmbito doméstico e familiar constituía um núcleo fundamental para a continuidade e efetivação da fé aprendida no seio da comunidade.<sup>31</sup>

Elisabete la Chardeniere, a mãe, encomendou na carta aos dois filhos mais novos que estes se mantivessem unidos, obedecessem ao irmão mais velho e tivessem sempre os demais familiares que continuavam a viver no campo, em Gerson – as irmãs e os pais –, em seus

<sup>28</sup> Ibid., p. 49-51.

<sup>29</sup> “*Cuidam infanti pater effigiavit se contra parietem in modum cricifixi dicens: Vide, fili mi, quia sic crucifixus fuit et mortuus Deus tuus, qui te fecit et salvavit. Mansit hoc exemplar primum, cujus habuit memoriam illa aetas [...]*”. GERSON, Jean. *Oeuvres Complètes*. Volume 8. L’oeuvre spirituelle et pastorale (399-422). Paris: Desclée, p. 369; MCGUIRE, Brian P. *Jean gerson and the last medieval reformation*, Pennsylvania State University, 2005, p. 2.

<sup>30</sup> Ibid., p. 5.

<sup>31</sup> SWANSON, R. N. *Religion and devotion in Europe, c. 1215-c.1515*. Cambridge University, 1995, p. 71.

pensamentos e orações.<sup>32</sup> Em Paris, o filho primogênito, já teólogo renomado, e os dois mais jovens, recém-chegados e aspirantes a monges, constituíam para ela um motivo de orgulho, porque se dedicavam ao propósito mais nobre, isto é, o serviço a Deus; ela via neles preciosos intermediários de sua própria salvação e da de cada um dos membros da família. Também aconselhava que se mantivessem longe do pecado, que superassem as tentações do mundo, da carne e do inimigo e que temessem a Deus e o amassem de todo o coração. “Doces filhos de meu coração”, dizia, com certo acento dramático, “vossa mãe vos felicita, aquela que tão gentilmente vos criou, aquela que depois da dor de sustentar-vos e o sofrimento de dar-vos à luz, sempre vos amou ternamente até o presente momento”.<sup>33</sup> Num período em que a instrução rudimentar dos filhos na fé era, no interior dos lares cristãos, da responsabilidade das mães,<sup>34</sup> Elisabete destacava o seu empenho pessoal em guiar os próprios filhos no caminho de Cristo, incentivando-os; como quando dizia ter-lhes dado a luz “em meio a prantos, lágrimas e orações contínuas, para que tivésseis consigo, pela graça, o doce Jesus em seus corações”.<sup>35</sup> Entretanto, o apelo emocional ao sofrimento, à piedade de si própria como mãe, e a insistente recomendação para que os filhos não se esquecessem dela e da família não deixavam de reafirmar e tentar reforçar os laços carnis que os prendiam; o que talvez ilustre a dificuldade de se desprender dos filhos que, agora monges, não mais lhe pertenciam. No caso de a carta ter sido escrita por Gerson, revelaria, inversamente, o possível apego dele próprio ao passado e à família, bem como a preocupação excessiva com o caminho e a instrução dos irmãos.

Nicolau e João partiram para o monastério, deixando de residir com o irmão teólogo. O primeiro escolheu viver entre os celestinos em 1400, enquanto o segundo foi acolhido pela ordem alguns anos mais tarde. Gerson mostrava-se demasiado preocupado com o destino dos irmãos nas correspondências que enviava a eles ou aos religiosos responsáveis, a quem encomendava atenção especial sobre os dois jovens. As reiteradas interferências de Gerson na vida monástica dos dois, por meio dessas cartas, chegaram a ser repreendidas pelo próprio

---

<sup>32</sup> “Queridos filhos, lembrai-vos também de vosso bom pai, com quem eu vivi por tanto tempo, em harmonia, a serviço de Deus. Tomai como exemplo vossas boas irmãs e orai devotamente por elas, pois elas não se esquecem de vós”. GERSON, Jean. *Early works*. Translated and introduced by Brian Patrick McGuire. New York: Paulist Press, 1998, p. 155-156.

<sup>33</sup> “*Sweet children of my heart, your mother greets you, the one who so gently brought you up, the one who after the pain of bearing you and the suffering of giving birth to you has always so tenderly until this time lived you*”. GERSON, *Early works*, p. 156.

<sup>34</sup> HERLIHY, David. *Medieval households*. London: Harvard University, 1985, p. 122-124; SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 100; SWANSON, op. cit., 1995, p. 71.

<sup>35</sup> “*through weeping, tears, and continual prayers, so that you can have the sweet Jesus with you through grace in your hearts*”. GERSON, *Early works*, p. 156.

Nicolau e pelos superiores daquela ordem, porque atrapalhavam a ruptura com o mundo – e com os afetos carnis – necessária àquele modo de vida. Mas Gerson insistia em continuar envolvido com a vida dos irmãos noviços, não obstante a norma de que os monges devessem romper todas as relações externas.<sup>36</sup> Em dezembro de 1401, endereçou uma carta ao superior de Nicolau; preocupado com a rigidez da regra e a fragilidade do jovem e clamando atenção especial para o rapaz, pediu para que não o deixassem perecer.<sup>37</sup> No ano de 1402, elaborou uma regra de vida baseada em São Bernardo para Nicolau, ensinando-lhe a contemplação.<sup>38</sup> Alguns anos mais tarde, foi a vez de Jean, o celestino, tornar-se o alvo das investidas fraternais de Gerson.

Tais correspondências salientam a figura de um Gerson dividido entre a grandeza de sua posição, em que deveria se ater às preocupações de natureza superior, política e religiosa, e os laços carnis, os afetos mundanos, que o desviavam para um mundo que não era o seu, o dos laicos, dos familiares, ou do mundo monástico, em que se encontravam os tais irmãos e cujo acesso lhe era vedado.<sup>39</sup> Estas eram as tensões em que ele se encontrava naquele início do século: dividido entre o passado e o presente; entre a família da qual a vida de teólogo o distanciava irremediavelmente e o posto eminente que ocupava na Igreja; em suma, entre os assuntos sagrados e as preocupações terrenas e afetivas. Ele próprio externou esse sentimento quando escreveu a Nicolau em 1401, ano em que o jovem o havia deixado para seguir sua vocação: “Admitirei em primeiro lugar que a frouxidão de minha mente tem-me mostrado como eu ainda não sou completamente capaz de amar as coisas celestiais”.<sup>40</sup> Em profundo tom de lamento, ele prosseguiu em sua queixa:

E então, irmão, depois que partistes para juntar-te felizmente àquela sociedade angélica que existe em corpos humanos [referência aos celestinos, a sociedade angélica experimentada na ordem monástica] e fomos separados um do outro, eu de fato me senti como partido em dois, no caminho de volta, e, em Paris, senti uma ternura por ti em meu coração, como eu nunca havia sentido antes. Tua ausência então me pareceu mais do que um fardo e meu destino mais áspero do que o usual. Suspirei por ti como um boi separado de seu companheiro. O trauma da separação está-me devorando.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Para mais detalhes a respeito da educação monástica, inclusive dos noviços, sugiro FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn. (eds.) *Medieval monastic education*. New York: Leicester University, 2000.

<sup>37</sup> GERSON, *Early works*, p. 199.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>39</sup> Julia Barrow descreve as relações de responsabilidade que uniam os clérigos seculares a suas famílias laicas até 1200, considerando não haver no período uma cobrança para que estes clérigos abandonassem suas preocupações e papéis familiares. Ver BARROW, Julia. *The clergy in the medieval world: secular clerics, their families and careers in north-western Europe c.800-c.1200*. Cambridge University, 2015, p. 115, passim.

<sup>40</sup> “*I will admit in the first place that the laxness of my mind has shown me how I still am not wholly capable of loving heavenly things*”. GERSON, *Early works*, p. 195-196.

<sup>41</sup> “*And so brother, after you had left and you were happily joined to that angelic society that exists in human bodies, and we were separate from the sight of each other, I indeed feel both on the road and at Paris a certain*



Gerson diz ao irmão que, em alguns momentos, procurava pensar, sob a luz da fé, na efemeridade da vida humana, ou “sobre as últimas coisas”, “os dias antigos e os anos eternos (Os 76:5)”, para afastar os pensamentos e a angústia, e então, a esperança o enchia de felicidade, ao imaginar o irmão em um porto protegido “das ondas e tempestades do mundo”. Mas, miseravelmente, de súbito, via emergir e retornar aos seus pensamentos “uma multidão de afetos carnis”, trazendo cogitações sobre a fragilidade do irmão e “as insustentáveis asperezas da austeridade” de sua ordem religiosa.<sup>42</sup> Nesses termos, ele expunha o seu confronto interno entre a dispersão das tentações do mundo e os pensamentos sobre as verdades divinas. Numa passagem surpreendente, Gerson lançou um lamento a respeito do posto de teólogo, sugerindo que a vida monástica do irmão lhe parecia melhor que a sua própria. Ele disse que Deus havia sido misericordioso com Nicolau, ao “desviá-lo do mundo mal em que teria sido irrevogavelmente lançado se tivesse obtido a licenciatura ou a graduação de mestre em artes”; e que Deus lhe mostrou grande misericórdia, uma vez que o jovem não teve “parentes ou amigos a querer que [se] tornasse algo grande no mundo, contrariando sua intenção”.<sup>43</sup> Em tom de auto-piedade, Gerson lamenta que seu próprio destino tenha sido muito diferente daquele traçado pelo irmão. Mas, não obstante o desgosto pelo que a família lhe tinha reservado, não deixava de recomendar a Nicolau, no final da carta, para “não se esquecer da misericórdia de Deus sobre os pais e irmãos carnis, especialmente a mãe, que desde antes de seu nascimento suplicara a Deus para que ele se tornasse tal pessoa”.<sup>44</sup>

A queixa do teólogo sobre seu destino é a do filho mais velho de uma família que lhe impôs responsabilidades pela criação dos irmãos mais novos, assim como pelo cumprimento de sua própria formação privilegiada, ainda mais tendo-se em vista sua origem social modesta. Gerson iniciou seus estudos universitários quando o recrutamento de estudantes na Universidade de Paris já era mais aberto e não acolhia apenas os filhos da aristocracia, mas também os jovens da alta e pequena burguesia, como Pedro D’Ailly, e até mesmo de famílias

---

*tenderness toward you in my heart, more that I have felt at other times. Your absence then seemed to me more of a burden and made my fate harsher than usual. I sighed for you as an ox that is separated from its mate. The trauma of separation was devouring me*. GERSON, *Early works*, p. 196.

<sup>42</sup> “a great crown of carnal affections”; “the unbearable hardships in the austerity of your religious order”. GERSON, *Early works*, p. 196.

<sup>43</sup> “He has added from above his mercy, to drive you away from the evil world in which you would irrevocably have been plunged if you had obtained your licenciate or master’s degree in arts”; “[...] you had no relatives or friends who wanted you to become something great in the world and so would have been opposed to your intention”. *Ibid.*, p. 198.

<sup>44</sup> “[...] do not forget the mercy of God in your parents and your sisters in the flesh, especially in the mother who unceasingly with prayers, also before you were conceived, beseeched the Lord that you would be such a person [...]”. *Id.*

pobres, para os quais a origem não impedia a escalada para uma carreira brilhante, alicerçada no merecimento e na excelência na prática do ofício. Ao contrário dos bem nascidos, esses estudantes não podiam depender da família para custear seus estudos ao longo da carreira, o que os obrigava a contar com o patronato de príncipes ou outras figuras abastadas e influentes – Gerson, por exemplo, foi apadrinhado do duque da Borgonha – e a calcar sua ascensão não apenas em seus talentos pessoais, mas na rede de fidelidades dentro e fora da Universidade, sustentada na obediência à Igreja e ao rei. Tratava-se de uma trajetória marcada por dificuldades, em que o prelado deveria saber se conduzir com cuidado nessa trama de lealdades diversas e muitas vezes conflitantes.<sup>45</sup> O chanceler manifestou mais de uma vez a dificuldade em manter essas obediências – crise que o motivou a partir para Bruges em 1399 –, bem como o sentimento de conflito entre sua origem e sua posição na carreira, e entre o ideal de simplicidade e humildade e a ambição necessária àquele ofício.<sup>46</sup> A procedência familiar mostrava sua ligação pessoal com os simples, e talvez o tivesse motivado a vivenciar pessoalmente a contradição entre o saber e a simplicidade, ou entre a teologia e a devoção.

O lamento que expõe a Nicolau parece exprimir o desejo frustrado do teólogo de ter permanecido como seus pais e irmãos, isto é, em estado de simplicidade, preservada entre os familiares que viviam em Gerson, e pelos irmãos monges, que se distanciavam do conhecimento e da erudição universitária, do “mundo mal”, para seguirem a vida de oração. Aqui, mais uma vez, a ideia da simplicidade contraposta ao saber é reforçada<sup>47</sup>, e passa a associar-se ao modelo de vida devotado à oração, ao contato pessoal com Deus, a despeito de qualquer erudição. Quando fala do perigo do orgulho para o clero letrado, na *Montaigne de Contemplation*, o letrado observa que “muitos grandes clérigos, em algum momento, desejaram que eles tivessem permanecido em sua simplicidade, como suas próprias mães, iletradas”, ainda que isso não significasse dizer que a ciência não fosse de algum modo proveitosa em si mesma, “para quem tivesse a graça de usá-la humildemente; mas ocorre que com ela vem o orgulho, como diz o Apóstolo, a ciência incha”.<sup>48</sup> Ao elaborar estas linhas,

<sup>45</sup> GUENÉE, op. cit., 1987, p. 7-47.

<sup>46</sup> O pecado da ambição é enfatizado nos escritos sobre as condutas dos teólogos e prelados proeminentes. Pierre D’ailly, por exemplo, foi criticado por sua ambição, ao acumular cargos e benefícios eclesiásticos, sendo bispo de mais de uma região, e também cardeal, o que lhe devolvia vultosos rendimentos, destino não muito diferente do de Gerson. GUENÉE, op. cit., 1987, p. 24.

<sup>47</sup> A respeito da ambivalência da ideia de conhecimento no período medieval, que comportava a distinção entre o papel da fé e da investigação racional, da verdade revelada e da conhecida pelo intelecto, ver GILSON, Étienne. *Reason and revelation in the Middle Ages*. London/ New York: Charles Scribner’s Sons, 1939; GILSON, op. cit., 1993, p. 9-11.

<sup>48</sup> “De quoy est advenu que plusieurs grands clers ont souhaitié aucune fois qu’ils fussent demourer em leur simplece comme leur Mére sans scavoïr lettres, non mie que la science ne soit très pourfitable de soy qui bien et

talvez Jean Gerson tivesse em mente, mais do que o exemplo dos outros, sua própria trajetória, e seu próprio passado, seu núcleo familiar, os pais iletrados, cuja simplicidade, a que se refere com afeto em suas cartas, o grande doutor por vezes desejou. A simplicidade dessas pessoas sem letras, *simples gens sans lettres*, era exposta por ele como um ideal, algo digno de admiração e reverência, mas perdido e irrecuperável para os clérigos letrados como ele, pois só possível de ser cultivada, em estado puro, por aquelas pessoas sem pretensões de saber mais do que a fé lhes ensinava. A ideia de simplicidade carregava, portanto, um paradoxo, pois oscilava entre a plenitude e a deficiência, limitação.<sup>49</sup> Apesar de ligada à ideia de ignorância, não se reduzia a uma conotação pejorativa, mas, ao contrário, podia ser contemplada como uma forma salutar de ignorância ou ingenuidade, que ecoava noções bíblicas que sugeriam a bondade ali implícita, aproximando, assim, ignorância e sabedoria intuitiva.<sup>50</sup> Tratava-se esta, pois, de um privilégio que emergia de uma limitação benéfica. A simplicidade, filha da virtude da humildade, era, assim, um valor moral e espiritual exaltado, não obstante a suposta inferioridade muitas vezes nela implicada, pois estava intimamente associada à fé sincera.

#### *Às mulheres e aos simples, ensinamentos elevados*

Como consequência da força desses laços familiares, ao definir genericamente seus interlocutores como “os simples” e elencar suas justificativas para dirigir-se a este público sobre a contemplação, Gerson não deixava de falar para pessoas concretas, que participavam de seu círculo de relações pessoais e familiares, revelando assim quem eram esses “simples” e seus traços distintivos. Após ter explicitado as razões pelas quais escrevia “em francês e para os simples”, na *Montaigne de Contemplation*, esclarece, de imediato, quem eram estas pessoas: “vós, minhas amadas irmãs por linhagem carnal e mais, se é do agrado de Deus, por afinidade espiritual [...]”.<sup>51</sup> Escrevia para as seis irmãs que viviam junto aos pais, no vilarejo

---

*humblement en a la grace d'en user, mais advient que avecques elle survient l'orgueil, comme dit l'Apoustre que science enfle [...]* GERSON, *La Montaigne de contemplation*, p. 44 (Pascal), p. 17 (Glorieux).

<sup>49</sup> ZINK, Michel. *Parler aux “simples gens”: un art littéraire médiéval*. Paris: College de France, 2014-2016. (Curso).

<sup>50</sup> A noção de ignorância como um valor diz respeito à humildade daquele que se reconhece como ignorante perante Deus e também está associada à ignorância mística, em que o contato com Deus se dá pelo “desconhecimento”, pelo abandono dos postulados racionais. Por outro lado, uma outra ignorância, negativa, é a que diz respeito ao desconhecimento da verdade. GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 89.

<sup>51</sup> “[...] à vous mes amées soeurs germaines par lignaige charnel et plus s'il plaist a Dieu, par spirituelle affinité [...]”. Gerson, *La montaigne de contemplation*, p. 50-51 (Pascal), p. 21 (Glorieux).

de Gerson, e de quem a mãe havia recomendado que o filho teólogo não se esquecesse em suas orações. Nestas palavras dirigidas a elas próprias, a constatação da profunda devoção e simplicidade daquelas mulheres era, justamente, o que encorajava e amparava a iniciativa de ensinar-lhes a contemplação:

[...] quero continuar o que comecei, para mostrar-lhes de algum modo e de forma simples o caminho da vida contemplativa tal como lhes convém, e que podeis suficientemente conduzir-se à verdadeira sapiência e à vossa salvação; como diz Santo Agostinho, que muitas pessoas simples sem ciência fizeram seu salvamento por terem fé, esperança e caridade, enquanto outras, com sua ciência, foram no inferno lançadas. Deixemos, pois, tais se danarem “sabidamente”, como disse São Bernardo, e nós, com toda nossa simplicidade e ingenuidade, busquemos ser salvos.<sup>52</sup>

Aqui, como nos demais textos desta natureza escritos por Gerson, a defesa da simplicidade não pretendia enfatizar o confronto entre os poderosos e os pobres. Não se tratava de uma defesa da pobreza – como se fez nos séculos anteriores –, apesar de o modelo apostólico da pobreza ter ainda seu peso, ainda que metafórico.<sup>53</sup> Os pobres são modelos de virtude incontestáveis, mas os simples reais de Gerson, no caso das irmãs, não eram os pobres concretos. Elas pertenciam a uma família simples, mas não propriamente desprovida de bens. O pai, Arnault Charlier, possivelmente um artesão carpinteiro, possuía pequena quantidade de terra, com o que tinha podido dar suporte ao estudo dos filhos clérigos.<sup>54</sup> Portanto, para além da tópica da pobreza, tratava-se, antes de tudo, para Gerson, de recorrer à simplicidade para ressaltar a devoção dos “iletrados”, os desprovidos de educação latina, na defesa da fé ante a ciência e a erudição.

As destinatárias de Gerson, suas irmãs, eram mulheres que haviam renunciado ao casamento e levavam uma vida de profunda devoção no âmbito doméstico, sem jamais terem proferido votos religiosos formais. A mais velha, Marion, talvez a única a se casar, era já viúva quando Gerson lhes escreveu sobre a contemplação. Das irmãs das quais se sabe o nome, havia ainda Agnes, morta quando criança, Jabina e Raulina, nascidas nos finais da década de 1360, e a mais nova, a décima segunda criança, chamada Poncete.<sup>55</sup> Não há registro dos nomes das duas outras. Naquele período, tornara-se muito comum algumas mulheres,

<sup>52</sup> “[...] *je veux descendre a poursuivre ce que ay entrepris pour vous montrer aulcunement et grossement le chemin de l avie contemplative telle comme vous appartient, et qui vous pourra souffisamment mener a vraie sapience et a vostre salut, comme dist saint Augustin que plusieurs simpels gens sans Science ont fait leur sauvement par avoir foy, esperance et charité et li autres atour leur science on en enfer boutés. Laissons donc tells saigement se damner, comme dit saint Bernard et nous atout nostre simplese et niceté, querons ester sauvez*”. Id.

<sup>53</sup> Voltaremos ao tópico da pobreza no Capítulo III deste trabalho.

<sup>54</sup> Ver GERSON, *Early works*, p. 5.

<sup>55</sup> Id.

sobretudo as solteiras e viúvas, optarem por levar uma vida de ascese e recolhimento devocional de inspiração monástica em seus próprios lares, sem precisar vincular-se a uma ordem religiosa e seguindo uma disciplina religiosa geralmente com a supervisão de um mentor clérigo, na maioria das vezes o próprio confessor.<sup>56</sup> As formas de vida semirreligiosa ampliavam-se no reino entre as mulheres tanto no que diz respeito àquelas que praticavam a devoção em suas próprias casas, individualmente, sob orientação, ou às que adentravam grupos devocionais laicos, muitas vezes à margem da condução clerical, como o caso das beguinhas – das quais ainda falaremos. Nos séculos XIV e XV, o modelo de mulher virtuosa que tinha na figura da monja sua expressão mais acabada passava a adaptar-se à grande multiplicidade do público feminino, permitindo a muitas delas uma vida de recolhimento espiritual doméstico.<sup>57</sup>

As mulheres que se mantinham em casa conciliavam, assim, os assuntos exteriores e domésticos, a vida ativa, aos ideais de reclusão e de aprimoramento do espírito, a partir dos exemplos bíblicos de Ana, Judite ou da Virgem Maria.<sup>58</sup> Tal estilo de vida mostrava-se mais possível às mulheres ricas, que não precisavam se preocupar com rendimentos e o sustento da casa, podendo viver com os pais e dedicar-se à oração e às obras piedosas; porém, a parcela de mulheres solteiras que vivia em casa, no período, vinha de estratos sociais variáveis, podendo incluir até mesmo pobres que não conseguiram casamento e que os pais não puderam enviar a um convento.<sup>59</sup> De todo modo, as irmãs de Gerson constituíam um caso singular, já que, apesar de não serem ricas, pertenciam a uma família de posses e podiam contar ainda com o auxílio do irmão teólogo, que, uma vez chanceler da Universidade de Paris, possuindo também benefícios por atuar como cônego e pároco nas igrejas de Bruges, Saint Jean-em-Grève e Notre Dame,<sup>60</sup> certamente podia oferecer a elas mais do que simples ensinamentos, possibilitando-lhes uma forma de vida privilegiada, voltada para Deus.

O teólogo desempenhou o papel de diretor espiritual de suas irmãs ao longo de um amplo rol de correspondências e tratados em que elas foram as destinatárias reais e exemplares ou ideais. Nessa altura, o crescente interesse das mulheres laicas por formas pessoais, interiores e privadas de devoção exigia um acompanhamento clerical zeloso e até

<sup>56</sup> WEBB, Diana. *Privacy and solitude in the Middle Ages*. New York/London: Continuum/ MPG Books, 2007, p. x, 119-121.

<sup>57</sup> CASAGRANDE, Carla. “A mulher sob custódia”. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (dir.) *História das mulheres no ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 139.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 1990, p. 126-125.

<sup>59</sup> Ver BENNETT, Judith M.; FROIDE, Amy M. (eds.) *Singlewomen in the european past, 1250-1800*.

Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999, p. 1-9. Diana Webb também assinala o aumento do número de mulheres que viviam sozinhas, nesse período. WEBB, op. cit., 2007, p. 113.

<sup>60</sup> PASCOE, Louis B. *Jean Gerson: principles of Church Reform*. Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 7-8.

enérgico, ainda mais diante do risco de autonomia e heresia a serem evitados. O tratado de 1407<sup>61</sup>, o *Dialogue Spirituel* entre Gerson e as irmãs<sup>62</sup>, ilustra exatamente a necessidade de orientar a devoção dessas mulheres demasiado interessadas em um aprofundamento espiritual pessoal, o que é perceptível nos pedidos de orientação que as próprias irmãs lhe dirigiam:

Irmão por linhagem carnal, mas mais por linhagem espiritual, pois por vossa exortação depois da graça de Deus e da santa instrução de nossos bons pai e mãe, que são trespassados deste mundo [...], nós, vossas cinco irmãs, renunciamos a todo casamento mortal para adquirir mais convenientemente o casamento do filho do soberano rei que é o glorioso esposo das virgens. E diversas vezes quiserdes empregar vosso estudo e ciência da santa escritura para nos ensinar diligentemente, tanto por voz como por letra, por tratados e por sermões. [...] Queira voltar-nos os olhos de vosso pensamento e vossas orelhas inclinar para nossa humilde oração, para nos dar a maneira e a arte de defesa contra todos os assaltos sutis e cruéis na batalha espiritual que para nós virá a cada dia.<sup>63</sup>

O irmão não apenas provia a elas de um *corpus* de ensinamentos religiosos, como também acompanhava o seu cotidiano devoto, sendo informado, por escrito, das suas condutas pelos pais e irmãos. Em *Sur l'Excellence de Virginité*, de 1395-98, também dirigido como correspondência pessoal àquelas mulheres, Gerson teceu elogios a respeito das irmãs e sua escolha de vida, e disse ter tomado conhecimento do empenho devoto delas por intermédio dos próprios pais. Segundo ele, estes teriam lhe informado que, “primeiramente, elas amam a Deus e suspeitam do pecado, e jejuam um dia ou dois por semana, e dizem todos os dias as horas de Nossa Senhora; e Marion as aprendeu depois que seu marido morreu [...]”<sup>64</sup> e que, além disso, elas “não querem se casar, a menos que isto agrade a nós e a ti”. Foi o que nossos bons pai e mãe me escreveram a respeito de vós, minhas irmãs<sup>65</sup>. Comovido com a conduta e com o interesse devoto das irmãs, o letrado exprime o quanto lhe

<sup>61</sup> Segundo a cronologia estabelecida por Palémon Glorieux.

<sup>62</sup> O texto intercala os diálogos de Gerson e das irmãs, possivelmente escritos ambos pelo próprio chanceler, que dá voz às seis mulheres.

<sup>63</sup> “*Frere germain par lignage charnel, mais plus par spirituel, car par vostre exhortation apres la grace de Dieu et la sainte institution de nos bons pere et mere qui sont trespassés de ce monde par belle fin en la misericorde de Dieu, nous, vos cinq soeurs, avons renonciés a tout mariage mortel et devant et apres, pour acquerir plus convenablement le mariage de celui filz du souverain roy qui est le glorieux espous des vierges. Et par plusieurs fois vous avez voulu employer vostre estude et science de la sainte escripture pour nous enseigner diligement, tant par vois comme par lettres, par traitiés et par sermons. [...] Plaise vous tourner les yeulx de vostre pansee et vos oreilles encliner a nostre humble priere pour nous donner la matiere et l’art de savoir prendre deffense contre tous les assaulx soubtilz et crueulx que en la bataille spirituelle nous surviennent ung chascun jour.*” GERSON, Jean. “Dialogue Spirituel”. In: GERSON, *Oeuvres Complètes*, 7, p. 158.

<sup>64</sup> A vida de estrita devoção se apresentava como alternativa às mulheres viúvas.

<sup>65</sup> “*Premierement ellez aiment Dieu et doubtent pechié, et junent ung jpur ou deux par sepmainne, et dient tous les jours leurs heures de Nostre , p. Dame. Et les a Marion apprises puis que sont mari fut mort*”; “*et n’aparcoy point quellez se veuillent marier a nul estat, jusques atant qu’il plaira a nous et vous. C’est ce que nostre bon pere m’a escript de vous, mes suers*”. GERSON, J. “Sur l’exelence de virginité”. In : GERSON, *Oeuvres complètes*, 7, p. 418.

alegrava que elas permanecessem naquele estado semirreligioso, que considerava ser “o melhor, o mais seguro, o mais santo e o mais desimpedido para bem viver” e para alcançar salvação,<sup>66</sup> pois não haveria ocupação que mais louvaria a Cristo do que “a virgindade inteira, em corpo e em pensamento”<sup>67</sup>. Segundo ele, citando o Apóstolo, a mulher virgem sem casamento deveria concentrar-se em como agradar somente a Deus e não ao mundo, assim como a casada deveria esforçar-se para agradar o marido e governar a casa.<sup>68</sup>

Antes mesmo da composição dos textos em língua vernácula sobre a contemplação, o comprometimento do irmão com a educação religiosa das irmãs – que se estendia para os laicos não iniciados nas letras e as mulheres de modo geral – desdobrava-se em outros textos, onde ensinava os tópicos basilares da fé, as virtudes, os mandamentos, as obrigações cotidianas de cada cristão. Gerson chegou a ededicar-lhes verdadeiros manuais de conduta cotidiana, comprovando a amplitude de sua intervenção e a força de sua presença educadora na vida daquelas mulheres – o que indica que a referência particular a elas não se tratava apenas de um recurso retórico para exortar as mulheres laicas em geral.<sup>69</sup> Em um escrito de 1400-1401, *Onze Ordonnances*, ele apresentou alguns conselhos introdutórios muito precisos às irmãs, para que tivessem “alguma instrução para viverem juntas de forma regrada”.<sup>70</sup> Nessas breves instruções para aquela pequena comunidade devota, recomendou que elas amassem diligentemente a Deus e cumprissem os mandamentos; que não considerassem “nenhuma outra prescrição ou regra de salvação da alma além da verdadeira lei de Cristo” e que jamais alterassem seu estado ou fizessem votos, ou mudassem de residência ou tomassem qualquer decisão referente aos seus bens comuns, “a não ser por conselho, e em especial o meu”.<sup>71</sup> O programa pedagógico para as irmãs não se desviava, portanto, do código de conduta cristão em vigor para as damas, que deveriam ser obedientes, castas e devotas.<sup>72</sup>

As suas prescrições contemplavam todas as ações diárias das irmãs, que deveriam seguir uma ordem, como se elas de fato vivessem num monastério. Deveriam se “confessar ao

<sup>66</sup> “[...] vostre estat je, vostre dit frere, trouve et ay trouvé estre le meilleur, le plus seur, le plus sant et le plus despeschié pour bien vivre [...]”. Ibid., p. 417.

<sup>67</sup> “de virginité entiere en corps et en pensee”. Ibid., p. 418.

<sup>68</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 42 (Pascal), p. 16 (Glorieux).

<sup>69</sup> Alguns dos tratados em vernáculo de Gerson, como a *Montaigne de Contemplation*, apesar de dedicados às irmãs têm caráter mais generalizado, isto é, aplicável a todos os cristãos ou mulheres devotas. Por outro lado, outros escritos são de natureza mais pessoal, como as cartas, que contêm referências mais particularizadas às irmãs e ao seu cotidiano familiar.

<sup>70</sup> “pour auoir aucune instuccion de viure ensamble plus ardoneement et riglement, vous, bonnes suers”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7, p. 56.

<sup>71</sup> “ne soit reputeé quelconque autre ordonnance ou reugle necessaire au salut de vostre ame fors la vray loi de Jhesuchrist”; “ne face quelconquez de vous aucune mutacion de son estar ou proumesse ou veus, ou mutation d’abitation ou des biens que vous auez ensemble tout en commun sans diuision et appropriation, se non par conseil et en special le mien [...]” Ibid., p. 56.

<sup>72</sup> CASAGRANDE In: DUBÝ; PERROT, 1990.

menos uma vez por semana e receber o corpo de Cristo a cada mês”; “fazer orações juntas algumas vezes, em especial após o jantar, para afastar as más melancolias e tentações”; “dizer as horas e outras orações nas horas determinadas, como às matinas, às terças, às vésperas, ao pôr-do-sol e à meia-noite”; ouvir a missa o mais frequentemente possível e obrigatoriamente nas festas. Semelhante às ordens monásticas, deveriam ainda obedecer à irmã ordenada por Gerson como *prieuse*, ou superiora, prestando-lhe obediência como servas e ajudando-a em seus afazeres.<sup>73</sup> Em outra de suas cartas às irmãs, datada de 1399-1400, período em que ainda escreveria sobre a contemplação, ele – como confessa – encontrou uma brecha em suas “muitas ocupações” para escrever um guia de oração diária para elas, com base nos métodos que ele próprio praticava.<sup>74</sup> Tratava-se de um repertório de orações para cada dia da semana, com instruções sobre as entidades divinas a quem se deveria pedir e o conteúdo de tais dons ou agradecimentos, como a sabedoria, o conhecimento, a fortaleza, a compaixão.

O valor da simplicidade observado nas irmãs, no que dizia respeito à sua pouca instrução, não impediu o letrado de fundar sua missão instrutiva no aprendizado das letras, aconselhando-lhes: “seria muito proveitoso que possais aprender a ler romance, pois eu vos enviarei livros de devoção, e vos escreverei com frequência com muita alegria e muito prazer”.<sup>75</sup> Ao longo dos séculos XIII e XIV, os letrados passaram a falar às mulheres com mais frequência e insistência, multiplicando-se os tratados de comportamento de acordo com a categorização entre virgens, viúvas ou casadas e também levando-se em conta a idade.<sup>76</sup> No âmbito doméstico, os livros desempenhavam um importante papel de custódia e educação das mulheres laicas de formação da crença.<sup>77</sup> O barateamento e o conseqüente aumento da difusão de livros desde finais do século XIII – encorajados inicialmente em Paris a partir da Corte e da Universidade – haviam impulsionado o contato de novos grupos com a leitura que, não mais restrita aos meios aristocráticos, passava a alcançar os lares burgueses, com o aumento da posse de livros já no início do século XIV. Os níveis de letramento entre as mulheres variavam segundo o estado social; nobres e princesas deveriam saber ler para cumprir seus

<sup>73</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7, p. 56.

<sup>74</sup> Estes exercícios sugerem uma inspiração monástica, pois se baseiam na meditação, na imaginação, a partir da leitura. Algumas reflexões sobre a incidência dos modelos de vida monásticos entre o clero secular encontram-se em “Rules for life: monastic influence on the secular clergy” In: BARROW, op. cit., 2015.

<sup>75</sup> “*je auroye tres grant plaisir et seroit chose tres proufitable que vous peussiers aprendre a lire roumant, car je vou bailleroie livrez de devotion, et si vous escriproie tres souvent a moult grand joye et grand plaisir*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7, p. 420.

<sup>76</sup> CASAGRANDE In: DUBY; PERROT, 1990, p. 99; LABARGE, Margater Wader. “The education of medieval women revisited: a different pattern from their brothers”. In: LABARGE, Margaret Wade. *A medieval miscellany*. Ottawa: Carleton University Press, 1997, p. 93.

<sup>77</sup> CASAGRANDE In: DUBY; PERROT, 1990, p. 137; “Les lectures religieuses des laics dans la France du XVe siècle: norme, pratique, lumières et ombres”. In: HASENOHR, op. cit., p. 150-151, 164.



deveres e eram cercadas de um número maior de exigências quanto à educação geral. Porém, desde o século XIII, as famílias começaram a engajar-se mais na educação de suas filhas, diante do surgimento de novas oportunidades de educação para estas, não mais limitada aos conventos, mas agora possível em casa – recorrendo-se aos capelães – ou nas escolas primárias urbanas, também para as damas da burguesia.<sup>78</sup>

Diante da possibilidade de maior acesso aos livros por parte dos leigos, no século XIV – graças também às bibliotecas comunais e paroquiais –, letrados dedicaram-se à escrita de conselhos para a educação das damas, recomendando-lhes, como Cristina de Pisano e o próprio Gerson, boas leituras, isto é, leituras “devocionais”, e alertando as famílias para que lhes proibissem o acesso aos livros mundanos e supérfluos.<sup>79</sup> O teólogo, nestes escritos, concentrava-se nos ensinamentos mais rudimentares e tradicionais, incontornáveis, da catequese cristã, porém, com espaço para a prática privada da meditação e da oração a partir dos livros. Nestas prescrições para o cotidiano das irmãs, ao aconselhar a leitura diária de textos religiosos, recomendava que elas lessem juntas, todos os dias, uma parte de algum “bom livro” para reforçarem cada vez mais aquele “bom propósito”, e destacava que considerassem “com diligência especialmente os livros que declaram os mandamentos de Deus, como a soma dos vícios e outros tratados”.<sup>80</sup> Os tópicos desse conteúdo pedagógico eram concisos e breves, como advertiu o próprio autor, e organizados de modo a facilitar a memorização, com subdivisões numeradas segundo as convenções da pregação em voga no período.<sup>81</sup> No *Dialogue Spirituel*, formulado para guiar as irmãs naquele modo específico de vida, Gerson dá voz novamente a elas, que lhe pedem: “gostaríamos que nos falasse em termos breves sobre alguns dos remédios contra cada um dos sete pecados morais, em rima ou de outro modo, acrescentando alguma declaração para que [os] tenhamos mais rapidamente à memória e à mão”.<sup>82</sup> Nesse sentido, falar aos não iniciados demandava fazê-lo de forma breve

<sup>78</sup> LABARGE, op. cit., p. 90, 98-97; HASENOHR, op. cit., p. 147-148.

<sup>79</sup> LABARGE, op. cit., 1997, p. 89-100.

<sup>80</sup> “soit chascun jour lut une partie d’aucun bom liure entre vous pour vous confermer de mieulx em mieulx em vostre bom propôs; et par especial regardez diligenment les liures qui declairent les commandemens de Dieu, comme la somme des uives et autres traities”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7, p. 56.

<sup>81</sup> Ver MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages*. A history of the rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance. Tempe, University of California, 2001, p. 331; BROWN, D. Catherine. *Pastor and laity in the thology of Jean Gerson*. London: Cambridge University, 1987, p.12.

<sup>82</sup> “Et vourions bien que vous ramenissiez a brefs termes aucuns tels remedes contre chascun des sept pechiés mortelz, fust en rime ou aultrement, en adioutant aucunne declaration pour les avoir plus legierement en memoire et a la main”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7, p. 188.

e esquemática, facilitando a memorização e tendo em vista o uso prático e imediato desses ensinamentos.<sup>83</sup>

A preocupação de Gerson com a educação religiosa de suas irmãs alinhava-se ao conteúdo que ele dirigia aos leigos e simples, de modo geral, em toda a sua pregação e demais escritos, em que destacava como obrigatório o conhecimento dos mandamentos, das orações principais, dos pecados e das virtudes. Nos textos para essa gente de pouca instrução, proveu, portanto, esquemas simplificados desses temas, como o fez num dos incipientes textos vernáculos para esse público, o *A.B.C. des simples gens*, de 1401-1402, em que conclamou:

Considerem todos, pequenos e grandes, meninos e meninas e outras pessoas simples: eu vos escreverei em francês vosso a.b.c que contém o Pai Nosso, que Deus fez de sua própria boca, e a Ave Maria, que o anjo Gabriel anunciou à bendita Virgem Maria, e o Credo, que foi feito pelos doze apóstolos, e os mandamentos da lei, e as virtudes e os dons do Espírito Santo, e outros pontos de nossa fé cristã, os quais foram revelados por Deus e mostrados claramente na luz da verdadeira fé das almas de pessoas santas e devotas nas quais se devem bem crer.<sup>84</sup>

O projeto pastoral de Gerson em relação aos leigos era amplo, na medida em que envolvia desde a instrução religiosa básica dos simples padres, passando pela dos jovens e damas. O *Opus Tripartitum*, contendo três tratados, foi concebido exatamente com este propósito, em vernáculo, com orientações sobre a confissão, os mandamentos e sobre a ciência de bem morrer. Ao enviar tal escrito a um destinatário desconhecido, o teólogo incluiu uma carta onde explicou os usos almejados para os três textos. Tratava-se de auxiliar quatro tipos de pessoas: “padres e curas que, embora não sejam educados, precisam ouvir confissões”; “pessoas letradas, leigos ou religiosas, que não podem estar presentes na igreja para ouvir os sermões e conhecer os mandamentos”; “crianças e jovens que desde o começo da infância devem ser educadas de modo básico sobre o conteúdo geral e os pontos principais de nossa fé”, e também aqueles que frequentavam a Maison-Dieu ou outros hospitais e que cuidavam dos enfermos – neste caso em particular, a ciência de morrer seria muito útil.<sup>85</sup> O

<sup>83</sup> SOMERSET, Fiona; WATSON, Nicholas (eds.) *The vulgar tongue: medieval and postmedieval vernacularity*. Pennsylvania University State, 2003, p. 34-39.

<sup>84</sup> “Entendez tous, petiz et grans, filz et filles et aultres gens simples; je vous escripureray en François votre a.b.c. qui contient le pater noster que Dieu fist de sa propre bouche, et l’ave Maria que l’angelz Gabriel annonca a la benoicte Vierge Marie, et le Credo qui fut fait par les douze apostres, et les 10 commandemens de la loy, et les vertus et les dons du Sainct Esperit, et aultres poins de nostre foy crestienne, lesquelz poins ont este revelés de Dieu et monstrés clemement en la lumiere de vraie foy dedens les ames des saintes et devotes personnes ausquelz on doibt bien croire”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7, p. 155.

<sup>85</sup> “priests and curates who are uneducated but have to hear confessions”; “untaught lay or religious persons who cannot be present in church for the usual sermons”; “children and youths who from the beginning of childhood ought to be taught in a basic manner the general content and principal points of our faith”; “persons who frequent the Maison-Dieu or other hospices and take care of the infirm”. GERSON, *Early works*, p. 224.

diagnóstico da falta de educação religiosa suficiente entre os laicos, associada à rusticidade dos próprios padres, era uma grande preocupação. A esse propósito, apontava a responsabilidade dos clérigos seculares mais proeminentes sobre os menores representantes responsáveis pela cura das almas nas paróquias: “A crassa ignorância de tais curas em termos das leis divinas e o aprendizado insuficiente das pessoas ordinárias será responsabilidade dos prelados, como uma questão que envolve o pecado”.<sup>86</sup> Portanto, encomendava ao destinatário<sup>87</sup> que providenciasse cópias do texto e as difundisse, também em imagens, “por inteiro ou em partes, em locais públicos, nas igrejas paroquiais, nas escolas, nos hospitais, e nas instituições religiosas”.<sup>88</sup> Nesse texto, a expressão “os simples” parece não distinguir entre os simples clérigos e os simples laicos, mas englobar ambos os tipos de pessoas – talvez, neste caso, não fosse necessário distingui-los, já que todos deveriam ser instruídos, igualmente; portanto, o conteúdo instrutivo dirigido a cada um deles não precisava diferir muito.

Neste período, tratava-se, para o chanceler, de cristalizar seu projeto edificante não apenas por meio da escrita desses textos basilares, mas também pela pregação oral, que ele realizava, para além dos muros da universidade, tanto no âmbito da corte e dos nobres duques ou entre a gente comum e iletrada. Gerson alinhava-se ao coro de pregadores franceses que trabalhavam pela renovação moral dos fiéis laicos, figurando ao lado de outros nomes populares e ilustres como Vicente Ferrer, Bernardino de Siena, ou os franceses Olivier Mailart ou Miguel Menot, num momento em que a pregação deixava de lado o conteúdo dogmático para dar maior ênfase ao seu aspecto moral, penitencial e à conversão, reconhecidos como urgentes naqueles tempos.<sup>89</sup> O *A.B.C. des Simples Gens* trazia, assim, de forma concisa todos os pontos da fé a serem conhecidos e praticados pelos fiéis nesse caminho penitencial. Entre as especificidades desses ensinamentos e instruções práticas, encontravam-se, por exemplo, os sete pecados mortais, os pecados associados aos sentidos corporais, as virtudes contrárias aos pecados capitais; o Pai Nosso e suas 7 petições, em francês; a Ave Maria, em francês; o Credo, contendo os 12 artigos de fé; os dez mandamentos; as sete virtudes (fé, esperança, caridade, prudência, temperança, força e justiça); os sete sons do Espírito Santo; as sete obras de misericórdia corporais e espirituais; as sete ordens e os sete sacramentos da Santa Igreja

<sup>86</sup> “*The crass ignorance of such curates in terms of divine law and the insufficient learning of ordinary people will be made the responsibility of prelates as a matter involving sin*”. Ibid., p. 224.

<sup>87</sup> É possível que não se tratasse necessariamente de um prelado, mas talvez alguém ligado ao círculo do duque de Borgonha, ao novo duque João Sem Medo, filho do patrono de Gerson, Philippe, que havia falecido.

<sup>88</sup> “*make sure that this teaching is written in books and is made available in pictures, either in whole or in part, in public places, as in parish churches, in schools, in hospitals, and in religious institutions*”. GERSON, *Early works*, p. 224-225.

<sup>89</sup> BROWN, op. cit., 1987, p. 21.

(batismo, confirmação, santas ordens, o sacramento da missa, casamento, penitência e extrema-unção); as sete ramificações da penitência (jejum, emolas, oração, contrição, confissão e satisfação); os sete dons da glória do paraíso; as sete beatitudes dos justos; os quatro conselhos de Jesus aos perfeitos; as alegrias do paraíso; as penas do inferno. Tais eram os pontos básicos da fé obrigatórios para todo cristão, elencados por Gerson repetidamente em seus textos e sermões. Um repertório que exigia um esforço de memorização detalhada e amparava-se numa simbólica dos números, em concordância com as determinações dos concílios que, desde o século XIV, passavam a encorajar os laicos em exercícios de reiteração interminável de orações – antes monásticos –, segundo os números dos dias da semana, das chagas de Cristo, das dores da Virgem e assim por diante, ecoando também a maior complexidade da organização dos sermões, que passavam a ter mais divisões.<sup>90</sup>

Sendo assim, o reconhecimento, no caso do clero francês, da urgência de se instruir os simples nos preceitos da fé ultrapassava o domínio dos sermões e da oralidade para alcançar os textos, e tinha Gerson como um dos empenhados em realizar esse projeto por meio da escrita, naquele momento em que os laicos e especialmente as mulheres buscavam aprimorar sua devoção. Escrever para os simples, na língua deles, requeria uma linguagem apropriada, calcada em exemplos e associações extraídos da vida cotidiana e familiares àquelas pessoas.<sup>91</sup> O teólogo já havia exercitado a linguagem da simplicidade nos escritos anteriores que enviou às irmãs. O tema da contemplação exigiria, porém, ainda mais zelo.

Para além do conteúdo pedagógico convencional dirigido aos laicos, Gerson ousou acrescentar ao seu programa de direção espiritual e catequética o tema da contemplação, a começar por suas irmãs, não obstante as lições mais basilares que ele já vinha direcionando a elas antes de 1400. Pode-se dizer que seus primeiros escritos consistentes sobre o tema foram aqueles concebidos justamente para os simples, seus primeiros alvos. Nas primeiras linhas da *Montaigne de Contemplation*, justifica a utilidade daquele assunto para elas:

Não há nada mais conveniente do que escrever para minhas ditas irmãs, que pelo dom de Deus vivem há muito tempo sem casamento, para ensiná-las como elas agradarão a Deus servindo a Ele continuamente, amando-O e honrando-O. E a simplicidade de minhas irmãs não me inibe de fazê-lo, pois não pretendo dizer nada que elas não possam compreender segundo o entendimento que eu já pude comprovar nelas.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> CHIFFOLEAU, op. cit., 2011, p. 101-104; SCHMITT, op. cit., 2014, p. 101.

<sup>91</sup> SOMERSET; WATSON, op. cit., 2003, p. 34-39.

<sup>92</sup> “*Si n’est chose plus convenable pour escrire a mes dictes sueurs qui par le don de Dieus on entrepris pieca vivre sans mariage, que de les enseigner comment ells plairont a Dieu en le servant tousiours continuellement, en l’aimant et honnourant. Et ne me retarde point de ce faire la simplesse de mes dittes seurs car je n’ai entencion de dire chose qu’elles ne puissent bien comprendre selonc l’entendement que j’ai esprouvé em eles*”. GERSON, p. 41 (Pascal), p. 16 (Glorieux).

Apesar de a simplicidade, como a humildade natural daquelas pessoas, não constituir obstáculo ao aprendizado da contemplação, muito pelo contrário, Gerson reconhecia que era preciso falar aos simples com simplicidade<sup>93</sup>, ainda mais se tratando de uma matéria abstrata e nova para eles. O tema carregava, portanto, uma ambiguidade, pois ao mesmo tempo em que consistia numa verdade simples, acessível a quem se voltasse para Deus movido apenas pelo afeto – segundo atestavam os escritos dos Padres –, era também um saber abstrato encerrado nos escritos legados pelas autoridades, sob a posse dos religiosos e teólogos. No intuito de direcionar o aprendizado religioso para questões menos familiares, como a contemplação, anunciava na *Montaigne de Contemplation* que os fiéis deveriam “ter pensamentos mais espirituais, extraordinários e elevados”, exortação coerente com seu projeto educativo, que incluía a contemplação entre os ensinamentos para os simples.<sup>94</sup> Naqueles finais do século XIV, o chanceler pretendia que tais “pensamentos elevados” e as noções abstratas de Deus chegassem aos simples não apenas por meio desses escritos, mas também por meio de alguns de seus sermões, onde, assim como nos textos, discutia o problema de apresentar-lhes tais conteúdos.

No sermão da Festa da Santa Trindade, de 1396, escolheu falar de questões mais elevadas e complexas, distintas dos temas bem conhecidos, como os mandamentos, os pecados e as virtudes, ou os episódios da vida de Cristo. Nesta ocasião, esforçou-se para traduzir a ideia impalpável da divindade para o entendimento do povo simples. Amparado em autoridades filosóficas, como Aristóteles, Sêneca, Platão, Cícero, começa o sermão já pela afirmação de que “a finalidade, a glória e a felicidade de toda criatura humana é conhecer Deus”, pois uma pessoa será mais perfeita quanto mais adquirir esse conhecimento. Entretanto, adverte que, nesta vida, não se pode conhecer Deus diretamente, mas apenas como “uma sombra ou um espelho”.<sup>95</sup> Sem abandonar o tom prescritivo, assinala que, para conhecer Deus, é preciso primeiro afastar-se dos pecados, pois a carnalidade obscurece a alma e a torna incapaz de conhecer a divindade e as coisas espirituais. Gerson reconhecia, no entanto, a dificuldade dessas questões mais abstratas para aquela gente:

Verdade é que eu poderei dizer muitas coisas deste espelho e desta imagem da alma, as quais não entenderéis. Como o argumento de Cristo: *si terrena*,

<sup>93</sup> SOMERSET; WATSON, op. cit., 2003, p. 34-39.

<sup>94</sup> “il y faut avoir pensées plus spirituelles, estranges et eslevées.” GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 82 (Pascal), p. 40 (Glorieux).

<sup>95</sup> “La fin, la gloire et la félicité de creature humaine est congnoistre Dieu”; “pour ceste vie Dieu nous ne poons veoir fors em umbraige et em miroir”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 1123.

etc. Se vos digo coisas terrenas, coisas de dentro de vós, e não vos entendeis de modo algum, que vos dirá das coisas celestes, coisas acima de vós!<sup>96</sup>

Entretanto, nem a rusticidade dos interlocutores, tampouco a complexidade de tais matérias impediriam o pregador de insistir sobre a importância de os simples as conhecerem, pois ele acreditava que era “grande consolação ouvir falar de Deus e das coisas divinas e jamais ser[ia] tempo perdido que não se as entend[esse] totalmente”, como ocorre com as pessoas simples “que ouvem com proveito o serviço da igreja em latim, enquanto absolutamente não o entendem”.<sup>97</sup> Partindo desse raciocínio, Gerson enveredava com determinação por questões como a Trindade, a simplicidade e a unidade divinas, explicando-as de modo inteligível e familiar aos seus ouvintes. Como explicar aos rudes a eternidade de Deus, que é uno e ao mesmo tempo está em todos os lugares? E como explicar que a perfeição divina reside nesta unidade? Ou que Deus é inefável e não se exprime pelas coisas corporais? Neste sermão, portanto, recorrendo a um diálogo alegórico entre a Alma e a Razão, o teólogo ensinou sobre o que é Deus, ressaltando a diferença deste em relação às coisas sensíveis e corporais, imperfeitas, divisíveis e mutáveis. Reproduzindo as conjecturas que possivelmente povoavam as mentes dos ouvintes sobre a palpabilidade da ideia de Deus, se “É coisa colorida? Iluminada? É som? É perfume? É doçura? É sabor? É algo que possamos tocar, sentir ou beijar?,”<sup>98</sup> assinalava que o divino não era nada daquilo que se poderia conhecer “*par dehors*”, pelas coisas sensíveis, mas uma luz “que não é aquela que os olhos vêem”, algo “impossível de nomear”, imutável e perdurável, sem fim nem começo, e, por isso, eterna.<sup>99</sup> A Trindade, por sua vez, explicava, é a capacidade divina de ser três e ao mesmo tempo um, ao contrário das coisas corpóreas, que se distinguem, sem unidade.

E, desta maneira, exprimindo-se por meio de associações com os sentidos corporais, Gerson procurou ensinar aos simples a dimensão espiritual que os cristãos deveriam conhecer e cultivar, para além do cumprimento dos preceitos básicos da fé: “por sua virtude e luz que resplandece de algum modo sobre meus *olhos spirituais* e sobre tu, *minha Alma*, que é o

<sup>96</sup> “*Vray est que je pourray bien dire plusieurs choses de ce miroir et ceste ymaige de l’ame lesquelles chascun n’entendra pas. Si fais icy l’argument de Jhesu Christ: si terrena, etc. Si je vous dis choses terrienes, choses dedans vous, et point ne les entendex, qui vous dirá choses celestiennes, choses dessus vous [...]*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 1126.

<sup>97</sup> “*grande consolation d’oïr parler de Dieu et des choses divines et n’est pas temps perdu jassoit ce que on ne entent pas tout, comme les simples gens oyent a proffit le servisse de l’église em latin combien que ne l’entendent mie*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 1126. Jean Claude-Schmitt explora essa discussão da validade das preces para os que não entendem seus enunciados em latim em SCHMITT, op. cit., 2014, p. 105.

<sup>98</sup> “*Est ce chose colourée? Est ce chose enliminee? Est ce son? Est ce odeur? Est ce douceur? Est ce saveur?*” GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 1127.

<sup>99</sup> “*Nostre Dieu n’est riens de celles choses lesquelles tu congnois par dehors*”; “*une lumiere tout autre que n’est celle que les yeulz voyent*”. Id.

espelho e a imagem para conhecer a Divindade”.<sup>100</sup> O chanceler utilizou com frequência em seus textos para os leigos a alegoria da Alma, valendo-se da interjeição “Ó, minha alma!”, como se o leitor fosse orientado a dialogar consigo mesmo, voltando-se para o interior de si próprio, incentivado, assim, a tomar conhecimento e atender às demandas e necessidades dessa dimensão interior e espiritual que o ligaria a Deus. Entretanto, se os mandamentos, as virtudes e os pecados eram os pontos centrais necessários à conversão pessoal de cada fiel, dado o conteúdo dos sermões e dos tópicos listados por Gerson em seus textos, por que então elencar entre os ensinamentos dirigidos aos simples o tema da contemplação, reconhecido por ele como “elevado” e de difícil compreensão para as pessoas comuns? A respeito do desenvolvimento e da multiplicação de formas variadas de devoção laica nos centros urbanos franceses ao longo dos séculos XIV e XV, sobressaía nas descrições dos cronistas uma religião de caráter penitencial, coletiva, teatral e exterior, como as missas, as festas, as procissões, as peregrinações massivas, que aguçaram durante o Grande Cisma, dentro ou para além dos limites estabelecidos pela Igreja; o que exigia um acompanhamento clerical mais acirrado, dado o constante risco de essas manifestações escaparem à condução da Igreja.<sup>101</sup> Cabe interrogar, portanto, como a dimensão interior e pessoal da devoção, constitutiva da contemplação, se adequaria a este inventário tradicional, e também formal, de ensinamentos e práticas.

Os sermões, eventos centrais da vida pública das cidades, integravam esta dinâmica coletiva. Se é possível traçar um padrão a partir das particularidades de cada pregador, o objetivo central da pregação, neste período, era mover os fiéis a mudarem a forma de vida no presente, a partir de modelos encorajadores dos santos e de Cristo; a alusão frequente às mazelas do tempo e a percepção de um mundo em desarranjo amparavam a intensa preocupação com a necessidade de penitência. Os sermões deste período não se rendiam, portanto, a abstrações, sendo muito raros aqueles que tratassem de teologia. Centravam-se, ao contrário, nas questões penitenciais e confessionais, nos mandamentos, nas boas obras, na imitação de Cristo em seu ministério terreno, enfatizando a humildade, a caridade, o amor, a compaixão e a justiça, com grande dramatização e apelo às emoções. Tratava-se, sim, de mover os fiéis à crença, mas, muito especialmente, à ação, e não de expandir o conhecimento teológico ou doutrinal.<sup>102</sup> Por isso, o conteúdo dos sermões dava pouca atenção aos modos

<sup>100</sup> “*par ces vertus et par as lumiere qui raye et resplandit aucunement sur mēs yeulx spirituelz et sur toy, mon Ame, qui es le miroir et l’image pour congnoistre la Divinité*”. Ibid., p. 1127-1128.

<sup>101</sup> CHIFFOLEAU, op. cit., 2011, p. 87.

<sup>102</sup> Schmitt assinala como uma contradição que se apresentava aos pregadores medievais o fato de a simplicidade e a ignorância constituírem bases da fé segura, mas ao mesmo tempo serem vistas como causas dos desvios

não sacramentais da piedade, empenhando-se antes em reforçar o papel dos sacramentos, onde a vida religiosa deveria centrar-se. Incentivavam-se confissões mais frequentes, destacavam-se os diversos benefícios da missa.<sup>103</sup>

A formalidade dessas condutas prescritas não negligenciava, entretanto, a dimensão interior da fé, o que, por conseguinte, não nos autoriza a pensar numa cisão entre a religião dos eruditos e de uma “aristocracia” espiritual, marcadamente interiorizada, e a religião do povo, mais gestual e exteriorizada.<sup>104</sup> Valendo-se da noção teológica corrente de que o homem se dividia entre o interior (de si próprio) e o exterior (o mundo),<sup>105</sup> os pregadores dos séculos XIV e XV insistiam na importância da disposição interior dos cristãos e demandavam que as ações individuais fossem movidas pelas boas intenções, por exemplo, ao criticarem os que executavam os ritos exteriores sem devoção e amor interiores, tendo em vista interesses alheios à fé. Nesse momento, a implementação efetiva da prática confessional regular – obrigatória desde o século XIII – passava a enfatizar a contrição, bem como a observação de si, tendo em vista comunicar a Deus as disposições pessoais interiores.<sup>106</sup> Ensinavam, assim, que os sacramentos deveriam ser recebidos não apenas exterior e formalmente, mas sobretudo espiritualmente, com afeto e piedade verdadeiros.<sup>107</sup> A análise dos ensinamentos de Gerson, tanto em seus livretos para uso privado e pessoal quanto nos sermões, impede a conclusão de que a devoção se dividiria entre a exterioridade, prerrogativa dos sermões da catequese e da abordagem coletiva, e a interioridade, ensinada apenas pelos suportes pessoais, como os livros.

Desta forma, no seio da religião ordinária vivida por uma dada comunidade e regida pelos clérigos responsáveis, como os curas e pregadores, o incentivo ao cultivo e observação da interioridade não se opunha necessariamente às práticas religiosas formais, isto é, sacramentais, mas também tinha espaço dentro e por meio delas, na mesma medida em que os textos de devoção pessoal e privada não deixavam de trazer e enfatizar os ensinamentos rudimentares, como o conteúdo que Gerson direcionava às irmãs. Porém, esta dimensão

supersticiosos e heresias, o que acendia a discussão sobre qual a medida do conhecimento aceitável para aquele público. SCHMITT, op. cit., 2014, p. 106-115. O caráter mais devocional e menos teórico ou doutrinal dos ensinamentos religiosos também apresentava-se nos livros. HASENOHR, op. cit., p. 159-160.

<sup>103</sup> Sobre o reforço da importância dos ritos de passagem ver CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante*, p. 70-72; TAYLOR, Larissa. *Soldiers of Christ: preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 107; SWANSON, op. cit., 1995, p. 65-68.

<sup>104</sup> CHIFFOLEAU, op. cit., 2011., p. 115.

<sup>105</sup> CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Symbolique du corps*. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 19.

<sup>106</sup> VON MOOS, Peter. “Von Moos Peter. Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I. Formes du silence”. In: *Médiévales*, N°29, 1995, pp. 131-140; Id. “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge” (II). In: *Médiévales*, N°30, 1996. pp. 117-137.

<sup>107</sup> TAYLOR, op. cit., 1992, p. 92, 116, 124, 134, 138, 140.



interior da fé incentivada no âmbito coletivo da pregação e dos sacramentos diferia daquela, mais refinada e complexa, que, já há algum tempo, apresentava aos laicos possibilidades de cultivar a interioridade graças a métodos de oração pessoais e privados, favoráveis ao recolhimento meditativo, inspirados na ascese monástica e veiculados pelos livretos de devoção, tais como os que oferecia a suas irmãs, e que poderiam divulgar um sentido mais espiritual e místico da fé. Essas modalidades privadas de devoção entre os laicos haviam deixado, no entanto, de pertencer a um pequeno número de pessoas da realeza ou da nobreza, como no século XIII, e, a partir do XIV, ampliavam-se entre os fiéis de esferas sociais inferiores, graças ao aumento da produção e difusão livresca, favorecido pelo uso do papel, primeiro pela xilografia e, mais tarde, pela imprensa.<sup>108</sup> Esta interioridade fundada na leitura e na meditação era trazida para o cotidiano dos laicos, em grande medida por intermédio dos clérigos, diretores espirituais pessoais, a partir de textos de reconhecida autoridade. Mas, por outro lado, para além dessa devoção interior conduzida e supervisionada, como a que se estabelecia entre Gerson e suas irmãs, encerrada nos limites seguros delimitados pelos homens da Igreja, despontavam ainda outras formas de devoção interior que escapavam a esta relação didática, atraindo a suspeita clerical. Essas novas devoções, examinadas a seguir, permitem refletir sobre por que foi importante ou incontornável falar aos simples laicos sobre modos “mais elevados” e espirituais da experiência cristã – nomeadamente a contemplação – naquela transição do século XIV ao XV.

### *Uma devoção suspeita*

A contemplação, tal como a concebeu Jean de Gerson, engendrava uma prática devocional que permitiria ao cristão uma relação direta, imediata, pessoal e íntima com Deus e, segundo haviam ensinado as autoridades patrísticas, como Agostinho, e monásticas, como Ricardo de São Victor, estava ancorada na meditação, no recolhimento, na solidão, na leitura, nos exercícios de imaginação, em suma, na introspecção. Mas, se o cume da contemplação encontrava-se no êxtase, na revelação, emerge a questão sobre em que medida a interioridade dessa devoção pessoal daria espaço para a autonomia devocional, para a dispensa dos

---

<sup>108</sup> Sobre a expansão da produção de livros nos séculos XIV e XV, ver BARBIER, F. *História Del libro*. Madri: Alianza, 2005. p. 86; FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *O aparecimento do livro*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista/ Hucitec, 1992, p. 149; CHARTIER, Roger, MARTIN, Henri-Jean. *Histoire de l'édition française*. Fayard/Promodid, 1989. A respeito da relação entre os impressos ou xilogravuras e o aprimoramento da devoção privada e doméstica, ver CHIFFOLEAU, op. cit., p. 111-113.

intermediários autorizados, isto é, os clérigos, e das práticas e condutas recomendadas por eles. Como prescrevê-la aos não iniciados na religião e nas letras sem autorizar uma relação com Deus que ultrapassasse os limites da orientação clerical?

O perigo dessa autonomia, isto é, o problema da incompatibilidade entre a revelação ou iluminação e a supervisão, o conhecimento ou o cumprimento dos sacramentos e da penitência,<sup>109</sup> constituía uma questão incômoda no período e já havia atraído a reserva das autoridades teológicas algum tempo antes de Gerson escrever sobre a contemplação em língua vernácula, especificamente quando do aparecimento do livro de Margarida Porete, no limiar do século XIV. Ao tratar dos segredos místicos a partir da ideia de aniquilação da alma em Deus, aquela beguina havia proclamado que a “alma aniquilada”, unida à divindade, poderia despedir-se das virtudes que teriam amparado previamente aquele percurso ascendente: “Virtudes, despeço-me de vós para sempre”.<sup>110</sup> Nesta concepção, o “Amor puro”, fonte do êxtase místico, excedia as virtudes, consideradas absolutamente incapazes de entender o estado do Amor puro<sup>111</sup>, que conferia à alma a liberdade em relação à Razão e às obras. Porete descreveu, portanto, uma relação com Deus em que bastavam o amor e a fé; o caminho da virtude teria seu mérito para os que o escolhessem, porém, o Amor puro dispensava todo esse trajeto árduo, sendo mais nobre, puro e recompensador.<sup>112</sup>

No capítulo 69 do *Miroir des simples ames anéanties*, dando continuidade ao diálogo alegórico que compõe todo o livro, Porete, por trás da figura emblemática da Alma, afirmou que a prática das virtudes não seria capaz de proporcionar mais do que trabalho e preocupação, pois servia às gentes mais “bestiais”, gentes de labor, enquanto ela própria, ao contrário, estaria “livre dessas coisas”. A Alma diz à Razão que o bom caminho, para além do saber escrito e do trabalho, encontrava-se apenas “naquele [...] cuja doutrina nunca fora escrita, nem em obras exemplares, nem em doutrinas de homens”.<sup>113</sup> Exigir provas do amor, para Porete, ou a “Alma”, constituía a pior das vilanias, “pois o Amor mesmo é a prova” e buscar mais significaria não crer nele. No diálogo entre a Alma aniquilada e a Razão, a beguina letrada distinguiu duas “leis” ou finalidades da atividade devocional, uma consistiria em crer, a outra, em amar. Chamando à Razão e a seus pupilos de “asnos e bestas”, a Alma

<sup>109</sup> Ver GILSON, op. cit., 1939.

<sup>110</sup> “Vertuz, je prens congé de vous a tousjours”. PORETE, Marguerite. *Le miroir des simples ames*. Édité par Romana Guarnieri. Turnhout: Brepols, 1986, p. 24; PORETE, M. *El espejo de las almas simples*. Madri: Siruela, 2005, p. 55.

<sup>111</sup> PORETE, *Le miroir des simples ames*, p. 26, 34.

<sup>112</sup> Uma análise detalhada do texto de Porete encontra-se em KOCHER, Suzanne Aleta. *Gender and power in Margarida Porete's Mirouer des simples ames*, 1999. (Tese).

<sup>113</sup> “duquel la doctrine n'est mie escripte ne par oeuvres d'exemples ne par doctrine de hommes, car le don de luy ne peut on donner fourme”. PORETE, *Le miroir des simples ames*, p. 194.

explica que as gentes a quem qualificou desse modo buscam Deus “em suas criaturas, nos monastérios com suas rezas, em paraísos criados, em palavras de homem e nas Escrituras”. E ao fazer tal busca, “por vales e montanhas, estão sujeitos aos sacramentos e às obras”,<sup>114</sup> encontrando prosperidade assim como os que, como ela, adoram a Deus por meio da união e da divina vontade, e o encontram em todas as partes. A alma aniquilada, pelo contrário, é absorvida em Deus e não trabalha mais nem para Deus, nem para si, nem para o próximo, encontrando-se imersa em seu próprio nada, em seu “país da liberdade”, ao contrário do país dos que padecem na busca da virtude.<sup>115</sup>

No texto, em suma, Porete estabelece os sete estágios da graça que conduzem a alma à união com Deus. No primeiro, a alma observa os mandamentos; no segundo, segue a perfeição evangélica pelo exemplo de Cristo; no terceiro, abandona as boas obras e a vontade, na quarta é absorvida, em contemplação, pelo amor; no quinto, a vontade é suspensa e a alma rebaixada à humildade e ao nada; no sexto, é clarificada, liberada e purificada, e, assim como no estágio anterior, dispensa intermediários, para, por fim, atingir a sétima etapa, da perfeição, que ocorre nos céus.<sup>116</sup> Porém, algumas vezes no texto, parece que, com tais noções, o caminho da virtude e o caminho do amor verdadeiro, da união com Deus, perdem a linha condutora em comum, constituindo percursos muito diferentes e opostos, ao invés de estágios de uma mesma progressão. A Alma aniquilada:

É gentilmente nobre na prosperidade, elevadamente nobre na adversidade e excelentemente nobre em todo lugar onde se encontra. A que assim é não busca Deus pela penitência, nem através de nenhum sacramento da Santa Igreja, nem por pensamentos, palavras ou obras, nem através de criatura terrestre nem celeste, nem por justiça ou misericórdia, nem por glória da glória, nem por conhecimento divino, nem por divino amor, nem divino louvor.<sup>117</sup>

Se a afirmação de Porete contemplava apenas o momento do êxtase ou se concebia uma forma de vida espiritual completamente aquém do trabalho moral, das virtudes e dos sacramentos, parece duvidoso. Entretanto, dada a condenação da beguina, é possível

---

<sup>114</sup> “*bestes et asnes*”; “*Telz gens, dit ceste Ame, que je appelle asnes, quierent Dieu es creatures, es monstiers par aourer, en paradis creez, en paroles d'ommes, et es scriptures [...]ainsi le quierent par montaignes et par vallées, tiennent que Dieu soit subgect a ses sacramens et a ses oeuvres*”. Ibid., p. 194; 195-196.

<sup>115</sup> “*pays de franchise*”. Ibid., p. 348.

<sup>116</sup> PETROFF, Elizabeth Alvilda (ed.) *Medieval women's visionary literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 282.

<sup>117</sup> “*Ceste est gentilement noble en prosperité, et haultement noble en adversité, et excellentement noble en tous lieux, quelx qu'ilz soient. Ceste, qui telle est, ne quiert plus Dieu par penitance ne par sacrement nul de Sainte Eglise, ne par pensees ne par paroles ne par oeuvres, ne par creature d'ycy bas ne par creature de lassus, ne par justice ne par misericorde ne par gloire de gloire, ne par divine cognoissance ne par divine amour ne par divine Louenge*”. PORETE, ed. cit., p. 242.

vislumbrar o caráter ameaçador de tais postulados para a Igreja, com suas amplas e arriscadas margens de interpretação.<sup>118</sup> O *Miroir* havia atraído a desaprovação das autoridades quando chegou às mãos do bispo de Cambrai, que determinou que a beguina interrompesse imediatamente a circulação de seu texto; determinação a que ela desobedeceu, insistindo em enviá-lo a outras figuras eclesiásticas, numa busca infeliz por apoio, de modo a reverter a denúncia que pesava sobre si. Tal esforço teve efeitos contrários, agravando ainda mais a situação de Porete, que foi finalmente entregue ao inquisidor. Apesar da aceitação do *Miroir* por certos círculos letrados e dos pareceres favoráveis de alguns teólogos, pesou a conclusão – unânime entre os vinte e um doutores da Sorbonne convocados para analisar o livro – de que ela era uma “herética obstinada”.<sup>119</sup> Entendendo o caso como uma afronta à instituição eclesiástica, aos sacramentos e à doutrina, a continuação<sup>120</sup> da *Chronique Latine de Guillaume de Nangis* reporta a execução pública na praça de Grèves em Paris, no dia 31 de maio de 1310, de uma beguina chamada Margarida Porete, que havia ultrapassado e transcendido a escritura divina, errado sobre os artigos da fé, bem como dito palavras contrárias e prejudiciais sobre o sacramento do altar. Os mestres especialistas em teologia condenaram-na por encontrarem no pequeno livro “erros e heresias” (“*errores et haereses*”), como a ideia de que a alma é aniquilada no amor de Deus.<sup>121</sup> Entretanto, o texto repercutiu até o tempo de Gerson, pois continuou sendo difundido entre os laicos ao longo do século XIV, malgrado sua condenação<sup>122</sup>, perpetuando assim a polêmica da autonomia em relação aos ensinamentos, virtudes e sacramentos. Com o texto, repercutia, portanto, a sedução de um caminho para Deus mais livre e direto, muitas vezes à revelia dos preceitos clericais.

Durante os séculos XIV e XV, num ambiente de grande efervescência devocional, o reino da França assistiu à proliferação de novos ritos, modalidades e espaços de devoção entre os laicos nas cidades. Os bispos procuravam ordenar e unificar a diversidade das práticas religiosas a partir do reforço da autoridade paroquial, por meio das missas regulares, do controle do calendário, das procissões, contra as superstições e os cultos não autorizados. Mas a vitalidade devocional entre os laicos com frequência extrapolava os limites paroquiais e

<sup>118</sup> PETROFF, op. cit., p. 281.

<sup>119</sup> MILLER, Tanya Stabler. *The beguines of medieval Paris: gender, patronage and spiritual authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2014.

<sup>120</sup> GÉRAUD, Hercule. “De Guillaume de Nangis et de ses continuateurs”. In: *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1842, tome 3. pp. 17-46.

<sup>121</sup> *LES GRANDES chroniques de France*. Publiés pour la société de l'Histoire de France par Jules Viard. T. 8. Paris: Honoré Champion, 1934, p. 272; “*quod anima annihilata in amore*”, *CHRONIQUE LATINE de Guillaume de Nangis de 1113 a 1300 avec les consituations de cette chronique de 1300 a 1368*. Par H. Géraud. T. 1. Paris: Jules Renouard, 1843, p. 379.

<sup>122</sup> HASENOHR, op. cit., 1999, p. 1349, 1360.

impulsionava a criação de inúmeras outras associações devotas. As paróquias, os locais de oração e recepção dos sacramentos multiplicavam-se nas cidades mais populosas do reino, criando espaços concorrentes, fazendo com que os habitantes desses centros pudessem participar de comunidades diferentes simultaneamente. A criação de confrarias, grupos laicos de atividade assistencial, destacava-se nesse desenvolvimento de novos polos de sociabilidade espiritual urbana, especialmente ao longo de 1360-1380, quando passaram a se multiplicar com mais intensidade. Cidades como Paris, Caen, Bayeux, Rennes, Dijon, Aix, Arles, Bordeaux, Avignon contavam cada uma com dezenas delas, que agregavam cidadãos de estados sociais, origens geográficas e filiações paroquiais diversos.<sup>123</sup>

Para além das manifestações e associações devotas dedicadas a atividades práticas, como as confrarias – voltadas à vida ativa, à assistência –, a atividade devocional dos laicos nos centros urbanos do reino visava a maior participação nos assuntos e atividades religiosos, abrindo espaço para grupos mais interessados na oração e na introspecção. Entre estes, encontravam-se aqueles que chegavam a ir mais além, procurando formas bem mais diretas e íntimas de relacionar-se com Deus, em modos de vida espelhados nas práticas monásticas e muitas vezes também baseados no estudo das matérias teológicas – como a referida Porete. O interesse laico pelos modelos de devoção e ascese clericais, embora existente nos séculos anteriores, havia se ampliado ao longo do XIV, atraindo um número maior de fiéis, especialmente as mulheres, que, tais como as irmãs de Gerson, agregavam-se ao estatuto ambíguo dos “*quasi-religiosos*”<sup>124</sup>, situado entre o mundo dos laicos e o dos monges.<sup>125</sup> Enquanto as irmãs de Gerson desfrutavam da possibilidade de viver religiosamente dentro de casa, sob orientação do confessor e do irmão teólogo, muitas mulheres encontravam em comunidades laicas informais – não vinculadas a nenhuma ordem religiosa, mas que almejavam uma vida estritamente voltada para a religião – a chance de concretizar uma vida espiritual mais profunda. Exatamente por isso, o chanceler pretendia falar especialmente às mulheres, naquele final do século XIV, pois se mostravam cada vez mais atraídas por tais possibilidades alternativas de realização espiritual e devocional.

Desde o século VIII, o modo de vida monástico já despertava o fascínio dos leigos pertencentes a famílias de prestígio e nobreza, que permitiam, por exemplo, que suas mulheres vivessem como cónegas seculares, em residências particulares no interior dos

<sup>123</sup> CHIFFOLEAU, op. cit., p. 63-88; VAUCHEZ, A. *Les laïcs au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1987, p. 116.

<sup>124</sup> MAKOWSKI, Elizabeth. *A pernicious sort of women: quasi-religious women and canon lawyers in later Middle-Ages*. Washington: The Catholic University, 2005.

monastérios, sob regência do cânone. Tal experiência dava às mulheres da aristocracia a possibilidade de cultivarem a devoção monástica sem abrir mão do estado laico, do direito à propriedade. Estas adentravam os recintos monásticos sem a formalidade que definia a pessoa estritamente “religiosa”, isto é, sem renunciar aos bens terrestres, sem proferir os votos de castidade e obediência; mas, apesar disso, desempenhavam funções litúrgicas. Graças ao patronato de reis, papas e da nobreza local, as cónegas seculares dispunham de proteção e aceitação, não obstante a desconfiança e reprovação com que tal estado era encarado desde o início por diversas autoridades da Igreja, que, a partir do século XII, mais incomodadas com a irregularidade daquele estado e com os riscos à vida religiosa institucionalizada, buscaram meios de restringir as atividades litúrgicas dessas mulheres e impor-lhes a clausura.<sup>126</sup>

De outro lado, atraindo mulheres laicas de esferas sociais mais variadas, não apenas nobres, desde o século XII, havia as comunidades das chamadas “beguinias”, que nem sempre contavam com o amparo de patronos poderosos, como a beguinaria de Paris, fundada pelo rei Luís IX e definida como uma casa para “honestas mulheres chamadas beguinias”.<sup>127</sup> Tais mulheres devotas lograram visibilidade social, sendo recebidas com entusiasmo e elogiadas por autoridades clericais e temporais, como o proeminente Thiago de Vitry (1180-1240) – confessor, diretor espiritual e escritor da *Vitae* de Maria d’Oignies, e também apoiador das beguinias de Liège –<sup>128</sup>, assim como pelos habitantes locais, por constituírem exemplos de devoção para toda a sociedade.<sup>129</sup> Dado o forte intercâmbio de ensinamentos entre as beguinias e os clérigos,<sup>130</sup> elas também desempenhavam papéis de instrução aos fiéis comuns. Em Paris, no século XIII, serviam de modelo para pregadores universitários que, antes mesmo de Gerson, já se empenhavam na reforma moral dos teólogos sob o argumento da eficácia exemplar da devoção dos simples. As beguinias eram tomadas pelos próprios clérigos como exemplos de simplicidade e amor, em contraste com a percepção da falta de afeto dos eclesiásticos. Do mesmo modo, era exaltada, como mais eficaz do que a dos próprios padres,

<sup>126</sup> MAKOWSKI, op. cit., 2005, p. 6.

<sup>127</sup> MILLER, op. cit., 2014, p. 9.

<sup>128</sup> VOADEN, Rosalynn. *God’s words, women’s voices: the discernment of spirits in the writing of late medieval women visionaries*. York: York Medieval Press, 1999, p. 58, 60.

<sup>129</sup> O termo beguina deriva do latim *benigna*, o que aponta a imagem elogiosa atribuída a estes grupos desde sua fundação.

<sup>130</sup> Uma análise especificamente centrada na relação entre as beguinias de Paris e os teólogos da Universidade por meio da pregação encontra-se no estudo de MILLER, op. cit.; ver também BÉRIOU, Nicole. “La prédication au beguinage de Paris pendant l’année liturgique 1272-1273”. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1978. Tanto Miller quanto Bériou referem-se à presença de um sermão atribuído à beguina superiora em meio à coleção de sermões clericais reunidos pelo teólogo Pierre de Limoges, as *Distinctiones*, o que indica uma possível assimilação dos textos dessas mulheres pelos teólogos no século XIII.

a capacidade delas de exortar e converter os fiéis.<sup>131</sup> A figura da beguina constituiu instrumento importante para inspirar a conversão das gentes de Paris, não apenas como modelo ideal, mas também de forma concreta, por meio dos ensinamentos e assistência que elas próprias faziam questão de difundir, avançando com frequência sobre o território dos pregadores. Entretanto, o caráter considerado irregular das beguinas deixava espaço, desde a fundação desses grupos, para as posições contrárias de alguns letrados ao estabelecimento dessas casas e desse modo de vida híbrido, ainda que amplamente aceito pela sociedade. Por sua natureza dúbia, a história das comunidades beguinas carregou, assim como a das cónegas seculares, desde seus primeiros passos, o peso de julgamentos tanto negativos quanto favoráveis, entre a aprovação de seus entusiastas e a rejeição ou apenas a tolerância de clérigos defensores dos limites da vida estritamente monástica.

Apontando uma suposta ausência de amparo doutrinal e educacional adequado nesses grupos devotos autônomos que se multiplicavam no reino, como as beguinas, os begardos e turlupins<sup>132</sup>, Gerson, na primeira parte do tratado universitário *De Theologia Mystica*, mais precisamente na oitava consideração, pensou no problema dos desvios heréticos, ensinando a utilidade do aprendizado teórico da teologia mística para os teólogos e pregadores na condução dos laicos – especialmente dos homens e mulheres interessadas numa devoção interior. Na passagem, em que se observa uma referência implícita à presença ainda latente dos preceitos defendidos por Porete e seus seguidores, o amor exacerbado que dispensava os sacramentos, a penitência e os preceitos clericais é condenado, e a insubordinação aparece como traço característico de tais grupos:

É certo que muitos são piedosos, ‘mas não em conformidade com a ciência.’ Eles são muito inclinados ao erro – e muito mais do que aqueles a quem falta a piedade –, se não medirem seus afetos segundo a lei de Cristo, ou se, teimosos, confiarem apenas em seus próprios julgamentos, desprezando os conselhos dos outros. Isto ocorreu no caso dos begardos e dos turlupins: seguindo apenas os próprios afetos, sem regra nem ordem, deixando de lado a lei de Cristo; chegaram até a dizer, com uma presunção horrível, que o homem que alcançou a paz do espírito não estaria mais submetido a nenhuma das leis divinas. Mas esta paz era obra do anjo de Satã. As pessoas mais experimentadas são, ao contrário, aquelas que se valem do duplo ensinamento, o do intelecto e o do afeto. Trata-se de Agostinho, Hugo de São Vítor, Boaventura, Guilherme de Paris, São Tomás e alguns outros [...].<sup>133</sup>

<sup>131</sup> Miller cita especificamente os escritos de Roberto de Sorbon (MILLER, op. cit., p. 104, 107).

<sup>132</sup> A primeira menção aos turlupins consta na bula de 1311 de Clemente V, enquanto as ações inquisitoriais contra os grupos sob esta denominação marcaram todo o século XIV. ORCIBAL, J. Le “Miroir des simples âmes” et la “secte” du Libre Esprit. In: *Revue de l’Histoire des Religions*, tome 176, n°1, 1969, p. 36.

<sup>133</sup> “[...] *il est certain que beaucoup sont pieux, ‘mais pas conformément à la science’. Ceux-là sont fort enclins à l’erreur – et bien plus que ceux qui manquent de piété – s’ils ne mesurent pas leurs affects à l’aune de la loi du*

Desta forma, a falta de piedade e afeto era condenável, mas o amor desmedido, em desconformidade com os ensinamentos religiosos das autoridades, também constituía um problema para Gerson, pelo risco de negligenciar as virtudes, os sacramentos e a penitência. A “contemplação” ensinada por Gerson aos “simples” confundia-se com a sabedoria de que falava Dionísio Areopagita ao tratar da “teologia mística”, que constituía uma forma de conhecer Deus que ultrapassava a busca intelectual e, portanto, mostrava-se mais excelente e perfeita. O teólogo francês admitia a contemplação como uma forma de acessar Deus interiormente, pelo silêncio e pelo recolhimento, e que o clímax desse processo envolvia a união íntima entre a alma e Deus, a suspensão do pensamento, uma “elevação da alma para além do mundo e das coisas corporais até chegar a ela mesma, ou aos anjos ou até a Deus, pois mais alto não se chega” e que isso se alcançava por meio de “um forte e santo pensamento, por um amor ardente”.<sup>134</sup> A contemplação ensinada pelo chanceler era, portanto, assim como o aniquilamento da alma ensinado pela beguina Porete, uma modalidade de relação extraordinária e amorosa com Deus. Culminava no êxtase, porém, para o teólogo, deveria amparar-se fielmente no conhecimento escrito formulado pelas autoridades teológicas, desde os Padres da Igreja. Apesar de em diversas ocasiões pregar o amor sobre a ciência, ou elogiar o afeto que caracterizava a piedade dos simples, Gerson desqualificava determinadas formas de relação amorosa com Deus, ao sugerir que certos grupos laicos extrapolavam os ensinamentos considerados ortodoxos em suas buscas por formas pessoais e interiores de relacionar-se com Deus. Tratava-se, portanto, para o ele, de buscar estabelecer uma medida aceitável ou um equilíbrio para esse amor.

As observações de Gerson alinhavam-se às opiniões correntes entre muitos clérigos, que, então, passavam a traçar limites mais rígidos para o estatuto religioso e para as comunidades pretensamente religiosas formadas por mulheres laicas. Enquanto até o século XIII o termo *religio* permitia designar, com elasticidade, não apenas o clero regular, monges ou monjas, mas até mesmo os laicos que levavam uma vida devocional mais austera; a partir dos concílios do século XIII, houve, porém, um esforço de regulamentação da entrada de

---

*Christ, ou si, entétés, ils ne font confiance qu'en leur propre jugement, méprisant les conseils d'autrui. La chose fut manifeste dans les cas de Béghards et des Turlupins: ne suivant que leurs affect, sans règle ni ordre, laissant de côté la loi du Christ, ils sont allés jusqu'à dire, par une horrible presumption, que l'homme parvenu à la paix de l'esprit n'était plus lié par aucune des lois divines. Mais cette paix était l'oeuvre de l'ange de Satan. Ces personnes plus expérimentées sont celles que pare le double enseignement, celui de l'intellect et celui de l'affect. Il s'agit d'Augustin, Hugues [de Saint Victor], Bonaventure, Guillaume de Paris, saint Thomas et quelques autres [...]*”. GERSON, 2008, op. cit., p. 69.

<sup>134</sup> “*Je di donques que ceste elevation de l'ame gors dou monde et choses corporelles iusques a elle meismes ou iusques aux anges ou iusques a Deu, plus hault ne puet, se fait par une forte et sainte pensée, se fait par um ardente amour*”. GERSON, *La Montaigne de Contemplation*, p. 81 (Pascal), p. 39 (Glorieux).



peessoas nas ordens religiosas, assim como a restrição à criação de novas ordens – especificamente com os decretos *Ne nímia religionum*, do IV Concílio de Latrão (1215), e *Religionum diversitatem*, do II Concílio de Lyon (1274) – e às beguinarias.<sup>135</sup> No início do século XIV, com maior rigidez, a pessoa considerada “religiosa” já passa a ser definida apenas como quem tomou os votos e concluiu a profissão solene necessária para integrar uma ordem. Desta maneira, comunidades que não exigissem esses requisitos formais e solenes, requisitos legais, convém destacar, não poderiam ser chamadas de estrita ou verdadeiramente “religiosas”, mas de “*quasi-religiosas*”, isto é, apenas semelhantes às religiosas.<sup>136</sup> Diante dessas resoluções, a estabilidade e aceitação das ditas comunidades beguinas durou, portanto, até meados do século XIII, quando começaram a se destacar e a prevalecer os juízos negativos a respeito delas; generalizações elaboradas a partir de exemplos particulares,<sup>137</sup> de onde Gerson partia em sua condução da devoção laica.

No século XIV, as Constituições do papa Clemente V, de 1311-1312, elaboradas para o Concílio de Viena, trouxeram os mais impactantes e conhecidos decretos concernentes às beguinas, e tiveram consequências para a avaliação clerical da devoção geral das mulheres a partir de então. O decreto *Cum de Quibusdam* referiu-se à existência de mulheres chamadas beguinas, que não prometeram obediência a ninguém, não renunciando à propriedade pessoal, nem professando nenhuma regra. Por isso, não poderiam de modo algum ser chamadas de religiosas. Aludindo ao perigoso interesse daquelas mulheres pelo estudo da teologia, o decreto assinalava ainda que elas, como se tivessem sido conduzidas por um tipo de “insanidade”, disputavam e pregavam sobre os assuntos mais elevados, como a Trindade e a essência divina, e introduziam “opiniões contrárias à fé católica a respeito dos artigos da fé e dos sacramentos da Igreja”, enganando “muitas pessoas simples, conduzindo-as ao erro, sob o véu da santidade”. Diante da “perversidade” dessas tais mulheres, o decreto ajuntou ainda que elas mereciam ser postas “sob suspeita”, determinando a proibição e abolição completa de tal estado, sob pena de excomunhão.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> GRUNDMANN, Herbert. *Movimenti religiosi nel medioevo*. Bolonha: Mulino, 1970, p. 273, 280.

<sup>136</sup> MAKOWSKI, op. cit., 2005, p. xxviii, xxvix.

<sup>137</sup> GRUNDMANN, op. cit., 1970, p. 276.

<sup>138</sup> “*The women commonly known as Beguines, since they promise obedience to nobody, nor renounce possessions, nor profess any approved rule, are not religious at all, although they wear the special dress of Beguines and attach themselves to certain religious to whom they have a special attraction. We have heard from trustworthy sources that there are some Beguines who seem to be led by a particular insanity. They argue and preach on the holy Trinity and the divine essence, and express opinions contrary to the catholic faith with regard to the articles of faith and the sacraments of the church. These Beguines thus ensnare many simple people, leading them into various errors*”. TANNER, Norman P. (ed.) *Decrees of the Eccumenical Councils*. Volume One: Nicaea I to Lateran V. London/Washington: Sheed & Ward e Georgetown University Press, 1990, p. 374.

O decreto, entretanto, por ser concluído de maneira ambígua e imprecisa, afirmando que não pretendia proibir as “mulheres devotas, sob castidade ou não, de viver honestamente em suas residências, fazendo penitência e servindo a Deus com espírito humilde, inspiradas por Deus”,<sup>139</sup> daria margem para discussões e interpretações amplas e concorrentes ao longo de todo o século XIV. Ao empregar a distinção “certas mulheres” ou “algumas delas”, corroborava a noção de que poderia haver beguinas ortodoxas, mas a imprecisão sobre quem seriam estas mulheres devotas tornava difícil distingui-las, ainda mais porque o termo “beguinas” era usado a partir de uma generalização que incluía grupos muito variados, que levavam um modo de vida apenas semelhante.<sup>140</sup> Ao longo do século XIV, ainda se reconhecia, em meio à cada vez mais difundida imagem negativa das beguinas, as exceções dignas de aceitação, com base na diferenciação entre as “boas” e as “más” beguinas.<sup>141</sup> Mas, apesar de não pretender condenar as primeiras, a resolução de Clemente V deu espaço para a perseguição indiscriminada – amparada no decreto – desses grupos variados de mulheres ao longo de todo o século XIV.<sup>142</sup> Tal perseguição foi lembrada, por exemplo, no escrito de 1325 que reporta o caso da beguina francesa de Carcassone, Na Prous Boneta, julgada e condenada (1290-1325) por pertencer à “heresia das beguinas [que foram] queimadas”, numa referência ao evento em que beguinas ligadas aos espirituais franciscanos e leprosos haviam sido queimadas.<sup>143</sup>

Ao desferir seus julgamentos sobre os grupos devotos suspeitos em geral, beguinas e begardos, turlupins ou espírito livre<sup>144</sup>, Gerson, por sua vez, não se amparava somente em suas apreciações pessoais, baseadas na observação direta, mas valia-se de um conjunto de tópicos que se impuseram anteriormente – argumentos formulados por teólogos desde o

<sup>139</sup> “Of course we in no way intend by the foregoing to forbid any faithful women, whether they promise chastity or not, from living uprightly in their hospices, wishing to live a life of penance and serving the Lord of hosts in a spirit of humility. This they may do, as the Lord inspires them”. TANNER, op. cit., p. 374; MAKOWSKI, op. cit., p. 24.

<sup>140</sup> As menções clericais a esses grupos, no período, valia-se de generalizações em que grupos muito diversos com práticas semelhantes eram inseridos numa mesma denominação, muitas vezes imprecisa, com os termos “beguinas” ou “begardos” ou “espírito livre”. MAKOWSKI, op. cit., 2005, p. 26.

<sup>141</sup> GRUNDMANN, op. cit., p. 284, 285.

<sup>142</sup> MAKOWSKI, op. cit., 2005, p. 27.

<sup>143</sup> “The poor Beguines who were burned, and also the burned lepers, were like the innocents beheaded by the command of Herod”. PETROFF, op. cit., p. 276, 286.

<sup>144</sup> Sobre a relação entre a heresia do “Espírito livre” e as beguinas na França do século XIII, bem como suas semelhanças, ver GRUNDMANN, op. cit., p. 303-305. A suposta seita do Espírito Livre compreendia de forma difusa os grupos que partilhavam do antinomianismo, também propagado por Porete, que pregava o abandono das obrigações terrenas, uma vez estando o espírito livre do labor moral, pois diretamente em contato com Deus. Grupos diversos motivados pela vida apostólica, pela ideia de comunhão com Deus e pelas práticas ascéticas eram agrupados sob a denominação, que constituía mais uma noção impalpável e depreciativa do que uma referência a uma seita concreta. LERNER, Robert E. *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007 (1972), p. 6-8, 229.

século XII. Tais juízos, ainda partilhados naquele final do século XIV, descreviam esses grupos como, primeiramente, passionais, em seguida, como arrogantes e orgulhosos, obstinados e insensíveis ao conselho, com tendência ao erro, ao adentrarem imprudentemente em discussões teológicas elevadas, e com falsa aparência de santidade e devoção; noções já sintetizadas nos decretos clementinos. Concorriam, portanto, no século XIV, diferentes imagens das beguinhas, uma elogiosa, fornecida pelos testemunhos das vidas de santos e colhida pelos clérigos escribas próximos àquelas figuras femininas; outra reprobatória, disseminada entre muitos clérigos e cada vez mais dominante; além da imagem positiva que elas próprias pretendiam projetar de si mesmas. Apesar de confrontantes, tanto as vidas de santos como as observações dos críticos destacavam como traço principal a dimensão exterior e penitencial daquele modo de vida, o ascetismo extravagante.<sup>145</sup> Embora os sermões elaborados e conservados por escrito pela superiora da beguinaria de Paris atestassem a preocupação com a dimensão das intenções interiores e da sinceridade devocional que regiam as práticas ascéticas e sacramentais, pesava entre os clérigos a imagem de uma devoção beguina exteriorizada.<sup>146</sup>

A afirmação de uma devoção apaixonada, superior à dos clérigos, de um lado, e a desafiadora pretensão ao apostolado e ao estudo, de outro, foram os principais aspectos que alimentaram a reputação negativa das beguinhas no século XIV e a suspeita clerical que incidia sobre a devoção geral das mulheres no período. A afetividade religiosa era em geral associada às mulheres, mais particularmente, às beguinhas,<sup>147</sup> a exemplo do livreto de Margarida Porete, em que o Amor se sobressaía como o grande condutor da devoção; a piedade apaixonada as definia e passava a ser externada por um número cada vez mais amplo de mulheres devotas, dentro ou fora das beguinarias.<sup>148</sup> O amor era o pilar principal em que as próprias beguinhas pretendiam calcar sua conduta, ao lado da pureza, da pobreza e da humildade, diferindo, portanto, dos três elementos essenciais que determinavam a vida religiosa estritamente monástica: pobreza, castidade e obediência.<sup>149</sup> Tal era a imagem que muitos clérigos letrados haviam oferecido sobre as beguinhas, como Roberto de Sorbon – teólogo francês que fundou a universidade em 1257 –, que, no século XIII, as definiu como uma “ordem do amor” (ordo

<sup>145</sup> MILLER, Tanya Stabler. *The beguines of medieval Paris: gender, patronage and spiritual authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2014, p. 128.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 128-129.

<sup>147</sup> A noção de que a afetividade era própria das mulheres consiste numa construção herdada dos padres. BOQUET; PIROSKA, op. cit., 2015, p. 288; MILLER, op. cit., p. 117.

<sup>148</sup> “*L’appropriation affective et corporelle du chemin de salut prend très tôt la forme de mouvements et d’événements religieux collectifs. Soubresauts d’envergure variable, ils deviennent des phénomènes à la fois récurrents et marquants des derniers siècles du Moyen Âge*”. *Ibid.*, 2015, p. 258, 262.

<sup>149</sup> MILLER, op. cit., 2014, p. 128, p. 117.

*caritatis*). Gradualmente, o termo francês *amour*, de inspiração cortês, sobrepor-se-ia ao *caritas*,<sup>150</sup> de inspiração religiosa, de forma que o escriba que registrou os êxtases da herética Na Prous Boneta (1290-1325), acima citada, destacava que ela foi tomada “por um amor ardente”,<sup>151</sup> entre outros numerosos exemplos muito semelhantes. Beguinhas ou clérigos colaboradores afirmaram muitas vezes a superioridade do sentimento devoto delas perante as religiosas regulares, enclausuradas ou monjas, além dos clérigos em geral. O amor era, deste modo, uma prerrogativa importante na defesa das beguinhas como uma comunidade religiosa sem sanção papal, que alegava ser aprovada apenas por Deus, diretamente, e não responder aos poderes deste mundo, mas somente aos divinos, numa recorrente postura de desprezo pelos votos formais e pela obediência aos compromissos humanos;<sup>152</sup> como sintetizou Porete: “Amai e fazeis o que quiseres”.<sup>153</sup> Tal postura era vista, entretanto, por clérigos como Gerson, como sinal inequívoco de prepotência e orgulho:

[...] begardos e beguinhas são vistos como tendo errado por causa de seu amor excessivo disfarçado de devoção. A prova disso encontra-se em um certo livreto escrito por uma mulher de surpreendente inteligência. Seu nome, Maria de Valenciennes [Margarida Porete]. Ela tratou dos requisitos e da superioridade do amor divino. A quem chegasse a alcançá-lo, afirmava que estava livre de todos os preceitos da lei. E amparava sua asserção com uma frase tirada do Apóstolo: “Tende caridade [amor], e fazei o que quiseres”. [...] Mas em seu orgulho intelectual, combinado ao amor apaixonado, ela caiu no erro.<sup>154</sup>

Ao lado da pretensa imagem de infinita paixão piedosa projetada pelas beguinhas e seus colaboradores espirituais, o efetivo interesse delas pelo estudo teológico, apesar de incentivado e elogiado por muitos clérigos e teólogos entusiastas, apresentava-se a outras autoridades eclesiásticas, tais como o chanceler de Paris, ainda no final do século XIV, como inconvenientes àquelas mulheres, já que o combate ao livreto de Porete passaria a ser mais intenso no início do século XV.<sup>155</sup> Apesar do criticismo em relação às obras e ensinamentos

<sup>150</sup> “*Caritas*” tem aqui o sentido de afeto espiritual direcionado a Deus, do qual deriva o cuidado dos outros, entre os homens. Tal definição remonta ao cristianismo primitivo. BRODMAN, James William. *Charity and religion in medieval Europe*. Washington: The Catholic University, 2009, p. 3.

<sup>151</sup> “The Confession of Na Prous Boneta, Heretic and Heresiach, Carcassone, France, 6 August 1325”. In: PETROFF, Elizabeth Alvilda (ed.) *Medieval women’s visionary literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 284.

<sup>152</sup> MILLER, op. cit., 2014, p. 117.

<sup>153</sup> “*amez et faites ce que vous vouldrez*”. PORETE, op. cit., 1986, p. 56.

<sup>154</sup> “[...] *Beghards ang Beguines are seen to have erred, because of their excessive love that was disguised as devotion. The proof of this matter is a certain little book written by a woman with unbelievable cleverness. Her name is Marie de Valenciennes. She treats the requirements and eminence of divine love. If anyone should come to it, she claims that he is released from all the precepts of the law. She supports her assertion with a phrase taken from the Apostle, ‘Have charity, and do what you want’*”. GERSON, *Early works*, p. 356, 357.

<sup>155</sup> Na década de 1430, o livro é alvo de contestação ainda mais radical, quando, por exemplo, o pregador Bernardino de Siena o associa à seita do Espírito Livre. ORCIBAL, op. cit., 1969. pp. 35, 41,60

escritos, ao clero e aos teólogos, como forma de dizer que o afeto era mais eficaz em acessar Deus, e a despeito de ter sido composto por uma mulher laica letrada, o livro de Margarida Porete e a complexidade de sua exposição dos dogmas transpareciam um conhecimento excepcional dos textos monásticos sobre as formas de êxtase, desde os padres latinos, como Dionísio ou Agostinho, até São Bernardo, os vitorinos ou Hildegarda de Bingen. Esse conhecimento talvez tenha sido obtido graças a um possível contato de Porete com os mosteiros, como o de Cister, famoso no período por seu apoio às mulheres religiosas e por sua biblioteca,<sup>156</sup> uma vez que o intercâmbio de ensinamentos entre as comunidades beguinas e os clérigos, até mesmo os pregadores universitários, não era incomum. Mas, ainda que pautado pelo conhecimento monástico possivelmente adquirido em trocas de saber com os clérigos, o texto de Porete desaguou por um caminho perigosamente heterodoxo. A heterodoxia presente nas diversas formas de acesso pessoal e interior ao sagrado buscadas pelos leigos naquele momento não resultava, portanto, do mero engenho das experiências e intuições pessoais de gente mais simples, extrapolando quaisquer formulações eruditas, mas emergia até mesmo desses contatos tortuosos com o conhecimento escrito mais sofisticado, como foi o caso da beguina de Hainaut.

Conhecendo essas arriscadas imersões dos leigos e, especialmente, das mulheres nas matérias sagradas, além do que considerava necessário ou recomendado à salvação pessoal – preocupação já externada na crítica a Ruysbroec – e à pregação, Gerson julgou necessário reiterar a tópica afirmada por Tomás de Aquino e retomada pelo mestre da Universidade de Paris, Henry de Ghent (1217-1293), no século XIII, sobre a capacidade das mulheres de ensinar e aprender teologia:<sup>157</sup>

Todo ensinamento ministrado por mulher, expresso em escrito ou palavra solene, é digno de suspeita, a menos que tenha sido prévia e diligentemente examinado por outrem; e o é muito mais do que o ensino dado por homem. [...] A razão é clara: porque não apenas a lei ordinária mas também a divina proíbe tais coisas. Por quê? Porque as mulheres são muito seduzíveis, e são também sedutoras obstinadas, e porque não convém que elas sejam concededoras da divina sabedoria.<sup>158</sup>

<sup>156</sup> PORETE, op. cit., 2005, p. 17; sobre as possíveis fontes de Porete, ver ORCIBAL, op. cit., 1969. pp. 35-60, p. 55.

<sup>157</sup> MULDER-BAKKER, Anneke; MCAVOY, Liz Herbert. *Women and experience in later medieval writing. Reading the book of life*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 66.

<sup>158</sup> “*Prima, omnis doctrina mulierum, maxime solemniter verbo seu scripto, reputanda est suspecta, nisi prius fuerit altero sex modorum quos supra tetigimus diligenter examinata, et multo amplius quam doctrina virorum. Cur ita? Patus et ratio, quia lex communis nec qualiscumque sed divina tales arcet. Patet ratio, quia levius seductibiles, quia pertinacius seductrices, quia non constate as esse sapientiae divinae cognitrices*”. GERSON, Jean. *Oeuvres complètes*, vol. 9. L’Oeuvre doctrinale. Paris: Desclée, 1973, p. 468, tradução VOADEN, op. cit., 1999, p. 7.

Pela lei da Igreja, somente os clérigos poderiam tratar da doutrina e pregar. Tomás de Aquino havia assinalado que o papel de ensinar e persuadir cabia apenas aos prelados, enquanto as mulheres, tendo algum conhecimento, poderiam pregar apenas em privado, jamais em público. Apesar da existência de opiniões favoráveis ao engajamento das mulheres no estudo da teologia, dadas as colaborações entre estas e os clérigos, teólogos – como Henry de Ghent –, já enfatizavam que a teologia cabia aos homens, considerando tolo o esforço de alguns homens em instruir as mulheres nessas matérias.<sup>159</sup>

O ensino básico da leitura era comum entre as mulheres chamadas de “beguinhas”, aprendendo muitas delas a ler ao adentrarem para aquelas comunidades. Outras, provenientes de estratos sociais mais privilegiados, sabiam bem o latim e arriscavam aprofundar e difundir o estudo da teologia por meio dos livros e das traduções, como os exemplos de Beatriz de Nazaré ou da responsável pela beguinaria de Paris, que registrava os seus sermões por escrito e era chamada pelos clérigos mais próximos de *magistra*, título atribuído apenas aos teólogos da universidade.<sup>160</sup> Eram, portanto, eruditas e destacavam-se no papel de conselheiras espirituais para clérigos e leigos, ousando, em muitos casos, pregar publicamente. Desfrutavam da imagem de sábias e foram com frequência retratadas nas imagens tumulares ou nas iluminuras portando livros; indícios da significativa circulação livresca entre elas.<sup>161</sup> Margarida Porete não constituía, portanto, um caso tão excepcional, mas até comum, de mulher laica iniciada na leitura e no estudo dos assuntos sagrados mais elevados; mulheres que se aplicavam na difusão desses ensinamentos, com alguns clérigos apoiadores mas outros contrários ao seu envolvimento no aprendizado e no ensino dessas matérias.<sup>162</sup>

Havia, portanto, um contrassenso no fato de as beguinhas ou, de modo geral, as mulheres aspirantes a uma vida espiritual mais genuína e interior, projetarem a autoimagem de portadoras de um conhecimento afetivo da divindade, para além dos livros, mas, no seu cotidiano, pautarem-se nos estudos de teologia, cultivando a instrução.<sup>163</sup> Escritoras laicas como, por exemplo, as inglesas Juliana de Norwich (1342-1416) e Margarida Kempe (1373-1438), ou a própria Margarida Porete, ao mesmo tempo em que demonstravam conhecimento da teologia mística em seus ensinamentos e escritos, professavam-se iletradas e incultas. Nesses meios devotos formados por mulheres em busca de formas mais excelentes, interiores

<sup>159</sup> MAKOWSKI, op. cit., 2005, p. 33-34; BROWN, op. cit., 1987, p. 211.

<sup>160</sup> MILLER, op. cit., p. 66.

<sup>161</sup> Ibid., p. 113.

<sup>162</sup> MUESSIG, Carolyn. "Communities of discourse: religious authority and the role of woly women in the later Middle Ages". In: MULDER-BAKKER, Anneke; MCAVOY, Liz H. *Women and experience in later medieval writing: reading the book of life*. New York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 66, 67.

<sup>163</sup> MULDER-BAKKER, op. cit., 2009, p. 11.

e diretas de relacionar-se com Deus, o conhecimento espiritual era sempre retratado como algo recebido de cima, uma infusão divina, apesar de toda a instrução cultivada por elas.<sup>164</sup> Logo, o acesso das beguinhas ao conhecimento escrito, bem como a fértil colaboração espiritual entre elas e os clérigos colaboradores, fundada na troca de saberes e leituras, impede a conclusão de que haveria uma divisão em que, de um lado, estariam as mulheres e sua linguagem puramente intuitiva e afetiva, de outro, os clérigos letrados e a erudição livresca estritamente racional, duas formas não intercambiáveis.<sup>165</sup>

A ideia de uma cisão entre o mundo dos afetos e das experiências transcendentais e o mundo do conhecimento racional dos teólogos, entretanto, constituía uma tópica útil no período, da qual se valiam tanto beguinhas quanto clérigos; como Gerson em suas defesas da afetividade devocional das mulheres laicas, ou no criticismo moral dirigido por ele ao clero. Idealmente, havia, sim, duas modalidades diversas do conhecimento de Deus admitidas, uma que se dava pela revelação e a outra pelo estudo dos teólogos nas escolas, mas, embora os textos do período insistem na separação entre ambos, estes não deixavam de se cruzar, na prática.<sup>166</sup> Nesse sentido, o iletramento e a simplicidade constituíam estandartes a partir dos quais tais mulheres atestavam sua capacidade excepcional de acessar Deus diretamente, por meio apenas do afeto, ocultando a presença do estudo teológico em muitos casos. Assim, cristalizava-se no século XIV uma “teologia” vernácula, um estudo não-institucional dos mistérios divinos, a partir de um ambiente de trocas em que participavam as mulheres e os homens, os clérigos e os laicos; uma teologia que não tinha a forma dos tratados universitários, mas das vidas de santos e dos relatos de visões, e que não se preocupava em explicitar as fontes latinas nem se queria apoiar explicitamente nos antigos, mas em Cristo e na experiência direta, nos *exempla* e nos eventos das vidas pessoais.<sup>167</sup> Tal aprofundamento do estudo das matérias divinas e da própria prática devocional contribuía para afirmar uma

<sup>164</sup> Ibid., p. 7.

<sup>165</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B. (ed.) *Seeing and knowing: women and learning in medieval Europe 1200-1550*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 8. Barbara Newman explica que a ideia de visão infundida e espontânea nem sempre se opunha à contemplação cultivada, deliberada, isto é, fundada em métodos precisos tendo em vista o êxtase derradeiro. Na prática, muitas visões, embora descritas como do primeiro tipo, derivavam dos exercícios precisos e do conhecimento dos métodos de meditação e contemplação monásticos. Tal ambiguidade se apresentava no período de modo que a prática deliberada e rotineira poderia desafiar o poder da graça e o caráter de eleição do visionário, da mesma maneira que a infusão direta também poderia desafiar o papel da ação humana no mesmo processo. (NEWMAN, Barbara, “What did it mean to say ‘I saw’? The clash between theory and practice in medieval visionary culture”, *Speculum*, 80, 2005). Moshe Sluhovskiy também explora o problema da diferença entre a contemplação infundida e a adquirida, de se privilegiar o esforço ou a passividade, a partir dos séculos XIV e XV. (SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit: possession, mysticism and discernment in Early Modern catholicism*. Chicago/London: University of Chicago, 2007, p. 101).

<sup>166</sup> MULDER-BAKKER, Anneke B; MCAVOY, Liz H. “Experientia and the construction of experience in medieval writing: an introduction”. In: MULDER-BAKKER, op. cit., 2009.

<sup>167</sup> Sobre a teologia vernácula, ver MCGINN, Bernard (ed). *Meister Eckhart and the beguine mystics*. Hadewijch of Brabant, Metchild of Magdeburg and Margarida Porete. New York: Continuum, 2001, p. 4-14.

relação com Deus que se pretendia cada vez mais direta e exclusiva, causando certos desconfortos.

### *Desvios em nome de Deus*

No tratado de 1423-1424, *De Examinatione Doctrinarum*, Gerson referiu-se com preocupação à crença depositada em visões e relatos de experiências “incomuns”, por meio das quais alguns diziam receber diretamente a mensagem divina. Menciona a esse propósito, o caso de uma certa mulher que, num passado próximo, com suas visões proféticas e ameaçadoras, chegou ao extremo de convencer o próprio papa a deixar Avignon e retornar a Roma, pois morreria, caso não o fizesse. Apesar de não nomeá-la, a figura foi reconhecida como a reverenciada Brígida da Suécia (1303-1373), que compartilhou tal missão com Catarina de Siena (1347-1380). Nascida em Estocolmo, de berço nobre, Brígida havia se retirado para o monastério cisterciense de Alvastra após a viuvez e, com base em suas visões de cunho profético,<sup>168</sup> começou a advogar contra a corrupção clerical, pelo retorno do papado a Roma e pela paz entre França e Inglaterra nos anos de 1360. Familiarizada com as relações de poder da corte, buscou apoio e demandou audiências com as autoridades, levando uma vida pública incomum e indesejável para as mulheres da época. Não obstante as resistências iniciais à sua figura, insistiu continuamente em comunicar ao papado a necessidade de retorno a Roma, desejo que se realizou em 1377, quando Gregório XI finalmente cedeu às pressões. Tal fato veio a influenciar logo em seguida a canonização daquela mulher, graças à compilação e escrita de suas revelações pelo seu confessor e diretor espiritual, Alfonso de Jaén, as *Revelationes*.<sup>169</sup> Mas, na contramão da veneração que incidia sobre a futura santa, Gerson relatou o ocorrido, destacando o arrependimento do papa, em seu leito de morte, por ter seguido o conselho daquelas mulheres, o que o chanceler fez questão de assinalar como o estopim do Cisma de 1378.<sup>170</sup>

Para além do exemplo de Brígida ou de Catarina, toda a desconfiança e reprovação que então recaía sobre as mulheres cuja piedade extrapolava os limites penitenciais e

<sup>168</sup> Ver MCGINN, Bernard. *Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979, p. 244.

<sup>169</sup> VOADEN, op. cit., 1999, p. 73-78; Ver também *THE REVELATIONS of St. Birgitta of Sweden*. Volume I. Translated by Denis Searby with introductions and notes by Bridget Morris. Oxford University Press, 2006.

<sup>170</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. *Poets, saints, and visionaries of the Great Schism, 1378-1417*. Park: The Pennsylvania State University, 2006, p. 34, 40-42; VAUCHEZ, Andre. *Saints, prophètes et visionnaires*. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age. Paris: Albin Michel, 1999, p. 165.



sacramentais da devoção, recebendo acusações de orgulho e insanidade – sintetizadas anteriormente pelo papa Clemente V sobre as beguinhas –, tornar-se-iam ainda mais pesadas diante da onda de visões que irrompia desde o século XIII, em diferentes pontos da Cristandade, e acentuava-se no reino da França no século XIV desde a instauração do Cisma, predominantemente entre as mulheres, muitas delas beguinhas.<sup>171</sup> A pretensão dessas mulheres, fossem religiosas, laicas ou monjas, de experimentar uma relação com o sagrado mais pessoal, independente e direta, em que pesava a defesa da simplicidade e de uma suposta forma superior de amor em detrimento da ciência e do estudo, atingia o ápice com as visões que, cada vez mais recorrentes, cristalizavam a recusa completa – antes sonhada por Porete – de qualquer mediação, terrena ou humana, entre o cristão e Deus. Os relatos dessas experiências extraordinárias, transcritos pelos colaboradores espirituais, confessores, ou, mais raro, pelas próprias mulheres receptoras das visões e/ou revelações, multiplicavam-se e, por meio deles, estas ousavam cada vez mais comunicar publicamente suas experiências pessoais, geralmente sob o argumento de edificar e mover os cristãos à conversão, ao emendar de suas ações. Com isso, contrariavam as prescrições que as impediam de falar fora da privacidade doméstica, provocando escândalo, desconfiança e reprovação de uns, enquanto atraíam a admiração e despertavam a crença de outros.

Mas, anos antes de redigir o *De Examinatione*, mais precisamente em 1401, ao dirigir-se às irmãs, no tratado *La Mendicité Spirituelle*, em que formulou um método de devoção pessoal adequado à vida diária, Gerson já externava sua profunda suspeita em relação às experiências espirituais que julgava “incomuns”, como visões e milagres, que, em sua percepção, se tornavam cada vez mais numerosas naqueles tempos. Notava ele a existência de

[...] uma arrogância de coração tendendo às grandes coisas, como a visões estranhas ou a fazer milagres, e uma confiança excessiva e presunçosa em si mesmas, um prazer desordenado em seus feitos e em seu estado, uma alegria elevada e toda inflada ou muito leve, e que se abandona a se elogiar e justificar, tendo em vista tirar vantagem e guardar sua própria honra.<sup>172</sup>

As modalidades de acesso direto a Deus pelas visões, cujos relatos já existiam desde o século XII – em que o melhor exemplo foi o de Hildegarda de Bingen (1098-1179) –, haviam florescido no século XIII, muitas vezes em contraste com aquela forma mais intelectual, metódica e deliberada de acesso excepcional ao eterno contida na via mística e que então era

<sup>171</sup> VAUCHEZ, A. *Les laïcs au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1987, p. 240.

<sup>172</sup> “[...] une haultaineté de cuers tendant a granz choses, comme a visions estranges ou faire miracles ou est une outrecuidie presumption de soy, une desordonee plaisance en son estat, une leessee eslevee et toute enffee ou trop legiere et abandonnee a se venter ou excuser sus umbre de pruffiter ou son honneur garder”. GERSON, *La Mendicité Spirituelle*, p. 206 (Pascal), p. 274 “Glorieux).

redescoberta, na universidade de Paris desde o século XIII, a partir das traduções de Dionísio.<sup>173</sup> As experiências e relatos de visões dos séculos XIII ao XV, em que se descreviam sobretudo o encontro com Cristo, a Virgem ou os santos, por seu turno, haviam sido impulsionados pela pregação franciscana e a difusão em vernáculo dos princípios da piedade afetiva extraídos de Boaventura, mais centrados na oração e na meditação sobre a vida e a Paixão de Cristo, tendo resultado em um impacto mais acentuado entre as mulheres.<sup>174</sup> Essa devoção contribuía para um estreitamento da relação entre o fiel e Cristo, visto em sua humanidade, que se tornava mais íntima e afetiva. As visões, profecias ou revelações relatadas ao longo do século XIV, entretanto, tiveram, singularmente, os laicos como protagonistas. Se, no século XII, os reinos cristãos contaram com as figuras de mulheres como as monjas germânicas Elisabete de Shonäu (1165) e Hildegarda de Bingen, mulheres religiosas; no XIII, destacaram-se as beguinas, como as originárias de Brabante-Flandres, Maria d’Oignies (1213) e Hadewijch de Brabante (1269), ou Matilda de Magdeburg (1282) ligadas ao convento de Hefta, de Gertrude, a Grande (1302). Nos séculos XIV e XV, porém, as mulheres laicas destacaram-se ainda mais com suas visões, tendo entre os casos mais célebres Ângela de Foligno (1309), Brígida da Suécia (1373), Catarina de Siena (1380), Dorotéia de Montau (d. 1394), Juliana de Norwich (1416), Margarida Kempe (1438), na Inglaterra,<sup>175</sup> e Joana D’Arc (1412-1431), na França.

O incômodo e preocupação de Gerson em relação às visões – tópico já dos seus primeiros textos sobre a contemplação e ao qual iria retornar até nos últimos escritos – aludia ao fato de que essas mulheres que agora as experimentavam, em sua maioria laicas, e que decidiam externá-las publicamente,<sup>176</sup> acreditavam-se privilegiadas, escolhidas por Deus como porta-vozes da mensagem sagrada e, por isso mesmo, eram vistas como arrogantes. As revelações de Brígida registradas por seu confessor ressaltavam este aspecto quando reproduziam, por exemplo, a suposta mensagem de Cristo em sua aparição à devota: “tu, minha filha, a quem eu escolhi e a quem falo em espírito”. Encomendava, assim, que ela tornasse suas palavras “publicamente conhecidas e as levasse pessoalmente até a cabeça da

<sup>173</sup> *THE REVELATIONS of St. Birgitta of Sweden*. Volume I. Translated by Denis Searby with introductions and notes by Bridget Morris. Oxford University Press, 2006, p. 54, 146.

<sup>174</sup> VOADEN, op. cit., 1999, p. 12-14.

<sup>175</sup> Sobre as visões em solo inglês, sugiro o estudo: ADAMS, Gwenfair Walters. *Visions in late medieval England*. Lay spirituality and sacred glimpses of the hidden worlds of faith. Leiden/Boston: Brill, 2007.

<sup>176</sup> Diane Watt ressalta como essas mulheres enfatizavam a relação de intimidade e confiança com Deus, como nos escritos das visões da laica inglesa Margarida Kempe, em que ela é apresentada como uma “secretária de Deus”, no sentido de constituir para este uma confidente e serva fiel. WATT, Diane. *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*. New York: Boydell & Brewer, 1997.

Igreja”, referindo-se ao pontífice e aos bispos.<sup>177</sup> Tais mulheres, pretensos receptáculos da palavra de Deus, eram descritas por seus confessores como detentoras de um acesso direto à verdade e ao conhecimento da vontade divina, e dignas, portanto, de opinar sobre as matérias sagradas, de dar conselhos e de usar suas revelações para interferir em assuntos políticos ou religiosos urgentes, de formas diversas. Se até então as mulheres eram proibidas de pregar ou de falar publicamente, assim como o seu aprendizado das matérias divinas era limitado e supervisionado, agora, com uma autoridade amparada na revelação, arriscavam-se a falar para uma ampla audiência, a intervir, como Brígida, em assuntos públicos, procurando algumas vezes serem ouvidas até mesmo por papas e reis, empenhando-se, com o auxílio de seus confessores, diretores espirituais, em difundir por escrito as narrativas de suas experiências que acreditavam trazer a mensagem divina.

Em 1402, sobre os homens e mulheres que declaravam ter recebido revelações ou visões e a pretensão delas em dar conselhos a outrem, Gerson dizia:

É absurdo, mas essas pessoas se orgulham de dizer que tais coisas foram concedidas a elas por Deus para se identificarem com Paulo, certas de que a grandeza de suas revelações e virtudes não as fará arrogantes (2 Cor 12:7). Imagine que desastre tal arrogância de consciência é capaz de criar, pois os defeitos dessas pessoas não as tornam humildes e tampouco são despojados. Pois uma vez que essas pessoas pensam que os estímulos da culpável negligência lhes foram dados como um serviço útil, então não farão nenhum esforço para livrar-se deles, mas, ao contrário, usarão sua presença para afirmarem-se perfeitos.<sup>178</sup>

A escalada de algumas mulheres laicas para uma forma de vida restrita à devoção, à oração, chegou, em certos casos, a conduzi-las aos estágios mais sublimes da experiência religiosa, aos êxtases místicos ou às visões, o que contribuiu algumas vezes para elevá-las ao à santidade. Apesar de as experiências espirituais de caráter místico ou baseadas em visões espirituais por parte das mulheres já se destacarem no século XIII, é somente no século seguinte que tais contatos julgados extraordinários com o eterno começaram a ser reconhecidos como principal indício de santidade – mais do que as obras virtuosas – inclusive em relação às mulheres que viviam fora dos claustros.<sup>179</sup> Por outro lado, no século XIII, a

<sup>177</sup> “*Make the words of my mouth publicly known and bring them personally to the head of the church!*” *THE REVELATIONS of St. Birgitta of Sweden*, p. 146.

<sup>178</sup> “*It is quite absurd, but these people take pride in saying that such things have been granted to them by God in order to identify themselves with Paul in making sure that the greatness of their revelations and virtues does not make them arrogant (2 Cor 12:7). Imagine what a disaster such arrogance of conscience creates for he defects of such persons do not humble them and so are not stripped away. For just as these people think that the prods of culpable negligence have been given to them as a useful service, so too they make no effort to get rid of them but instead use their presence in order to claim they are perfect*”. GERSON, *Early works*, p. 348.

<sup>179</sup> VAUCHEZ, op. cit., 1987, p. 251.

santidade já começava a deixar de estar circunscrita às virgens e religiosas e passava a incluir as mulheres laicas, casadas, primeiro as nobres, e posteriormente, as de estados inferiores. A virgindade não havia perdido seu protagonismo, porém, as mulheres que haviam sido esposas começaram a concorrer com as virgens para ascender ao estatuto de santas, reconquistando a pureza perdida com o casamento por meio da vida virtuosa.<sup>180</sup> A inovação do século XIII, deste modo, havia sido o desenvolvimento da santidade laica, especialmente feminina, impulsionado pela ação dos mendicantes.<sup>181</sup> No século seguinte, por sua vez, com exceção de Clara de Montefalco, todas as mulheres reconhecidas como santas foram laicas<sup>182</sup> e, entre as cultuadas como santas, não mais constavam apenas as mulheres da nobreza, como anteriormente, mas incluíam-se aquelas de ascendências sociais mais modestas.<sup>183</sup>

Deste modo, ao longo de todo o século XIV, as visões constituíram a forma mais louvada de manifestação de uma relação privilegiada com Deus e distribuam-se, grosso modo, em algumas temáticas principais: primeiro, as concernentes ao estado das almas, geralmente as dos mortos no além, buscavam incentivar o papel intercessor da pessoa que teve a visão, que se afirmava como capaz de mediar a relação entre os vivos e os mortos em prol da salvação das almas; segundo, as que visavam elucidar determinados pontos da fé ou da doutrina; e, por fim, as que diziam respeito à condução da instituição eclesiástica ou ao panorama político contemporâneo.<sup>184</sup> Os escritos das visões, no reino da França e também em outras regiões, ao avolumarem-se precisamente no período do Cisma, tiveram, em grande medida, a divisão da Igreja como alvo de suas revelações e denúncias, e ganhavam, particularmente neste momento, um tom profético, enquadrando-se, portanto, no terceiro grupo temático mencionado.<sup>185</sup> Apesar de em momentos anteriores as visões advogarem eventualmente pela solução de determinadas questões políticas, no final do século XIV, entretanto, este tipo de orientação é sem precedentes. Neste momento em que os teólogos enfatizavam que as mulheres não deveriam adentrar em discussões teológicas, tampouco

<sup>180</sup> DELARUN, J. “Olhares de clérigos”. In: DUBY; PERROT, op. cit., 1990, p. 58. Sobre a santidade laica como um inovação do século XIII, ver COAKLEY, John W. *Women, men and spiritual power. Female saints and their male collaborators*. New York: Columbia University, 2006.

<sup>181</sup> COAKLEY, op. cit., 2006, p. 9.

<sup>182</sup> VAUCHEZ, op. cit., 1987, p. 251. Para uma análise mais profunda da relação entre os laicos e a santidade, ou, mais precisamente, da emergência de santos entre os laicos, bem como das diferenças e aproximações entre a santidade laica e a religiosa, sugiro ASTELL, Ann W. *Lay sanctity, medieval and modern: a search for models*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2000.

<sup>183</sup> COAKLEY, op. cit., 2006, p. 9.

<sup>184</sup> A respeito dos temas mais recorrentes das visões do período, ver também TOBIN, Matthew. “The visions and revelations of Marie Robine of Avignon, in the prophetic context of the years 1400”. In: *Fin du monde et signe des temps: visionnaires et profetes en France méridionale (fin XIIIe – début XVe siècle)*. Cahiers de Fanjeaux, 27. Fanjeaux: Privat, 1992, p. 318-319.

<sup>185</sup> Sobre o tom profético e apocalíptico das novas visões, ver especialmente VAUCHEZ, op. cit., 1987, p. 239 passim; a respeito da relação delas com o Cisma, BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2006.

pregar, os escribas que registravam suas visões portavam-se com mais cautela do que anteriormente sobre a possibilidade de dissertar sobre questões doutrinárias e aqueles que ousassem fazê-lo corriam mais riscos, como Porete. Mas, quanto a denunciar as condutas viciosas e as decisões dos membros da Igreja, ao contrário, a fragilidade e a instabilidade institucional e da autoridade clerical provocadas pelo Cisma tornavam menos cerrada a via para que se comunicassem tais tipos de revelações.<sup>186</sup>

O estabelecimento do papado em Avignon no início do século XIV já havia estimulado o surgimento de opiniões críticas à Igreja, tanto internas quanto externas, antes mesmo do eclodir do Cisma. Para os defensores de Roma, a mudança da sede papal foi encarada como prova de abandono da Igreja e da cidade cuja primazia fora estabelecida por São Pedro ao fixá-la como residência dos papas; além disso, via-se com escândalo o padrão de vida da corte avignonesa, com os cardeais habituados aos excessos, ao luxo e à extravagância material; como denunciava, por exemplo, Petrarca, a discordância em relação aos exemplos de Cristo e dos apóstolos.<sup>187</sup> Diante desses eventos, em diversos reinos cristãos, as visões ou revelações constituíam importantes ferramentas dos defensores do retorno do papa, principalmente como forma de as pessoas ordinárias terem autoridade para comunicar suas insatisfações ao pontífice, aos prelados ou aos poderes seculares.<sup>188</sup> O retorno a Roma seria uma entre as etapas fundamentais à reforma geral da Igreja proclamada tanto pelos letrados clérigos como por laicos de diferentes lugares.<sup>189</sup> Muito embora as visões afirmadas pelas religiosas dos séculos XII e XIII já tivessem comprometido com a denúncia da corrupção moral e com o incentivo à correção das condutas clericais, as mulheres que alegavam visões naquele período posicionaram-se de forma um tanto oblíqua sobre os eventos político-religiosos contemporâneos, como, por exemplo, a célebre Hildegarda, que, ao lhe demandarem conselho sobre o Cisma de 1159,<sup>190</sup> referiu-se de forma obscura e imprecisa à questão, respondendo que Deus não a ordenava falar sobre o assunto, e que justamente “porque a Igreja estava dividida”, permanecia “quieta”.<sup>191</sup> Já os devotos que recebiam visões,

<sup>186</sup> COAKLEY, op. cit., 2006, p. 13-16.

<sup>187</sup> ROLLO-KOSTER, Joëlle; IZBICKI, Thomas M. (eds.) *A companion to the great western schism*. Leiden/Boston: Brill, 2009, p. 70-71.

<sup>188</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2006, p. 33.

<sup>189</sup> ROLLO-KOSTER; IZBICKI, op. cit., p. 70.

<sup>190</sup> O Cisma iniciou-se no referido ano, com a eleição de dois papas, Alexandre III e Victor IV – este foi apoiado por Frederico Barbaruiva que, em seguida, elegeu Pascoal II e posteriormente Calixto III – e perdurou até 1177, com a reconciliação de Frederico e Alexandre III. BINGEN, Hildegard of; BAIRD, Joseph L. (ed.). *The personal correspondence of Hildegard of Bingen*. Oxford University Press, 2006, p. 116.

<sup>191</sup> “But because the Church was divided, I have kept quiet”. BINGEN, Hildegard of; BAIRD, Joseph L. (ed.). *The personal correspondence of Hildegard of Bingen*. Oxford University Press, 2006; p. 116; BINGEN,

supostos profetas ou santos do Cisma do século XIV, porém, não partilhavam de tal reserva cautelosa, mas expressavam de forma mais nítida e incisiva a preocupação de solucionar o problema urgente da divisão da Igreja.

Assim sendo, a partir dos anos 1360, figuras públicas de diferentes reinos polarizavam-se em defesa de Roma ou de Avignon, respaldando-se em visões e êxtases involuntários. Ao lado da citada Brígida da Suécia na defesa do retorno do papa, a laica Catarina de Siena desempenhou um papel semelhante ao da primeira após a morte desta, atuando como conselheira política dos papas. Conquistando uma imagem de extrema piedade e ascetismo e sendo amparada por importantes eclesiásticos, alcançou notoriedade pública, ao receber os estigmas e profetizar o grande Cisma, segundo o testemunho legado pelo seu confessor Raimundo de Cápua. Catarina enviava cartas às autoridades eclesiásticas e temporais, e inclusive ao rei da França, clamando o reestabelecimento da ordem da Cristandade e incomodando os partidários da corte de Avignon ou os conciliaristas como Gerson.<sup>192</sup> No reino da França, curiosamente, também irromperam defensores do retorno papal a Roma, como o caso de Constance de Rabastens, pertencente à onda de profetas não-aristocráticos que emergiam no reino após 1380.<sup>193</sup> Sem o reconhecimento oficial das autoridades que caracterizou a atividade de mulheres, como Brígida ou Catarina, Constance também foi movida pela consciência de dever tornar públicas suas visões. Além disso, interpretava a Bíblia para os homens letrados, mesmo sendo analfabeta, provia conselhos políticos às autoridades temporais, e apontava os erros dos prelados da região. Suas visões atacavam Clemente VI e os cardeais de Avignon – dos quais Gerson e seus colegas, como D'Ailly, eram muito próximos –, indicando a ilegitimidade do papa de Avignon e seus vícios, por meio de imagens significativas, como as do patriarca no inferno. Para além da França, outros nomes encorpavam o coro pela defesa do retorno a Roma a partir de revelações, como Pedro de Aragão, que, como Catarina e Constance, não obtiveram êxito na solução do Cisma, que só viria a findar em 1415, tendo os conciliaristas como protagonistas de sua solução, entre os quais Gerson.

O teólogo chanceler mostrava-se informado sobre a irrupção de tais casos não somente em solo francês, mas vindos de diferentes pontos da Cristandade, sendo chamado a julgar esses eventos e relatos, como na ocasião do Concílio de Constança, em que se discutiria a canonização de Brígida da Suécia. A recorrência das revelações e visões não era, portanto,

---

Hildegard of. *The letters of Hildegard of Bingen*. Trad. Joseph L. Baird e Radd K. Ehrman. V. II. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 172.

<sup>192</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., p. 42-50.

<sup>193</sup> Ibid., p. 61-75.

uma questão particular da França, já que elas sequer giravam em torno de problemas apenas regionais, mas adentravam com frequência em discussões mais amplas de interesse geral dos reinos e suas igrejas, tal como o Cisma. Em outros termos, as figuras que ostentavam suas revelações não se restringiam aos assuntos de ordem local, exatamente como Brígida ou Catarina que, vindas de regiões diferentes, interferiam nas esferas de poder de outros reinos, como nas questões militares entre França e Inglaterra, e constituíam, portanto, alvos do julgamento de autoridades como Gerson, preocupadas não só com o reino da França, mas com questões gerais da Igreja, tendo em vista tal amplitude de ação dessas figuras alegadamente iluminadas por suas visões.

Gerson reiterava os pontos reprováveis que caracterizavam a conduta dessa gente que comunicava suas supostas visões e revelações, a começar pela presunção, a confiança em si, o orgulho; e questionava a crença na perfeição absoluta e inabalável dessas pessoas de reputação santa, lembrando que até mesmo os mais virtuosos cristãos estavam sujeitos ao erro e a oscilações, pois a virtude deveria ser buscada constantemente e sem descanso, já que nunca poderia ser alcançada em definitivo: “Não nos devemos esquecer de que a mesma pessoa que hoje pode ser boa e decorosa na caridade, pode com rapidez rebaixar-se ao vício e novamente converter-se do mal à justiça”, do mesmo modo, “é possível que a mesma pessoa que hoje é visitada por revelações, seja mais tarde tentada por falsas ilusões”. A confiança em si e na própria capacidade de tecer julgamentos e aconselhar os outros é considerada um erro, pois onde “o espírito da presunção tenha mergulhado, a vaidade da ilusão entrará facilmente”.<sup>194</sup> Desta maneira, para ele, as pessoas que acreditam carregar definitivamente os sinais de uma devoção prévia erram, pois pensam que agem de acordo com o espírito de Deus, enquanto na verdade são movidos apenas pelo hábito e pela lembrança “da virtude que um dia possuíram”.<sup>195</sup> Gerson retomava mais uma vez a imagem ainda vívida de “Maria de Valenciennes”, ou Margarida Porete, que pensava poder desfrutar de Deus constantemente por meio da intensa paixão que crescia em sua alma, enquanto, na verdade, estava muito longe de seguir os preceitos divinos.<sup>196</sup> Em suma, o chanceler condenava, em primeiro lugar, o sentimento de convicção e certeza de que se carregava a virtude, de que se conhecia e se

---

<sup>194</sup> “For we must not forget that the same person who now may be good and decorous in charity quickly can descend into vice and again be converted from evil into justice. Similarly it is possible that the same person now be visited by true revelations, but later be tried or tempted by false illusion”; “For if the spirit of presumption has crept in, the vanity of illusion will also easily enter”. GERSON, *Early works*, p. 359.

<sup>195</sup> GERSON, *Ibid.*, p. 358.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 357.

poderia falar sobre a verdade divina a partir dessas revelações, sem jamais estar exposto ao engano.<sup>197</sup>

Mas, do lado francês, outros nomes erguiam-se em defesa da reforma e do fim do Cisma e da autoridade do pontífice avignonês, valendo-se de visões ou milagres e contando com a admiração dos que identificavam neles uma aura de santidade. Para complicar sua posição sobre as visões, Gerson tinha laços de amizade dentro do grupo de eclesiásticos que respaldavam tais figuras prodigiosas. O papa eleito pelos cardeais de Avignon, Clemente VII (1378–94), contava com o suporte de círculos eclesiásticos, como os celestinos e o Colégio de Navarra, onde se situava o círculo de amizades que incluía Gerson, Pedro D'Ailly e seus colegas mais próximos. Estes, por sua vez, estreitamente ligados à Coroa, proclamavam o desejo de reforma, mas também a fidelidade ao rei e a devoção à França, faziam questão de ressaltar que, além de cristãos, eram franceses, o que interferia na tomada de posição deles nas questões do Cisma, bem como nos julgamentos que teciam sobre as figuras santas e suas revelações, de teor político.

O jovem cardeal Pedro de Luxemburgo (1369-1387) foi uma figura santa emblemática dessa fidelidade a Clemente VII e ao reino francês; tinha como tutores justamente Pedro D'Ailly e Filipe de Mézières, mestres de Gerson, e gozava de grande proximidade a Clemente. Descrito por sua ascese exemplar e devoção extraordinária, mais própria a um monge do que a um cardeal, Pedro frequentava os celestinos e considerava sua dedicação à oração de grande valia para ao restabelecimento da Igreja e para o seu empenho declarado de auxiliar na missão de pôr fim ao Cisma, privilegiando no entanto o pontífice francês.<sup>198</sup> Após sua morte em 1387, sua figura seria usada pelas autoridades eclesiásticas e temporais francesas como peça na defesa de Clemente VII e, em seguida, Bento XIII, a partir de tentativas frustradas de canonizá-lo. Relataram-se os milagres ocorridos em seu túmulo como prova da legitimidade do papa Clemente VII, a quem era estritamente fiel.<sup>199</sup> Além disso, os milagres operados por Pedro de Luxemburgo trouxeram à luz uma segunda personagem, que reforçava a santidade do cardeal, a laica Maria Robine (-1399), que vivia como reclusa no cemitério de Saint-Michel em Avignon e, ao visitar o túmulo do primeiro, foi imediatamente curada dos espasmos que sofria, na presença do próprio Clemente VII; este, ávido por estabelecer sua legitimidade, dá apoio àquela mulher, também valorosa por suas revelações

---

<sup>197</sup> Diane Watt ressalta a relação entre a certeza que estas figuras tinham de terem sido tocadas por Deus e o encorajamento para que se textualizassem suas experiências. WATT, op. cit., p. 5.

<sup>198</sup> GUENÉE, op. cit., 1987, p. 177.

<sup>199</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2006, p. 77-78.



que tocavam no problema do Cisma e, uma vez registradas pelo confessor, contribuiriam para erigir a autenticidade papal.<sup>200</sup>

Com a morte de Clemente VII, em 1394, o cardeal eleito como Bento XIII, Pedro de Luna (1394–1423), acena para ambos os lados com promessas de favorecer o fim do Cisma com sua renúncia, algo que promete à Universidade e à Coroa, mas frustra as expectativas gerais ao obstinar-se a permanecer no cargo, estendendo a situação já dramática, num momento em que se discutia sobre a possível retirada de obediência aos papas, que não colaboravam para a união.<sup>201</sup> Nesse ínterim, João de Varennes, nascido na diocese de Reims, de origem modesta, mas dono de uma carreira eclesiástica notável como doutor na Universidade de Angers, foi tomado por uma revelação enquanto celebrava uma missa, o que interpretou como um chamado para agir pela reforma da Igreja. A partir de então, o novo profeta deixou a corte avignonesa, onde foi próximo de Clemente VII e do cardeal Pedro de Luxemburgo, para pregar itinerantemente pela reforma e o fim do Cisma. Como eremita, atraiu um grande número de fiéis com sua pregação e passou a ser rapidamente venerado, atribuindo-se a ele diversos milagres.<sup>202</sup> A *Cronique du Religieux de Saint-Denis* o retratou como “um certo doutor”, a respeito do qual se relatavam “coisas surpreendentes e maravilhosas”, e que abdicou de uma posição desejada pelos ambiciosos “para se consagrar à vida contemplativa”, e também que “as pessoas simples o chamavam de, nada mais nada menos, do que ‘o santo homem’”,<sup>203</sup> sua mensagem teve, portanto, um impacto considerável sobre a gente comum, como Ermínia de Reims, da qual ainda falaremos neste capítulo.

Outros “profetas” ou “santos” disseminaram suas mensagens pela França naqueles anos difíceis (década de 1390) em que a Universidade e a Coroa impacientavam-se contra a relutância do papa. Semelhante a Varennes, pela proveniência clerical, Vicente Ferrer também havia abandonado a corte avignonesa para embrenhar-se na vida de pregação itinerante. Após

<sup>200</sup> Ibid. p. 81. Ver também TOBIN, Matthew. “The visions and revelations of Marie Robine of Avignon, in the prophetic context of the years 1400”. In: *Fin du monde et signe des temps: visionnaires et profetes en France méridionale (fin XIIIe – début XVe siècle)*. Cahiers de Fanjeaux, 27. Fanjeaux: Privat, 1992.

<sup>201</sup> SWANSON, R. N. *Universities, academics and the Great Schism*. London/New York/Melbourne: Cambridge University Press, [1979] 2002, p. 7. Gerson é ponderado e não oferece apoio à subtração radical de obediência, já que estava ligado à D’Ailly, simpático a Bento XIII. (p. 97)

<sup>202</sup> VAUCHEZ, André. “Un réformateur religieux dans la France de Charles VI : Jean de Varennes (+ 1396 ?)”. In: *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 142<sup>e</sup> année, N. 4, 1998. pp. 1111-1130.

<sup>203</sup> “un certain docteur en décrets, nommé maitre Jean de Varennes, originaire de Champagne. On racontait sur son compte des choses si étonnantes et si merveilleuses [...] Mais au lieu de garder ces biens si convoités par tous les ambitieux, il y renonça pour se consacrer à la vie contemplative, et ne conserva pour son entretien que sa chanoinic de Reims. [...] et se lit une telle réputation auprès de tous les habitants du pays, que les personnes simples ne l’appelaient plus autrement que le saint home”. *CHRONIQUE DU religieux de Saint-Denis*. Publié en latin pour la première fois et traduite par M.L. Bellaguet, precedue d’une introdciton par M. de Brabante. T. 1. Paris: Imprimerie Crapelet, 1889, p. 125-127.

uma visão, Ferrer passou a anunciar a vinda do Anticristo, almejando mover o povo à penitência com o tom profético de seus sermões e, como defensor de Clemente VII, engajou-se, após a morte deste, pelo fim do Cisma também a partir de esforços diplomáticos perante o rei.<sup>204</sup> João de Roquetaillade, dos frades menores de Toulouse, foi outro a ser contemplado com o dom da revelação profética, conquistando notoriedade ainda em vida, num período pouco anterior, em meados do século XIV, quando suas profecias baseadas em visões sobre a vinda do Anticristo foram difundidas por escrito e alcançam certo sucesso.<sup>205</sup>

Uma vez que as visões e revelações polarizavam-se em torno da questão do Cisma,<sup>206</sup> os critérios de sua aceitação e/ou legitimidade, nesse sentido, também esbarravam nas divisões religiosas e políticas daquele cenário. É significativo, portanto, que as *Revelações* de Brígida da Suécia tenham conhecido uma parca difusão justamente em solo francês, enquanto, por outro lado, era traduzida e difundida amplamente em muitas outras regiões, contabilizando um número considerável de traduções em diferentes línguas vernáculas. Mas o fato de suas revelações terem sido pouco difundidas na França, não significa que a santa era de todo desconhecida ali, já que o próprio Gerson viria a lhe dedicar algumas linhas, preocupado com o processo de canonização na década de 1415. A bem da verdade, além do fato de a Universidade de Paris constituir um grande reduto da hostilidade às revelações que se multiplicavam, os franceses, fossem eles conciliaristas, como Gerson, ou galicanos, isto é, favoráveis a uma igreja francesa, não tinham motivos para se abrir à mensagem da santa sueca, defensora do papado romano, o que contrariava suas posições.<sup>207</sup>

Nesse sentido, tendo em vista responder qual foi a utilidade do ensino da contemplação para os simples e as mulheres, naquele momento em que os laicos se aproximavam cada vez mais das formas excepcionais e diretas de acesso a Deus, e, tendo em vista o diagnóstico que Gerson apresentava a respeito da devoção laica do período, cabe ainda interrogar melhor como o pensador se portou diante dessas visões que opinavam com mais frequência sobre o trâmite dos acontecimentos recentes, já que, de acordo com a posição que alguém tomava na querela do Cisma e com a rede de fidelidades em que se encontrava, certos

<sup>204</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2006, p. 80. Ver também DAILEADER, Philip. *Saint Vincent Ferrer, his world and life*. Religion and society in late medieval Europe. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

<sup>205</sup> VAUCHEZ, op. cit., 1999, p. 135-148.

<sup>206</sup> Destaco que a atenção para a relação entre as visões e o Cisma foi primeiramente explorada por André Vauchez.

<sup>207</sup> VAUCHEZ, 1999, op.cit., p. 163.

“profetas” poderiam ser incômodos, enquanto outros, de grande valia – como mostra a relação de Clemente VII com Pedro de Luxemburgo ou Maria Robine.<sup>208</sup>

### *Contendas pela verdade*

Jean Gerson considerava o potencial enganador das revelações e milagres relatados ao longo de todo o século XIV, qualificando-os como fantasiosos e ilusórios e alheios aos parâmetros da verdade cristã. Ressaltava, ainda em 1402, que, de acordo com a Bíblia, o fim dos tempos, isto é, seu próprio presente, traria, entre as mais diversas mazelas, um cortejo de falsos profetas:

Tenho-me deparado com muitas ilusões que caracterizam nosso tempo. Mesmo na velhice do mundo, nesta hora final que antecede a vinda do Anticristo, o mundo é como um homem senil, que se deixa satisfazer em muitas fantasias e ilusões que são como sonhos. Muitos dizem “Eu sou Cristo”, e abandonando a verdade, eles se voltam para a fábula e seduzem muitos.<sup>209</sup>

Não apenas ele, mas outros pensadores contemporâneos igualmente externaram a percepção de que se vivia em um tempo de ilusões, uma vez que numerosos escritos, tanto clericais como laicos, diante do aumento dos casos de visões e revelações, veiculavam a reprovação a personagens vistos como tomados pela malícia e pelo desejo de enganar, em que pesavam as menções tanto às revelações como a outros poderes extraordinários, o que talvez tenha dado mais sentido à defesa da simplicidade, valor ligado à sinceridade e à honestidade. A crônica de Guilherme de Nangis relata, por exemplo, que em 1304, mesmo ano em que o duque Guilherme de Haynaut combatia e vencida os flamengos, “vivia em Flandres uma famosa falsa profeta, que usava o hábito das beguinhas, e fingia ser mulher de santa vida, [...] e simulava algumas revelações falsas e plenas de mentiras”, pelas quais “o rei, a rainha e até mesmo os nobres da França foram enganados”. Naqueles tempos, a dita mulher, a pedido dos flamengos, enviou “um homem, maliciosamente”, para envenenar Carlos de Valois (1234-1325); mas, segundo o cronista, ao ouvir falar desta mulher, Carlos a prendeu e torturou, e ela

---

<sup>208</sup> Para um panorama mais completo das obediências que se formaram durante o Cisma, ver SWANSON, op. cit., 2002.

<sup>209</sup> “[...] *I have come across many illusions that have characterized our times. Even in the old age of the world, in this final hour, just before the Antichrist comes, the world is like a senile old man, which lets itself indulge in many fantasies and illusions that are like dreams. Many say ‘I am Christ’, and leaving the truth, they turn to fables and seduce many*”. GERSON, *Early works*, p. 336.

então confessou sua maldade.<sup>210</sup> Nestes casos, ressaltava-se o potencial enganador escondido por detrás de uma insistente aparência de virtude, ou seja, uma exterioridade falsa que escondia um interior vicioso, além de dissimulação e fingimento – pontos, como vimos, recorrentes especificamente na crítica dos letrados do período às beguinhas, assim como no decreto de Clemente V<sup>211</sup>, e que mostram como a imagem de santidade e penitência que estas desfrutaram ao longo do século XIII foi dando espaço às acusações de orgulho e à denúncia do caráter ostentatório de sua piedade.

A constatação do número excessivo e incomum de supostos santos e mensageiros de Deus no próprio presente era outro dos argumentos principais que indicavam o seu caráter falso, ilusório e enganador. Ainda em 1415, Gerson exprimiu tal percepção dizendo que

[...] seria cansativo, para não dizer tolo, aceitar uma multiplicidade de visões como tendo sido reveladas pela boca de Deus, e, portanto, para serem acreditadas com fé absoluta. Pois, de acordo com Santo Agostinho, nossa fé e nossa religião, que Deus deseja que seja limitada ao menor número de princípios, seria então apresentada de forma desproporcionalmente onerosa em relação ao proposto no Velho Testamento. No mesmo sentido, Henry von Hessen, um professor de imaculada reputação, escreveu que a canonização de muitas pessoas deve ser restringida.<sup>212</sup>

Gerson lembra que Jó já havia dito nas Escrituras que “Deus falou uma única vez, e não repetiu a mesma coisa pela segunda”.<sup>213</sup> A verdade estava, portanto, na raridade: “Assim como uma moeda é mais preciosa quando mais rara, também são os atos heroicos e as visitas sobrenaturais”.<sup>214</sup> O chanceler mostrava-se ainda conhecedor dos escritos de outros letrados pouco anteriores sobre a denúncia dos falsos profetas que emergiam precisamente no

<sup>210</sup> “[...] *habitoit en Flandres une femme fausse prophète, laquelle estoit en habit de beguine, et faignoit estre femme de sainte vie [...] et faignoit aucunes revelacions fictives et plaines de mençonges par lesquelles le roy, la royne et meismement les nobles de France elle trompa. [...] Mais quant Charles oy parler de cele femme il la fist prendre et [...] adonc confessa sa mauvaiseté*”. *LES GRANDES chroniques de France*. Publiés pour la société de l’Histoire de France par Jules Viard. T. 8. Paris: Honoré Champion, 1934, p. 235.

<sup>211</sup> Ver MILLER, op. cit., 2014, p. 134-135.

<sup>212</sup> “*In fact, it would be tiresome, not to say foolish, to have to accept a multiplicity of visions as having been revealed by the mouth of God, and, therefore, to be believed with absolute faith. For according to St. Augustine, our faith and our religion, which God desired to be limited to the smallest number of tenets, would thus be rendered more unproportionately burdensome than was the Old Law. In the same vein, Henry von Hessen, a teacher with an unblemished reputation, wrote that the canonization of so many people ought to be restricted*”. GERSON, Jean. “De Probationem Spirituum”, In: BOLAND, Paschal. *The concept of Discretio Spirituum in John Gerson’s ‘De probatione Spirituum’ and ‘The distinctione verarum visionem a falsis’*. Washington: The Catholic University of America, 1959, p. 32.

<sup>213</sup> “*Job speaketh once, and repeateth not the same-self thing the second time*”. Jó 33.14; GERSON, “De Probationem Spirituum”, ed. cit., p. 31.

<sup>214</sup> “*All the more as a coin is more precious and quite rare, so too are acts of heroic deeds and supernatural visitations*”. GERSON, *Early works*, p. 337.

período do Cisma, como o inquisidor Nicolau Eymerich<sup>215</sup> e, principalmente, o teórico conciliarista Henry de Langenstein (1325?–1397), a quem cita como Henry von Hessen. Vice-chanceler da Universidade de Paris de 1371 a 1381 e professor quando Gerson inicia ali seus estudos em 1377, Hessen havia escrito um tratado sobre a falsidade dos profetas, identificados por falar em público, por voz ou pela escrita; ele havia ainda denunciado o famoso profeta Telesphorus de Cosenza, cujos textos foram amplamente difundidos; considerava superstição a crença nas profecias, bem como nas predições das estrelas, e afirmava que se tomassem cuidado com os falsos profetas, uma vez que se viviam dias perigosos e maus.<sup>216</sup> É curioso, no entanto, que teólogos de reconhecida autoridade como Langenstein, ao mesmo tempo em que denunciavam os riscos dessa crença, recorriam, por outro lado, às profecias apocalípticas bíblicas, ou as de Hildegarda de Bingen, para saber precisar onde o Cisma se situava no esquema da salvação, em relação à vinda do Anticristo e ao fim dos tempos; interesse compartilhado também por Pedro D’Ailly, tutor de Gerson.<sup>217</sup> Tratava-se, portanto, não de minar a crença nos dons proféticos, mas de distinguir e eliminar as falsas profecias que a contaminavam.

Deste modo, diante da desconfiança que recaía sobre tais fatos incomuns e seu potencial ilusório – perspectiva externada por Gerson –, bem como tendo em vista o caráter dos novos “santos”, que agora eram em sua maioria mulheres e laicos, e a publicidade de suas figuras e palavras, cabia aos seus defensores, particularmente àqueles que se dedicavam a registrar tais experiências, dar credibilidade àqueles relatos de visões e êxtases. Tarefa a ser feita tendo em vista a aprovação da Igreja, amparando-os nos dogmas cristãos e nas virtudes, de formas diversas entre si, o que, nessa passagem do século XIV ao XV, os redatores das vidas dessas mulheres farão de maneira mais cuidadosa do que se fazia anteriormente, já que a reprovação e o nervosismo clerical sobre tais poderes tornavam-se mais intensos.<sup>218</sup>

Aqueles alegadamente inspirados por Deus, em geral mulheres, que tivessem recebido alguma educação formal, ou melhor, que tivessem sido conduzidas nos valores ortodoxos com auxílio do clérigo que desempenhava o papel de diretor espiritual, teriam menos chances de

---

<sup>215</sup> Nicolau Eymerich vivenciou uma série de conflitos, tendo sido um dos mais significativos o decorrente da sua perseguição a Raimundo Lúlio. A ideia de Eymerich era a extirpação das doutrinas lulistas, consideradas heréticas por ele e que progrediam em Aragão e na Catalunha, onde Lúlio era admirado. No *Directorium inquisitorum*, arremete contra os lulistas e os alquimistas, justamente porque “no seio do lulismo se desenvolviam as especulações alquímicas”. JIMENO, Arribas S. *La fascinante historia de la alquimia descrita por un científico moderno*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones, p. 184.

<sup>216</sup> ANDERSON, Wendy Love. *The discernment of spirits: assessing visions and visionaries in the Late Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 177.

<sup>217</sup> KOSINSKI, op. cit., 2006, p. 184-197.

<sup>218</sup> COAKLEY, op. cit., p. 3.

serem questionadas, pois os escritos sobre suas experiências procurariam respaldar-se nas virtudes, como a humildade e a simplicidade. Nessa configuração de uma imagem de santidade ou da credibilidade de um mensageiro de Deus, era de grande importância, portanto, a relação firmada com a figura do clérigo. O papel fundamental do confessor/redator das vidas e experiências das mulheres mensageiras consistia em erigir para elas uma imagem ortodoxa e virtuosa, conforme aos preceitos e virtudes cristãos, para não dar chance a argumentos reprobatórios e indicações de falsidade, a que estavam expostas em demasia.<sup>219</sup> Em muitos casos, a relação de colaboração espiritual entre o clérigo e a mulher devota, alvo de revelações e experiências incomuns, definia-se mais pela supervisão do primeiro sobre a segunda; enquanto em outros, o clérigo portava-se como fiel admirador e reverenciava os poderes que emanavam dela. De todo forma, o redator das revelações beneficiava-se de tal relação, quando, por exemplo, recebia da devota dons espirituais, como bênçãos e orações, ou encontrava na tal mulher um instrumento precioso para a exaltação de sua própria ordem religiosa; já as mulheres, por sua vez, tinham o privilégio de ver suas visões e seu exemplo comunicados por escrito pela autoridade do clérigo.<sup>220</sup>

No início do século XIV, Maria d'Oingt (-1310), mulher letrada vinda de uma família tradicional de Lyon, chegou a ser priora do convento cartuxo de Pelotens e constituiu um exemplo admirado pelas mulheres devotas ao longo daquele século; em seu *Speculum*, reporta-se a visão em que ela se deparou com a aparição do próprio Cristo, que emanava luz pelas chagas. No texto, a veracidade das experiências de Maria fundava-se na afirmação de que ela “levava vida santa, como Cristo nesta terra”, entre outros aspectos de suas muitas virtudes.<sup>221</sup> O prólogo das *Revelationes* de Brígida da Suécia, registrado pelo padre Mathias, também destacava a excelência do modo de vida daquela mulher, “sua devoção interior e constância em oração indicaram nela, desde cedo, a grande perfeição da piedade e graça no futuro [...]; ela expressa o modo de vida de Cristo em si própria”, e questionava quem poderia pensar que tão virtuosa forma de vida poderia ser alvo do escárnio dos demônios.<sup>222</sup> Outra maneira frequente de autenticar as visões e revelações era a menção à simplicidade tanto da mulher como de seu confessor, que redigia a história. No caso de Brígida, o padre escriba assinalou, “como fatos que corroboram para a verdade do presente caso”, primeiro, “tratar-se

<sup>219</sup> Uma obra dedicada especificamente ao estudo dessa relação é a de John Coakley. COAKLEY, op. cit.

<sup>220</sup> Sobre as consequências específicas dessa relação confessor e visionária, ver BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2015.

<sup>221</sup> *The Mirror of St. Marguerite d'Oingt*. Trad. PETROFF, Elizabeth Alvilda (ed.) *Medieval women's visionary literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 290-291.

<sup>222</sup> “Her interior devotion and constancy in prayer gave early indications in her of a great perfection of piety and grace in the future. [...] she gave expression to Christ's way of life in her own life. [...] Who could imagine that such a life could be exposed to the mockery of demons?” *THE REVELATIONS of St. Birgitta of Sweden*, p. 49.

de uma mulher iletrada”, “uma alma simples e gentil”; segundo, “o homem que escreveu estas revelações [Pedro de Alvastra] foi um monge piedoso e simples, indigno e ignorante para tal empreendimento”.<sup>223</sup> A simplicidade de ambos, traduzida pela virtude da humildade, era condição para que eles fossem considerados incapazes de mentir e enganar.

No mesmo início do século, a beguina francesa Na Prous Boneta, por sua vez, vinda de um meio menos privilegiado, não estava amparada como Maria ou Brígida pelo conhecimento monástico ou pela condução clerical autorizada e encontrou maiores dificuldades em afirmar suas visões, já que foi julgada herética e queimada em Montpellier, onde estava ligada aos espirituais franciscanos – grupo considerado herético pelo papa João XXII em 1317, conduzidos pela imagem messiânica de Pedro João Olivi (1248-1298), com sua mensagem radical de pobreza e revelações apocalípticas.<sup>224</sup> O registro das confissões de Na Prous, posterior à sua condenação, narra, em segunda pessoa, diversas de suas visões, procurando destacar a profundidade das emoções da visionária, como por exemplo, quando, ao adorar o crucifixo, ela foi transportada “em espírito” por Cristo, que lhe mostrou o coração vertendo raios solares, ou quando Deus lhe apareceu durante a elevação da hóstia – tipo de visão muito recorrente no período, dada a força da devoção eucarística<sup>225</sup> –, causando-lhe um grande amor a Deus. Na Prous conclamava que os cristãos que quisessem ser salvos deveriam acreditar no que diziam ela e o frade Pedro João, pois eram as palavras do Espírito Santo.<sup>226</sup> Assim, em face das críticas clericais e teológicas, delineavam-se os argumentos pela legitimidade daquelas experiências e e palavras daquelas mulheres, num debate em que estavam em jogo os limites entre o verdadeiro e o falso.

Em meio à segunda onda de visões que emergiu na França durante o Cisma, mais precisamente nas décadas finais do século XIV, e em que os simples apareceram como os principais contemplados,<sup>227</sup> despontou ainda o singular registro do caso de uma mulher laica, Ermínia de Reims (1347-1396), feito pelo seu confessor e enviado ao exame do chanceler Gerson, onde se nota a grande preocupação em asseverar a veracidade do que ela dizia, a saber, que entre 1395 e 1396 recebeu aparições de santos e de demônios, e estes lhe infringiam grandes tormentos físicos. Ermínia era mulher pobre que, em busca de melhores condições de vida, saiu de sua vila natal para viver com o marido em Reims, “a cidade dos

<sup>223</sup> “As for the facts corroborating the truth of the present case, they are as follows: First, it was an unlearned woman who set this forth. [...] Second, the man who wrote down these revelations<sup>24</sup> was a pious and simple monk [...] unworthy and ignorant for such a task”. Ibid., p. 52.

<sup>224</sup> PETROFF, op. cit., p. 277.

<sup>225</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2015, p. 70-79; BOQUET; PIROSKA, 2015, p. 260-261, 278.

<sup>226</sup> PETROFF, op. cit., p. 289.

<sup>227</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2015, capítulo II.

reis”, onde se instalaram próximos ao priorado de São Paulo do Val-des-Ecoliers, e passaram a se confessar com o sub-prior Jean le Graveur, peça fundamental na vida de Ermínia a partir de sua viuvez, em 1393, e redator de suas visões – transcritas como “*Histoire de plusieurs choses merveilleuses nouvellement advenues à Rains par la permission de Dieu à une simple et humble creature nomee Ermine*”.<sup>228</sup> Reims era um polo de atividade religiosa múltipla e intensa e, desde meados do século XIV, contava com o surgimento de novas instituições devocionais, monastérios, priorados, capelas, oratórios e duas beguinarias.<sup>229</sup> Ali, Ermínia passou a frequentar missas regulares na capela do priorado e, após tornar-se viúva, o confessor Jean empenhou-se em incentivá-la e ajudá-la a seguir uma vida de “religião”, conseguindo para ela uma residência nos arredores do próprio priorado, onde lhe dedicava visitas diárias. Ao iniciar o seu relato das experiências de Ermínia, as aparições dos santos ou do diabo em variadas formas, Jean assinalou o comprometimento de ambos, ele próprio e a simples mulher, com a verdade; esta, ele amparou na humildade e na simplicidade:

[...] eu, pobre e indigno pecador, sub prior da igreja de São Paulo em Reims, da Ordem do Val-des-Ecoliers, escrevo aqui sobre os maravilhosos incidentes que tomaram todas as formas que descrevi acima, e que eu ouvi da boca **de uma simples mulher de boa vontade**, que as confessou a mim por muitos anos e contou-me como sendo a verdade, e que **em minha simplicidade eu agora escrevo**, com a ajuda de Deus, o melhor que eu puder, assim como ela me relatou todos os dias. [...] E a despeito de eu a ter interrogado muitas vezes [se ela dizia a verdade], eu acredito nela, pois, **por causa de sua simplicidade, era incapaz de inventar as coisas maravilhosas que ireis ler adiante [...]**.<sup>230</sup>

Num período em que os laicos ascendiam a tais modos de contato com o sagrado, é compreensível que a credibilidade dessas figuras tenha se baseado na defesa dessa característica em particular da simplicidade, associada à humildade e ao iletramento. Já alertava o redator das revelações de Santa Brígida da Suécia, reconhecendo nos eventos do presente o advento dos novos profetas, sobre uma referência bíblica: “Coisas espantosas foram ouvidas em nossa terra”, mas considerava que era “mais espantoso que os humildes e mansos de espírito devam ouvir a voz de Jesus Cristo”.<sup>231</sup>

<sup>228</sup> Ms. Fr. 25213.

<sup>229</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2015, p. 11.

<sup>230</sup> “[...] I, poor and unworthy sinner, subprior of the church of Saint-Paul in Reims, of the Order of the Val-des-Ecoliers, have written here about some marvelous adventures which feature all the shapes I described above, and which I heard from the mouth of a simple little woman of good will, who confessed herself to me for several years and told them to me as the truth, and which in my simplicity I have written down with God’s help as best I could, just as she told them to me every day”. BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2015, p. 157-158. Grifos nossos.

<sup>231</sup> “Amazement and wonder have been heard in our land. (Jeremias, 5:30) It’s more wonderful that in our day the humble and meek in spirit should hear the voice of Jesus Christ”. THE REVELATIONS of St. Birgitta of



Essas discussões não deixavam de indicar, portanto, o impacto das divisões na cúpula da Igreja sobre o cotidiano dos fiéis comuns.<sup>232</sup> A cisão da Igreja havia pulverizado divisões por toda a Europa e dado início a uma intensa atividade diplomática, com vistas a convencer os poderes políticos a aderirem a um dos papas; alianças que foram concretizadas com base em conflitos políticos já existentes. Enquanto o imperador germânico Carlos IV aderiu ao campo romano-urbanista, seguido pela Inglaterra, em 1378, o reino da França afirmara-se como o bastião do clementinismo, como bem relatou Froissart.<sup>233</sup> Operava-se, portanto, naquele momento, uma divisão profunda da Cristandade como um todo, uma divisão que também chegava até as pequenas dioceses. Ao mobilizar figuras seculares e eclesiásticas, pensadores políticos e teólogos, na discussão em que concorriam posicionamentos variados tendo em vista sua solução, a divisão da Igreja, neste século XIV, não deixava, portanto, de repercutir de certo modo sobre o cotidiano dos fiéis simples, que não participavam daquela contenda político-religiosa. A vida ordinária das pessoas comuns, para além do universo político, eclesiástico e universitário, era de alguma forma afetada pelas divisões políticas mais amplas, quando, por exemplo, numerosas dioceses ou prelazias passavam a sujeitar-se à autoridade de ambos os papas rivais ao mesmo tempo, com dois bispos antagonistas nomeados para um único cargo<sup>234</sup> – como também ocorria no âmbito monástico, em que dois abades concorrentes eram designados para dirigir um mesmo monastério.<sup>235</sup> Assim permaneciam num teste de forças, para a confusão e desamparo dos fiéis, que não sabiam em quem deveriam acreditar e a quem obedecer.<sup>236</sup> Em meio às posições em defesa de um ou de outro papa, ou as posturas conciliaristas intermediárias – todas afirmadas pelas figuras envolvidas diretamente na resolução do Cisma, em que se incluíam Gerson, D'Ailly ou Clamanges –, vozes menores levantaram-se contra a divisão da Igreja: poetas, santos e profetas vindos de estados sociais inferiores, entre os quais, além de Ermínia, apareceria ainda, anos mais tarde, a jovem Joana D'Arc.

---

*Sweden*. Volume I. Translated by Denis Searby with introductions and notes by Bridget Morris. Oxford University Press, 2006, p. 47.

<sup>232</sup> Sobre o impacto do Cisma no cotidiano religioso regional, ver BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2006 e DAILEADER, Philip. "Local experiences of the great western schism". In: ROLLO-KOSTER; IZBICKI, op. cit., 2009.

<sup>233</sup> *OEUVRES de Froissart publiés avec les variantes de divers manuscrits par M. le Baron Kervin de Lettenhove*. T. 9. Osnabrückernag, Biblio Vernag, 1967, p. 145-146.

<sup>234</sup> O papa romano, Urbano VI, por exemplo, separou territórios de suas dioceses originais entregando-as ao governo de bispos urbanistas. DAILEADER In: ROLLO-KOSTER; IZBICKI, op. cit., 2009, p. 96.

<sup>235</sup> Um exemplo pontual ocorreu, por exemplo, nos monastérios beneditinos. A partir da adesão da coroa inglesa a Urbano VI, as casas beneditinas inglesas localizadas na Normandia foram submetidas pelo papa romano à administração inglesa, papel anteriormente desempenhado pelas casas francesas, gerando dissensões. *Ibid.*, p. 94.

<sup>236</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2006, p. 5-7.

Durante o Cisma, a fragilidade da confiança nas autoridades eclesiásticas, a descrença na palavra de um clero que se mostrava corrompido pelos interesses materiais e, muitas vezes, a ausência de condutores oficiais mais próximos, alimentavam o sentimento de desamparo espiritual entre os fiéis, que recorriam cada vez mais vigorosamente às figuras intercessoras dos santos, ou depositavam sua crença na palavra de mensageiros incomuns, e muitas vezes extravagantes, como os supostos novos santos ou profetas com suas visões e revelações, além de buscarem proteção espiritual pessoal por meio da crença nos anjos guardiões, nas imagens santas portáteis e amuletos.<sup>237</sup> De um lado, a insegurança espiritual acentuava os contornos de uma devoção acumuladora, contábil e obsessiva entre os laicos de 1340 a 1420, com a multiplicação reiterada de orações e missas, ou a busca exagerada por confissões frequentes;<sup>238</sup> fato que, embora amparado nas práticas recomendadas e sacramentais, gerava preocupação no próprio Gerson, que, em 1400-1401, elaborou o tratado *Doctrine contre conscience trop scrupuleuse*, alertando para os males da insegurança excessiva em relação ao estado da alma, pois, desta forma, o cristão deixava de acreditar na misericórdia divina.<sup>239</sup>

O vácuo da ação clerical provocado pela divisão da Igreja deixava aberto para os simples o caminho para modos mais imediatos e diretos de acesso a Deus, sem a intermediação clerical, tanto nos casos em que alcançavam pessoalmente um contato pelo êxtase, como quando buscavam estar mais próximos de Deus por meio da veneração dessas novas figuras consideradas santas e prodigiosas, capazes de tal contato privilegiado com o divino.<sup>240</sup> Com isso, o culto a pessoas consideradas “santas”, com seus milagres e visões, florescia entre os laicos mesmo que estas não fossem propriamente canonizadas; a despeito, portanto, da aprovação da Igreja.<sup>241</sup> A predileção pelos modos diretos e extraordinários de relação com Deus, com os modelos de santidade pautando-se cada vez mais na visão e na revelação do que apenas na prática penitencial,<sup>242</sup> parece relacionar-se ao sentimento de

---

<sup>237</sup> A respeito da proteção espiritual no final da Idade Média, ver: FAURE, Philippe, “Introduction”, *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, disponível em: <http://crm.revues.org/401>; VAUCHEZ, André, “Avant-propos”, *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, disponível em: <http://crm.revues.org/399>; BOZOKY, Edina, “Les moyens de la protection privée”, *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, disponível em: <http://crm.revues.org/397>; FAURE, Philippe, “Les anges gardiens (XIII e -XV e siècles)”, *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, disponível em: <http://crm.revues.org/380>.

<sup>238</sup> CHIFFOLEAU, op. cit., p. 129, 130.

<sup>239</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, v. 7, p. 140.

<sup>240</sup> Ver VAUCHEZ, 1987, p. 257.

<sup>241</sup> COAKLEY, op. cit., p. 8.

<sup>242</sup> André Vauchez assinala que a santidade dos séculos XIV e XV baseava-se mais na revelação e na experiência mística, em detrimento da penitência e das boas obras, o que designou como um “ceticismo sobre as virtudes da ação”; nesse sentido, os parâmetros de virtude pessoal enfatizariam mais esse aspecto espiritual e imediato da relação com Deus. (VAUCHEZ, 1987, p. 255). Entretanto, outros estudos, como o de Rosalyn Voaden ou Andy

perda, distanciamento e abandono do fiel em relação ao divino. Tal movimento contribuiu para caracterizar uma devoção exasperada e ávida em suplantar tal separação entre dois mundos <sup>243</sup>, e colocava como foco do período o problema das formas legítimas de acesso à divindade, em que se confrontavam as duas modalidades de acesso à verdade divina: a verdade revelada e a verdade pregada.<sup>244</sup>

Singularmente nos séculos XIV e XV, desponta um interesse novo pelos santos contemporâneos que, não obstante as tentativas da Igreja em restringir o seu surgimento, ganham maior prestígio entre os fiéis do que os mais antigos, já consagrados.<sup>245</sup> Em 1325, o registro escrito das visões e revelações da beguina condenada, Na Prou Boneta, em seu favor, já defendia a legitimidade desses santos do presente, equiparando-os aos antigos e assinalando que, se Cristo “salvou numerosas almas desde a criação do mundo até o presente [...], da mesma forma salvará até o fim do mundo”; do mesmo modo, “assim como muitos santos ergueram-se no tempo sobredito, haverá muitos e tão grandes santos até o fim dos tempos”.<sup>246</sup> Nota-se, com efeito, pelas palavras do copista, como a defesa dos poderes milagrosos dos santos do presente – como as visões, profecias e a capacidade de contato direto com Deus –, diante da já firmada autoridade dos santos do passado, foi uma questão relevante para os homens do período.

Gerson ainda se encontrava diante de tal problema em 1415, ano em que compareceria ao Concílio de Constança e durante o qual se dedicou ao exame de casos de novos santos, em especial de Brígida da Suécia. Rejeitar todas as novas visões e revelações – como chegou a defender Henry de Langenstein e Augustinus de Ancona (1243-1328) anteriormente –, implicaria em negar os testemunhos da tradição e das Escrituras, já que a existência de profetas e santos era um dos fundamentos da fé cristã.<sup>247</sup> Ao referir-se ao caso da santa sueca,

---

Love Anderson, ressaltam como particularidade do final da Idade Média a preocupação com as virtudes do visionário como fundamentais para estabelecer o caráter verdadeiro da visão e, portanto, de sua santidade, sem no entanto distinguir, como Vauchez, entre virtudes da ação e virtudes espirituais. (VOADEN, op. cit., p. 49-50).

<sup>243</sup> CHIFFOLEAU, op. cit., p. 143-144.

<sup>244</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 75. É significativo que, justamente neste período de crença acentuada nos meios diretos e milagrosos de acesso ao divino, tenha-se acendido a discussão sobre a eficácia dos sacramentos ministrados por clérigos pecadores – ao lado do desprezo dos sacramentos já externado pelos grupos heréticos do Espírito Livre ou por Margarida Porete –, o que obrigou autoridades como Gerson, diante dessa ameaçadora descrença de certos grupos de fiéis em relação ao papel dos pastores, a afirmar a obrigatoriedade dos sacramentos independentemente da conduta daqueles que os administravam ou da fidelidade destes a qualquer um dos papas concorrentes, romano, avinhonês ou pisano.

<sup>245</sup> COAKLEY, op. cit., p. 8.

<sup>246</sup> *The Confession of Na Prou Boneta, Heretic and Heresiach, Carcassone, France, 6 August 1325*.

In: PETROFF, op. cit., p. 288.

<sup>247</sup> ANDERSON, op. cit., 2011, p. 3.

cuja canonização, pela segunda vez, seria uma das questões do referido Concílio, Gerson mostrou-se diante de um impasse, posicionando-se com precaução:

De especial interesse é o caso de Brígida, que afirma ter desfrutado de visões não apenas de anjos, mas também de Jesus Cristo, Maria, Inês e outros santos, que falaram com ela com a familiaridade de amigos, ou como o noivo à noiva. **De fato, há perigo aqui, tanto em aprovar ou em desaprovar tais escritos, pois, o que poderia ser mais vergonhoso ou absurdo para este Sagrado Concílio do que declarar que visões falsas, imaginárias ou insensatas são verdadeiras e genuínas revelações?**<sup>248</sup>

Consciente de que a pronta rejeição desses casos, assim como sua aprovação leviana e precipitada trariam o risco de erro, Gerson recomendava a prudência às autoridades examinadoras, ao contrário de opiniões como a de Vicente Ferrer, que as recusavam de imediato.<sup>249</sup> Além disso, sua cautela tinha como preocupação não prejudicar a fé dos simples, um de seus maiores cuidados, pois “denunciar essas revelações, declaradas autênticas em muitos lugares após numerosos exames, resultaria num prejuízo espiritual, talvez grande, para a religião cristã e a devoção dos fiéis”.<sup>250</sup> Anteriormente, em 1402, preocupado em não corromper a credulidade dos fiéis, o chancelar já havia tocado no mesmo ponto, ao dizer que se “escandalizariam as pessoas ordinárias se lhes dissessem que tais revelações e profecias podem ser falsidades e que não passam de fantasias e ilusões”<sup>251</sup>; com isso, os fiéis deixariam de acreditar na verdade comunicada por meio dos “milagres e revelações”, se percebessem que tais instrumentos estariam sendo usados para conduzi-los à falsidade.<sup>252</sup> Gerson observa como algumas pessoas eram muito propensas à crença, enquanto outras, muito severas e difíceis de serem movidas. Assim, amparando-se na virtude da prudência e na temperança, apontava a necessidade de trilhar “o caminho do meio”, ao tratar esses casos, isto é, nem

---

<sup>248</sup> “*Of special interest is the case of Bridget (of Sweden), who claims to have enjoyed visions not only of angels, but also of Jesus Christ, Mary, Agnes, and other saints, who talk to her with familiarity of friends, or as a bridegroom to his bride. Truly there is danger here, either in approving or in disapproving of such writings. For what would be more disgraceful or incongruous for this Sacred Council than to declare that false, imaginary, or foolish visions are true and genuine revelations?*” GERSON, *De probatione spirituum*, p. 28 (Boland). Grifo nosso.

<sup>249</sup> DAILEADER, op. cit., 2016, p. 25.

<sup>250</sup> “[...] *to denounce those revelations which are declared authentic in many places and by different peoples, after various and numerous examinations, would pose a threat, perhaps great, of spiritual harm to the Christian religion and the devotion of the faithful*”. GERSON, *De probatione*, p. 28.

<sup>251</sup> “*We will scandalize, moreover, ordinary people if we say that our revelations and prophecies can be falsehoods and that they are but fantasies and illusions. We have to find a middle way*”. GERSON, *Early works*, p. 337.

<sup>252</sup> GERSON, *Early works*, p. 335.

rejeitá-los prontamente, nem aprová-los apressadamente, mas primeiro examiná-los com profundidade,<sup>253</sup> para não incidir no erro de aprovar o falso e refutar o verdadeiro.

Quais foram os critérios que o teólogo de Paris encontrou para julgar as revelações, e em que medida seus julgamentos dialogavam com as práticas observadas no período, é o que veremos adiante, o que nos dará pistas sobre o lugar da contemplação nos comportamentos que aconselhava aos simples, bem como sua utilidade no combate às condutas que avaliava como viciosas.

### *Indícios da revelação verdadeira*

Segundo Gerson, a apuração para distinguir a revelação verdadeira da falsa consistia em determinar sua fonte, ou seja, quando esta era fruto de uma inspiração angélica e quando era obra da ilusão diabólica. Tarefa nem sempre simples, pois, de acordo com a máxima do Apóstolo, o anjo de Satã às vezes se transforma em um anjo de luz (2 Cor 11:14-15).<sup>254</sup> A determinação da falsidade de uma revelação ou visão levava em conta, por conseguinte, tanto o fato de estas poderem ter sido forjadas, inventadas ou imaginadas, quanto, por outro lado, sua origem, se inspiradas por Deus ou pelo diabo. No caso de inspiração diabólica, não se questionava se a pessoa realmente teve a visão ou se mentiu sobre isso, mas apenas se dizia que a revelação era falsa, pois, sob aparência divina, o diabo é que se comunicava e, portanto, sua mensagem não deveria ser considerada. O chanceler ressalta assim que, “de acordo com o testemunho do Apóstolo João, não se deve acreditar em todo espírito, mas deve-se testar em que medida eles vêm de Deus (1 João 4:1)”.<sup>255</sup> Como, entretanto, se poderia saber em que medida os espíritos vinham de Deus, de modo que não houvesse engano? Foi essa a interrogação que ele lançou no tratado inteiramente voltado para a questão, *De Distinctione Verarum Visionem a Falsis*, de 1402.<sup>256</sup> Isto posto, o debate sobre o verdadeiro e o falso não se amparava tanto na oposição entre a crença e a ausência desta, mas no combate entre as

<sup>253</sup> Citando Ovídio: “*Certainly to try to discover some middle course between these two extremes is well worth while, and I do not think that such a course has been sufficiently investigated*”. GERSON, *De probationem*, p. 29.

<sup>254</sup> GERSON, *Early Works*, p. 335; VOADEN, op. cit., p. 18.

<sup>255</sup> “*According to the witness of the Apostle John, we are not to believe every spirit, but we are to test whether spirits are from God (1 Jn 4:1)*”. GERSON, *Early works*, p. 337.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 336.

verdadeiras e as falsas crenças, que, por sua vez, se situavam no plano das superstições ou das ilusões (*fantasticus*).<sup>257</sup>

O exame das revelações é apresentado por Gerson no referido tratado por meio da metáfora do mercador, que determina a autenticidade das moedas. Segundo ele, os examinadores devem conduzir-se como verdadeiros “negociantes ou mercadores”, ou seja, “com habilidade e zelo”, devem examinar “as preciosas e pouco familiares moedas da revelação divina, para descobrir em que medida os demônios, que se esforçam para corromper e imitar toda moeda divina e boa, contrabandeiam uma moeda falsa e inferior ao invés da verdadeira e legítima”.<sup>258</sup> O teólogo de Paris não estava desprovido de bases para esse exame e reconhecimento, uma vez que a ideia de distinguir a natureza de uma revelação não era nova pois, partindo dos apóstolos e padres do deserto, tal habilidade já havia sido definida como o “discernimento” ou o “teste” dos espíritos, *discretio spirituum*.<sup>259</sup> Enquanto nos escritos patrísticos e monásticos, o *discretio spirituum* era usado mais como um dom pessoal em que o monge ou eremita, em suma, a pessoa voltada para a vida espiritual e contemplativa discernia as próprias visões; a partir do século XIV, a tópica do discernimento dos espíritos nos tratados eclesiásticos vem responder a um mal-estar mais público do que ligado às experiências individuais,<sup>260</sup> com o argumento de que tal exame deveria ser executado não mais pela própria pessoa que tinha essas experiências, mas por avaliadores tecnicamente especializados, isto é, os clérigos e teólogos.<sup>261</sup>

Nos séculos XIV e XV, especificamente, ocorre o florescimento de tratados teológicos dedicados ao problema da determinação da natureza de uma visão ou revelação, o que coincidia exatamente com o momento de explosão dos relatos dessas experiências entre os laicos, em geral, e as mulheres, em particular, bem como da ansiedade e desconfiança em torno desses eventos. Mais especificamente, é a partir do final do século XIV que se inicia uma codificação sistemática do saber sobre o discernimento dos espíritos, com o estabelecimento de critérios mais precisos de julgamento das visões, milagres ou revelações – parâmetros partilhados não apenas pelos clérigos versados no tema, mas também pelos

<sup>257</sup> SCHMITT, op. cit., 2014, p. 80.

<sup>258</sup> “*the precious and unfamiliar coun of divine revelation, in order to find out whether demons, who strive to corrupt and counterfeit any divine and good coin, smuggle in a false and base coins instead of the true and legitimate one*”. GERSON, *Early works*, p. 337.

<sup>259</sup> Com destaque para os textos de Orígenes de Alexandria (185-253), calcados no exemplo de santo Antônio. ANDERSON, op. cit., 2011, p. 22-28.

<sup>260</sup> ELLIOTT, Dyan. “Seeing Double: John Gerson, the discernment of Spirits, and Joan of Arc”. *American Historical Review*, fev/2002, p. 27.

<sup>261</sup> ANDERSON, Wendy Love. *The discernment of spirits: assessing visions and visionaries in the Late Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 158; VOADEN, op. cit., p. 48.

próprios responsáveis por veicular uma revelação, isto é, seus redatores.<sup>262</sup> Gerson terá um papel fundamental nessas novas elaborações sobre a capacidade e o emprego do *discretio spirituum* nos anos finais do século, após as iniciativas já inauguradas na universidade por seus professores Henry de Langenstein e Pedro D'Ailly, e onde a questão de fundo dizia respeito ao balanço entre a natureza carismática, infundida, da habilidade do *discretio* – derivada dos textos patrísticos – e o conhecimento teológico, em outras palavras, entre a graça interior e o ofício eclesiástico.<sup>263</sup> Sobre este ponto, o chanceler afirmava, logo no início de seu tratado, que “aquele que investiga a moeda espiritual deve ser um teólogo instruído pela educação e pela experiência”.<sup>264</sup> O panorama de desordem causado pelo Cisma havia franqueado o caminho para que os teólogos da universidade buscassem cada vez mais submeter a prática do discernimento à sua própria competência, em resposta à indesejada confiança depositada nos profetas em detrimento das reais autoridades, isto é, os doutores em teologia – o que corroborava o esforço de teólogos, como Gerson, que desejavam posicionar a Universidade como principal reduto de autoridade e maior encarregada de conduzir a Cristandade naqueles tempos de divisão.<sup>265</sup>

Gerson cristalizou sua releitura do saber sobre o discernimento dos espíritos em três momentos particulares, com a elaboração de três tratados principais: primeiro, em 1401-1402, com o *De Distinctione Verarum Visionem a Falsis*; em seguida, o *De Probatione Spirituum*, de 1415, feito para o Concílio de Constança, onde se discutiria a canonização de Brígida da Suécia, e, mais tarde, o *De Examinatione Doctrinarum*, de 1423. Além desses textos maiores, Gerson já havia tratado mais brevemente das visões e revelações anteriormente, em 1392, no texto embrionário *Collation Factum Est*; em seguida, no escrito *Judicium de Vie de Sainte Ermine*, de 1401-1402, sobre Ermínia de Reims; e, por fim, em 1429, ano de sua morte, no *Super Facto Puella*, em defesa de Joana D'Arc. Antes do chanceler de Paris embrenhar-se em tal tarefa, seus mestres Langenstein e D'Ailly, também valendo-se da máxima bíblica “*Audiendi falsis profetis*” (“Cuidado com os falsos profetas!”), em que assinalavam a postura básica de suspeita, apresentaram suas sínteses do tema: o primeiro, com o tratado *De Discretionem Spirituum*, o segundo, com o *De Falsis Prophetis I*, *De Falsis Prophetis I* e *De*

<sup>262</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2015, p. 127.

<sup>263</sup> Gerson não minimizou como seus professores o caráter infundido da graça do discernimento, admitindo sua fundação tanto na experiência quanto no conhecimento teológico. ANDERSON, op. cit., p. 224; VOADEN, op. cit., p. 48.

<sup>264</sup> “*the one who investigates the spiritual coin ought to be a theologian who is trained by education and experience*”. GERSON, *De distinctione*, p. 337.

<sup>265</sup> ANDERSON, op. cit., p. 160, 178.

*Arte Cognoscendi Falsos Profetas*, nos quais buscavam estabelecer um método preciso de discernimento, já que isso as Escrituras não lhes davam.

A síntese de Gerson sobre o teste dos espíritos nos interessa especialmente porque se ancorava nas observações e descrições sobre as práticas devocionais do período, com destaque para os laicos. A partir da análise da maneira como ele aplicava o saber sobre o discernimento em seu tratamento da devoção e das experiências espirituais dos laicos – especificamente no que se refere aos contatos místicos, revelações e visões –, é possível apontar os parâmetros de comportamento que ele considerava aceitáveis e louváveis, assim como aqueles que julgava reprováveis, e que, portanto, justificavam a necessidade de inserir a contemplação no rol dos ensinamentos religiosos para os fiéis simples. Em outros termos, perscrutar o esforço de Gerson em distinguir entre as falsas e as verdadeiras, ou melhor, entre as virtuosas e viciosas formas de contato místico com Deus, permitir-nos-á entender melhor o papel pedagógico do tema e da prática da contemplação naquele contexto, diante do diagnóstico do chanceler a respeito da devoção laica.

No *De distinctione*,<sup>266</sup> continuando a referência à metáfora da moeda, o teólogo assinala que “a moeda da revelação espiritual”, assim como o ouro, deve ser examinada em cinco aspectos, a saber, peso, flexibilidade ou maleabilidade, durabilidade, conformidade e cor, os quais se relacionam a cinco virtudes, “cuja evidência será usada para legitimar a moeda espiritual”: primeiro, a humildade provê peso; em seguida, a discrição confere maleabilidade; a paciência, durabilidade; a verdade, conformidade; e a caridade, cor.<sup>267</sup> As virtudes e vícios aparecem como os principais parâmetros da veracidade de uma revelação. Assim, passa-se ao teste da revelação, a partir da apuração de cada virtude. Entretanto, na medida em que expõe as virtudes necessárias à revelação verdadeira, Gerson confere um espaço significativo à descrição dos respectivos vícios antagônicos, quando a virtude é ausente. Assim, ao falar da principal virtude que autentica uma revelação, a humildade, Gerson apresenta, primeiro, os sinais do seu oposto mais exato, o orgulho:

[...] a respeito do primeiro sinal, se [vós] conheceis alguém que, por causa da curiosidade arrogante e do vão louvor e presunção de santidade, anseia ter revelações incomuns, considera-se merecedor delas e delicia-se ao vangloriar-se de contar tais coisas, então saiba que esta pessoa merece ser enganada. Não dai atenção se ela afirma com vanglória ter tido uma ou outra revelação, pois, neste caso, o peso da humildade está faltando. Conhecemos,

<sup>266</sup> O texto é primeiramente enviado ao irmão Nicolau.

<sup>267</sup> “from which the evidence is taken for legitimate spiritual coin”. GERSON, *Early works*, p. 338.



aliás, muitas histórias sobre os santos Padres, relativas à sua cuidadosa atenção à humildade.<sup>268</sup>

O aprofundamento das considerações de Gerson sobre o orgulho funda-se na descrição de comportamentos específicos, dialogando com práticas precisas recorrentes no período e contrapondo, assim, as posturas viciosas e as virtuosas. O primeiro aspecto desse vício, considerado origem de todos os males,<sup>269</sup> segundo a exposição do teólogo, tem sua raiz na confiança presunçosa da pessoa em si mesma, em julgar-se digna de receber uma inspiração ou visita divina. Contra tal engano, Gerson aconselha que o cristão que tiver uma “visão estranha” ou “revelações extraordinárias” deve, assim como os padres, antes de tudo, rejeitá-las com “humilde modéstia”, julgar-se indigno de ver Cristo nesta vida e preferir encontrá-lo apenas na eternidade, como São Martim, que se considerou desmerecedor de uma revelação. Com isso, a humildade servirá tanto para desencorajar as investidas diabólicas – uma vez que o diabo as abortaria ao perceber a firmeza da virtude –, como para estimular a verdadeira visão, isto é, a divina, ao provar a conduta exemplar do cristão que a receberá: “Se tais coisas forem maquinações do diabo ou tentações, então irão desaparecer em face da humildade. Mas, se Deus quiser que sejamos testados ao suportá-las, elas não irão nos causar mal”, e, então, “essa humildade que gentilmente rejeita o que aconteceu irá preparar-nos melhor para recebê-la”.<sup>270</sup> Desta forma, a postura aconselhada por Gerson contrastava profundamente com as atitudes das figuras santas de Brígida, Catarina, Na Prous, entre tantos outros, que ressaltavam, em primeiro lugar, como provas da autenticidade de suas falas, a certeza em relação à veracidade de suas visões, bem como o próprio caráter de eleitos por Deus.

O aspecto central dos comportamentos ligados ao orgulho, aos quais Gerson desferia suas críticas, dizia respeito à externalização das visões e revelações, ou seja, ao ato de comunicá-las publicamente, seja por palavras ou gestos, o que incidia diretamente sobre o problema da explosão de novos relatos proféticos e visionários sobre o qual ele alertava. O discernimento dos espíritos deveria observar se a pessoa examinada conduzia-se com prudência, e o propósito que a motivava a divulgar seu segredo também deveria ser

---

<sup>268</sup> “Thus, insofar as the first sign is concerned, if you know anyone who because of arrogant curiosity and vain praise and presumption of sanctity is eager to have unusual revelations, if he thinks himself to be worthy of them and delights in boastful telling of such matters, then know that he deserves to be fooled. Do not pay attention if he affirms in boast that he has had some revelation or another. In his case the weight of humility is lacking. We have, moreover, many stories about the holy Fathers, concerning their careful attention to humility”. *Ibid.*, p. 338.

<sup>269</sup> CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Paris: Flammarion/Aubier, 2003, p. 19 *passim*.

<sup>270</sup> “If such things are machinations of the devil or temptations, then they will disappear in the face of such humility. But if God wants us to be tested in bearing them, they will not harm us”; “this humility that gently rejects what has happened will better prepare us for receiving it”. GERSON, *Early*, p. 339.

escrutinado, assim como a conformidade à moral e às Escrituras – associada à virtude da Verdade. Segundo os Padres, incluindo João Crisóstomo, a divulgação pública de uma visão ou de “nossas próprias graças secretas” era aceitável somente na medida em que visasse prover conselho e ajuda a outrem. O próprio apóstolo Paulo havia divulgado suas experiências deste modo, mas Gerson adverte que a ação do discípulo não deve ser confundida com “a exibição vazia de glória a partir de tais revelações, sem oferecer nenhum bem para si e para os outros”,<sup>271</sup> numa referência enviesada aos cada vez mais numerosos profetas e supostos santos do seu próprio tempo. Com a instituição da confissão auricular pelo Concílio de Latrão de 1215, e sua subsequente consolidação em modo privado no século IX, a exposição dos próprios pecados consistia numa maneira obrigatória de o cristão humilhar-se perante Deus; assim, as faltas eram dignas de serem comunicadas, enquanto falar das próprias virtudes era dar mostras irrefutáveis de orgulho.<sup>272</sup> No *De distinctione*, sobre este mesmo ponto, Gerson lembra que São Bernardo insistia para que os cristãos escondessem suas virtudes, ao invés dos vícios, mas, no entanto, este mesmo santo escreveu e falou de modo aberto sobre suas próprias graças obtidas na contemplação. Neste caso, não haveria como reprovar tal comportamento, explica o chanceler, porque a vaidade não o movia, mas a caridade. Desta forma, a intenção escondida por detrás do ato de externar uma experiência espiritual tornava-se o alvo do exame da revelação, num período em que a prática confessional e o exame dos pecados conferiam especial atenção às motivações interiores da ação, para além de sua concretização exterior.<sup>273</sup> Gerson concluiu no mesmo tratado que:

[...] tornar conhecida uma revelação não é arrogante ou orgulhoso em si mesmo. A falta está em fazê-lo de forma vazia, com vaidade, e com nenhum benefício em termos de edificação ou orientação para os outros. É vergonhoso permitir a uma mente inchada soltar ao vento a vanglória com a qual está cheio. É errado estimular os ouvidos lascivos dos espectadores com anedotas curiosas de tais vaidades.<sup>274</sup>

Gerson considerava a divulgação e a circulação desregrada desses relatos de experiências incomuns obras da curiosidade vã pelas coisas extraordinárias e sem propósito, coisas vazias, ridículas e sem nenhuma verdade, nem sentido, como os rumores de que a terra passaria a mover-se em linha reta, ou de que os anjos poderiam ser destruídos e em seguida

<sup>271</sup> Ibid., p. 340.

<sup>272</sup> Ver MOOS, Peter Von. “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (II)”. In: *Médiévales*, N°30, 1996. pp. 117-137.

<sup>273</sup> Mais precisamente desde o século XII. VON MOOS, op. cit., 1996, p. 123.

<sup>274</sup> “Thus to make known a revelation in itself is not arrogant or prideful. The fault lies in doing so in an empty way, with vanity, and with no benefit in terms of edification or guidance for others. It is shameful to allow a puffed-up mind to let go of the wind of boasting with which it is full. It is wrong to titillate the prurient ears of bystanders with such curious tales of such vanities”. GERSON, *Early*, p. 341.

recriados; ou de que, se um prelado não carregasse nu uma cruz em seus ombros, a Igreja pereceria; ou, ainda, “as histórias supérfluas de aparições fantásticas e o imenso tempo desperdiçado com elas”. Portanto, se um milagre não apresentar nenhum propósito devoto, deve ser posto sob suspeita ou rejeitado, como aqueles em que “Cristo flutua no ar”.<sup>275</sup> A curiosidade, é apresentada por Gerson como o grande mal que corrompe a religião, levando à superstição<sup>276</sup> – esta se origina da curiosidade, afirmava no tratado de 1415 sobre o discernimento dos espíritos, *De probatione spirituum*. Esse vício, também ligado ao orgulho, desviava as pessoas para o conhecimento do futuro ou das “coisas escondidas”, a ver ou realizar milagres.<sup>277</sup> A curiosidade impulsionava, portanto, os pecados da língua ou da fala, ligados à exteriorização viciosa, à multiplicação de enunciados supérfluos, isto é, desprovidos de utilidade moral e religiosa. A tópica gregoriana da fala intemperada que dissiparia o homem de sua interioridade, lugar do conhecimento de si e de Deus, apoiava a concepção do caráter negativo da exterioridade, uma forma de dispersão.<sup>278</sup>

Além disso, o problema da curiosidade apresentava-se ainda mais preocupante em se tratando das mulheres,<sup>279</sup> que mereciam uma supervisão mais atenta, uma vez que, para Gerson, eram naturalmente conduzidas “por uma curiosidade doentia que as leva a olhar e a falar (para não mencionar tocar)” sem regra.<sup>280</sup> No *De probatione*, o chanceler ressaltava que essas mulheres, que “comicham de curiosidade”, eram como descreveu o Apóstolo, tolas, “carregadas de pecado e conduzidas por vários desejos, sempre aprendendo mas nunca

<sup>275</sup> “*Superfluous tales of fantastic apparitions and the time wasted on them*”; “*if a miracle lacks any devout purpose or meaning, for that reason it is to be suspected or rejected, as it would be if Christ had flown though the air*”. GERSON, *Early works*, p. 355.

<sup>276</sup> Segundo Jean Claude Schmitt, a definição de *superstitio* é romana e significa uma forma pervertida de religião, “muitas vezes manchada pelo exagero, segundo um outro sentido do prefixo super: o que é supérfluo”. SCHMITT, Jean-Claude. *História das superstições*. Portugal, Publicações Europa-América, 1997, p. 16. Kieckhefer, no mesmo sentido, aponta que superstição significou, na baixa Idade Média, uma má utilização da religião: “a utilização de coisas sagradas para obter poderes além dos que possuíam em realidade, o uso desse poder em práticas não autorizadas, e a utilização de práticas autorizadas com uma intenção inadequada”. Assim, se um moralista julgasse a prática de uma pessoa pecaminosa, era mais provável que a acusasse de superstição do que de realizar atividades mágicas, a superstição podia indentificar-se com a magia, mas, em princípio, não eram a mesma coisa. KIECKHEFER, Richard. *La magia en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992, p. 197.

<sup>277</sup> GERSON, *De probatione*, p. 34.

<sup>278</sup> Ver CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Paris: Cerf, 2007, p. 292.

<sup>279</sup> Dyan Elliott destaca a identificação das mulheres com mais inclinadas ao erro no que se refere às visões como um traço particular dos tratados de Gerson sobre o discernimento, uma vez que seus mestres antecessores, Langenstein e D’Ailly, falaram de modo menos preciso sobre os grupos dignos de reprovação, referindo-se apenas aos “falsos profetas”. ELLIOTT, Dyan. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton: Princeton University, 2004, p. 267. Já Andy Love Anderson avalia as diferentes fases do estudo de Gerson sobre o discernimento, em que o mais tardio de seus tratados, O *De probatione*, é o que mais explicita a suspeita sobre as mulheres.

<sup>280</sup> “*a woman has something else: na unhealthy curiosity which leads to gazing about and talking (not to mention touching)*” GERSON, *De probatione*, p. 32. Sobre as mulheres e a fala imoderada, ver CASAGRANDE; VECCHIO, op. cit., 2007, p. 300.

alcançando o conhecimento da verdade”.<sup>281</sup> O chanceler identificava entre os fiéis, especialmente entre as mulheres, uma curiosidade pelas coisas visíveis, um interesse geral pelo que é extraordinário e fantástico,<sup>282</sup> que atraía os sentidos e despertava o maravilhamento, bem como pela novidade, em detrimento dos ensinamentos religiosos já estabelecidos, o que acabava, por seu turno, incentivando a externarização desmedida e orgulhosa, por meio da fala e dos gestos. Segundo ele, “um grande número de cristãos, tendo negligenciado o estudo das Escrituras, daria suas atenções a tais visões com seus olhos e ouvidos coçando de curiosidade, sendo tais visões mais interessantes, por terem acabado de acontecer [...]”.<sup>283</sup> De todo modo, Gerson associava a falta de condução dos laicos nos princípios da fé, ou seja, “a ignorância das verdades necessárias à salvação”, como o principal motivo de tanta atenção a tais narrativas.

Ao contrário do que os tratados teológicos afirmavam sobre a teologia mística, que era inefável, impossível de exprimir com base nos sentidos corporais, as mulheres que alegavam ter recebido visões naquele período não hesitaram em descrever suas experiências de forma singularmente visual, corpórea e sensorial; experiências, como disse o próprio Gerson, de ouvir e tocar com os sentidos do corpo e da alma.<sup>284</sup> A penitente franciscana Ângela de Foligno (1248-1309), no início do século XIV, havia relatado o momento em que, numa visão, bebeu o sangue divino diretamente das chagas de Cristo, revelando uma relação íntima e corporal entre a visionária e Deus, marcada pela sensualidade e pelas minuciosas descrições visuais.<sup>285</sup> Já Margarida d’Oingt (-1310), ao meditar sobre a Paixão, foi invadida por uma sensação de arrebatamento, em que vê Cristo e suas chagas, que emanam luz e por meio das quais pôde ver a alma, os santos e anjos, com uma beleza tamanha que a inflamaram de amor.<sup>286</sup> Na Prous Boneta, por sua vez, adorava o crucifixo durante a celebração da missa na igreja, quando foi transportada em espírito para o primeiro céu, onde ela viu Cristo, que lhe mostrava o coração, “perfurado como as pequenas aberturas de uma lanterna”, de onde saiam

<sup>281</sup> “[...] *itching with curiosity, are the kind of whom the apostle describes: silly women who are sin-ladden and led away by various lusts, ever learning yet never attaining knowledge of the truth*”. (2 Tim. 3:7), GERSON, *De probatione*, p. 34.

<sup>282</sup> Ver ERICKSON, Carolly. “The visionary imagination”. In: *The medieval vision: essays in history and perception*. New York: Oxford University, 1976, p. 29-47.

<sup>283</sup> “*a great number of Christians, having disregarded the study of Holy Scripture, would give their attention to such visions with their eyes and ears itching with curiosity (such visions being more interesting because they have just happened)*” GERSON, *De probatione*, p. 32.

<sup>284</sup> A natureza corporal da expressão das visões foi especificamente explorada nos estudos: BYNUM, Caroline Walter. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California, 1987 e DAILEY, Patricia. *Promised bodies. Time, language and corporeality in medieval women’s mystical texts*. New York: Columbia University, 2013.

<sup>285</sup> FOLIGNO, A. “Memorial”, 1, apud DICKENS, A. J. *The female mystic: great women thinkers of the Middle Ages*. London/New York: I. B. Tauris, 2009, p. 113.

<sup>286</sup> *The Mirror of St. Marguerite d’Oingt* in PETROFF, op. cit., p. 292-293.

raios de luz “mais brilhantes do que o sol” e iluminavam tudo ao seu entorno; ali, “ela viu, clara e abertamente, a divindade de Deus, que, em espírito, deu a ela o seu coração”.<sup>287</sup>

A desconfiança clerical em relação às visões devia-se ainda ao fato de estas, embora aceitas como vias possíveis de comunicação com o sagrado, serem consideradas formas inferiores de experiência espiritual, pois, por se basearem em semelhanças corporais, estariam mais sujeitas ao engano e à ilusão, podendo tanto ser verdadeiras como falsas.<sup>288</sup> A hierarquia dos modos de visão de Agostinho embasava essa concepção de que a proximidade ou dependência em relação à matéria indicava inferioridade e maior distância em relação à verdade divina. Em Agostinho, a visão material, obtida a partir dos sentidos corporais ligava-se diretamente ao objeto concreto; enquanto a visão espiritual concebia os objetos na ausência deles, no espírito, por meio das imagens gravadas na memória e da imaginação; mas a visão mais elevada dessa hierarquia consistia na visão intelectual ou racional, que, não mais dependente das imagens, era a visão contemplativa por excelência.<sup>289</sup> Com tal argumento, nos séculos XIV e XV, diante da nova torrente de revelações baseadas em descrições corporais e sensoriais, alguns letrados desqualificaram as visões espirituais perante as formas de contemplação da verdade que julgavam superiores, isto é, mais intelectuais e não possíveis de serem descritas por meio de semelhanças corpóreas. Entre os clérigos letrados mais conhecidos sobre essa questão, o monge agostiniano inglês, Walter Hilton (1340-1396), sintetizou essa ideia em sua classificação das formas de contemplação,<sup>290</sup> por volta do mesmo período em que Gerson produzia seus textos sobre a contemplação e o discernimento dos espíritos. Em seu *The Scale of Perfection*, afirmou que “visões, ou revelações, ou qualquer outra forma de espírito, em aparência corporal, ou em imaginação”, ou qualquer outra sensação corpórea, apresentada como espiritual, “seja pelo soar aos ouvidos, ou o saborear pela boca, ou o olfato, ou o calor sensível”, ainda que respeitassem as virtudes ou acompanhassem “a verdadeira Contemplação”, por poderem ser tanto boas como más, tais experiências espirituais “não são as melhores”.<sup>291</sup> Assim, a contemplação verdadeira, não

<sup>287</sup> “[...] and showed her his heart, perforated almost like the little openings in a small lantern. From this heart there went out solar rays, rays brighter than the sun [...] All at once she saw, clearly and openly, the divinity of God, who in spirit gave her his heart”. *The confession of Na Prou Boneta*, Ibid. p. 284.

<sup>288</sup> VOADEN, op. cit., p. 16.

<sup>289</sup> OEUVRES COMPLÈTES de Saint Augustin. T. 4. Bar le Duc, L. Guérin, 1866, p. 303-306; VOADEN, op. cit., 1999, p. 16; NEWMAN, op. cit., 80, 2005, p. 6-14.

<sup>290</sup> Em três tipos: o primeiro tipo funda-se no conhecimento, o segundo nos afetos e pode ser alcançada pelas pessoas simples, e o terceiro, o mais elevado, conjuga conhecimento e afeto.

<sup>291</sup> “that visions, or revelations, or any manner of spirit in bodily appearing, or in imagining, sleeping or waking, or also any other feeling in the bodily sense, made as it were spiritually, either by sounding in the ear, or savouring in the mouth, or smelling at the nose, or else any sensible heat [...] be they not very

passível de erro, era a que não recorria às imagens e à materialidade, elementos potencialmente enganadores.

Por outro lado, nesses casos suspeitos, não apenas as visões e revelações se ancoravam nas descrições corporais, mas a própria experiência visionária como um todo com frequência se concretizava corporal e exteriormente; ponto, contudo, problemático, já que, pelo que considerava Gerson, a externalização poderia sugerir o pecado do orgulho e descartar, de uma vez por todas, qualquer traço de veracidade. Mas o problema não estava tanto na exterioridade em si mesma, mas nos excessos penitenciais que a amparavam. O novo foco devocional na Paixão e na penitência, próprio dos séculos XIV e XV, contribuiu para uma ênfase extremada no corpo como instrumento central da salvação e da relação com Cristo, com as expressões de devoção cada vez mais cravadas no aspecto emocional, físico e exterior, principalmente entre as mulheres.<sup>292</sup> Ermínia de Reims trazia em seu corpo as marcas deixadas pela violência dos demônios que a atacavam diariamente, além disso, infligia a si própria mortificações, como o cinto incrustado em sua carne, não obstante as advertências de seu confessor para que abandonasse a prática. Ermínia também manifestava um desejo pelos jejuns excessivos, desencorajados pelo confessor Jean le Graveur, que prudentemente lhe apregoava a moderação, resguardando-a da reprovação das autoridades, tendo em vista uma futura canonização.<sup>293</sup> Além disso, o caráter corporal e sensorial das descrições da experiência mística com frequência sugeria, perigosamente, uma relação íntima com Cristo, marcada por traços de carnalidade e erotismo. Exemplo a ser lembrado é o da citada Ângela de Foligno, que foi tomada de êxtase quando Cristo, numa visão do encontro nupcial, a convida a beber o sangue de suas chagas: ao colocar a boca na ferida, confessa ela, parecia que via e bebia “o sangue, que foi fluindo. [...] E assim comecei a experimentar uma grande alegria [...]”<sup>294</sup>. Em relatos como esse, o prazer manifesta-se como indício suspeito. Numa carta ao eremita Antônio, recluso de Mont-Valérien, em que apresentou uma regra de vida que visava evitar os perigos do eremitismo, Gerson aconselhou o seu destinatário a suspeitar de possíveis visões, e também das sensações de doçura espiritual, só aceitáveis se acompanhadas da humildade. E

---

*Contemplation. [...] Wherefore sith' they may be both good and evil, it appeareth they are not the best*".

HILTON, Walter. *The scale (or ladder) of perfection*. Westminster Art and Book, 1908, p. 12-13.

<sup>292</sup> ELLIOTT, Dyan. "Flesh and spirit: the female body". In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (ed.) *Medieval holy women in the Christian tradition, c. 1100-c.1500*. Turnhout: Brepols, 2010; COAKLEY, op. cit., 2006, p. 10-11; VAUCHEZ, André. "Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge: visionnaires, prophètes et mystiques". In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, T. 96, N°1. 1984, p.288-290.

<sup>293</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, op. cit., 2015, p. 160.

<sup>294</sup> "I saw and drank his blood flowing fleshly [...] and at this I began to feel great joy". FOLIGNO, A. "Memorial", 1, apud DICKENS, Andrea Janelle. *The female mystic: great women thinkers of the Middle Ages*. London/NewYork: I. B. Tauris, 2009, p. 113 ; PETROFF, op. cit., p. 257.

advertia ser “impossível que alguém que se satisfaz consigo mesmo em tais experiências possa agradar a Deus. Numa tal situação, afasta-se Deus, o noivo da alma, e desagua-se na fornicação com seus próprios prazeres”.<sup>295</sup>

Reforçando as correspondências entre a alma e o corpo, o interior e o exterior, a intensidade da fé dessas mulheres era exibida por meio dos sinais corporais e gestos exteriores, com ênfase no sofrimento, manifesto na forma do pesar e do lamento pelas ofensas dos homens a Cristo.<sup>296</sup> A partir desse sentimento, a devota se dispunha a reviver o martírio do salvador por via de lágrimas, estigmas, jejuns, vigílias, entre outras manifestações corporais; provas tangíveis da fé e da ação do sobrenatural sobre elas.<sup>297</sup> A partir da meditação sobre a vida de Cristo, Margarida d’Oingt, como descrito em seu *Miroir*, considerava não haver “nada mais digno e doce neste mundo do que sofrer as dores e tormentos do tempo por amor ao Criador”.<sup>298</sup> Catarina de Siena, por sua vez, recebeu as mensagens do próprio Cristo, para o qual o sofrimento era a maior prova de amor: “quanto mais a alma suporta, mais ela mostra que me ama”, e quanto mais conhecer Cristo, maior “dor e pesar intolerável sentirá pelas ofensas cometidas” contra ele neste mundo.<sup>299</sup> Fenômeno comum nos séculos XIV e XV, a forte identificação dos fiéis com o sofrimento do filho de Deus concretizava uma mudança de atitude em que o foco era transferido da encarnação e da ressurreição à predileção pela sua humanidade, paixão e morte, isto é, pelo sofrimento concreto de Cristo, em que se alcançava um grau mais profundo de entendimento pela experiência e pelo sentir.<sup>300</sup> Essa identificação com o sofrimento levava a comportamentos exacerbados e escandalosos, tais como os da inglesa Margarida Kempe: mulher simples e leiga que, para perplexidade de seus contemporâneos, chorava copiosamente na igreja e nas ruas diante de qualquer objeto ou ocorrência que lembrasse Cristo.<sup>301</sup> De forma semelhante, em sua estadia no convento provençal de Apt, em 1348, a condessa Delfina de Puimichel

---

<sup>295</sup> “It is impossible that a person who is pleased with himself in such experiences be completely pleasing to God. In such a situation you send God away as the soul’s groom, and a man commits fornication with his own pleasures”. GERSON, *Early works*, p. 233.

<sup>296</sup> ROSS, Ellen. “‘She wept and cry right loud for sorrow and for pain’: suffering, the spiritual journey, and women’s experience in late medieval mysticism”. In: WIETHAUS, Ulrike (ed.) *Maps of flesh and light: the religious experience of medieval women mystics*. Syracuse/ New York: Syracuse University, 1993, p. 54.

<sup>297</sup> SCHMITT, op. cit., 2014, p. 83.

<sup>298</sup> “[...] there was nothing in the world as worthy and sweet as suffering the pains and torments of his age for the love of her creator”. *Mirror of St. Marguerite d’Oingt*. In: PETROFF, op. cit., p. 291.

<sup>299</sup> “[...] for the more the soul endures, the more she shows that she loves me; loving me, she comes to know more of my truth, and the more she knows, the more pain and intolerable grief she feels at the offenses committed against me”. Catarina de Siena, “A treat of divine providence”. Trad. R. C. Petry. In: PETRY, Ray C. *Late medieval mysticism*. The Westminster Press, 1957, p. 277-278.

<sup>300</sup> ROSS, In: WIETHAUS, op. cit., 1993, p. 45-48.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 46.

também manifestou o dom das lágrimas,<sup>302</sup> que, de tão incessante, atraiu a preocupação de todos, que lhe imploravam para que cessasse o pranto, tendo em vista sua saúde; no entanto, ela preferiu ficar cega, pois acreditava que, com suas lágrimas, purificaria os olhos do coração.<sup>303</sup> O teólogo de Paris assinala, no entanto, que as demonstrações exteriores de sofrimento, pelos jejuns, vigílias prolongadas e outras mortificações, derivavam em grande medida da obstinação orgulhosa e não da paciência, capacidade de resistir às tribulações terrenas e terceira virtude que considerava necessária à revelação verdadeira. O orgulho cingia tais posturas, pois, por meio delas, a pessoa ousava equiparar-se aos santos, que experimentaram tais adversidades.<sup>304</sup>

Gerson ainda dialogava com as práticas devocionais do período ao reprovar o excesso e descontrole das paixões piedosas manifestas por determinados grupos de fiéis interessados no contato mais íntimo com Deus. Segundo ele, “quanto mais violenta for a paixão ou movimento [da alma], mais facilmente conduzirá à queda e mais difícil será seu controle”<sup>305</sup>, já que todo sentimento “apaixonado”, excessivo ou desmedido é a companhia mais perigosa para a virtude, e os comportamentos obstinados são sempre prejudiciais. A este vício das paixões imoderadas, ele opõe a virtude da caridade, último sinal distintivo da revelação verdadeira. Para o chanceler, o amor excessivo disfarçado de devoção foi o que conduziu os erros dos begardos e das beguinas. Além disso, essa devoção extremada e exuberante arriscava-se a confundir o amor divino, a caridade, com o amor carnal, pois, embora o amor se originasse no espírito, poderia consumir-se na carne, como no caso de certas mulheres, que, “mesmo não sendo ignorantes, foram afetadas por um amor pernicioso em relação a Deus ou outras pessoas religiosas, ao invés de serem movidas pela verdadeira, sagrada e sincera caridade”. Exemplo disso era o livro de Maria de Valenciennes que, em seu orgulho, misturou o amor divino e casto ao amor apaixonado, caindo em erro.<sup>306</sup> Dado tal risco, Gerson recomendava que as mulheres religiosas ou devotas evitassem a familiaridade com quaisquer homens, mesmo os mais religiosos, com a finalidade de conterem as tentações da carne e não reproduzi-las na relação com a divindade. O amor divino, explicava ele, era casto, verdadeiro,

---

<sup>302</sup> NAGY, Piroška. *Le don des larmes au Moyen Âge*. Un instrument spirituel en quête d'intuition (ve - XIIIe siècle). Paris: Albin Michel, 2000.

<sup>303</sup> ARCHAMBEAU, Nicole. "Remembering countess Delphine's books: reading as a means to shape a holy woman's sanctity". In: NEWMAN, Charlotte; LIVINGSTONE, Amy. *Writing medieval women's lives*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 38.

<sup>304</sup> GERSON, *Early works*, p. 348.

<sup>305</sup> “for the more violent a passion or movement is, the more easily it leads to a fall and the more difficult is to control”. GERSON, *Early works*, p. 356.

<sup>306</sup> “Thus it happened that certain women, although out of ignorance, have been affected by a harmful love toward God or toward other holy persons, rather than being moved by true, holy and sincere charity”. GERSON, *Early works*, p. 356.



santo e compelia às coisas celestes, enquanto o amor pernicioso era luxurioso e conduzia a ilusões, levando o devoto a acreditar que vê e entende “matérias sobre as quais é completamente ignorante”.<sup>307</sup>

Era comum, nos escritos devocionais do período, a percepção de que as mulheres eram mais devotas, apaixonadas e mais inclinadas a demonstrações extremas de piedade, levadas, por vezes, além dos limites aceitáveis e contrariando as prescrições clericais pela moderação.<sup>308</sup> Aos olhos de Gerson, essas expressões corporais, além de serem excessivas e reprováveis, resultavam principalmente da insensibilidade ao conselho e da desobediência orgulhosa às admoestações clericais. Ele afirmava, no *De Distinctione*, que

Há aqueles que se deliciam em seguir suas próprias opiniões e caminhar em suas próprias invenções, [...] suas próprias opiniões os compelem. Eles se molestam além da medida com jejuns; estendem em demasia suas vigílias; sobrecarregam e enfraquecem seus próprios cérebros com lágrimas excessivas. Em todas essas observâncias, não mostram nenhuma fé nos conselhos dos outros; nem seguem as advertências para que se comportem de modo mais temperado. Eles não cuidam em ouvir ou receber conselho dos experientes peritos na lei de Deus, mas desprezam tais conselhos. Ao contrário, porque estão persuadidos de que fazem algo magnífico, pensam saber melhor do que ninguém o que devem fazer. Sobre estes, digo que irão rapidamente cair por cada ilusão demoníaca. [...] Portanto, suspeitai de quaisquer revelações incomuns que tais pessoas pronunciarem.<sup>309</sup>

Gerson ainda menciona no mesmo tratado a entrevista que havia feito meses antes a uma mulher laica em Arras, que atraía a admiração de inúmeros fiéis, privando-se de alimento durante muitos dias. Ele relata ter ouvido dela própria, com perplexidade, a informação de que não havia recebido conselhos, nem absolvição, tampouco uma regra de vida de seu confessor há muitos meses. E então conclui que a abstinência, naquele caso, não se conformava à virtude da sobriedade e moderação, mas mostrava uma “pertinácia vazia e orgulhosa” ao dispensar a regulamentação de uma pessoa superior, indicando, portanto, a falta de

<sup>307</sup> “[...] *thinks he sees or understands matters of which he is wholly ignorant*”. GERSON, *Early works*, p. 357.

<sup>308</sup> Caroline Bynum interpreta a religiosidade feminina extravagante como uma reação à moderação pregada pelos clérigos (BYNUM, Caroline Walter. *Holy feast and ooly fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California, 1987). Entretanto, tal afirmação, ao pensar a ação guiada por uma intencionalidade, talvez se arrisque a ignorar outros aspectos variados das práticas e reações daquelas mulheres, assim como o seu caráter irrefletido e espontâneo.

<sup>309</sup> “*There are, however, others who take delight in following their own opinions and walk in their own inventions. A most dangerous leader guides them. More precisely, their own opinions compel them. They vex themselves beyond measure with fasts; they overextended their vigils; they tax and weaken their brains with excessive tears. In all these observances they have no faith in the warnings of others; also, they do not follow advice that they behave in more temperate manner. Such people scorn the advice the learned give. Instead, because they have persuaded themselves that they are doing something magnificent, they think they know better than anyone else what is best to do. Of such persons I say that they will quickly fall for every demoniacal illusion. Therefore, be suspicious of any unusual revelations such people might pronounce*”. GERSON, *Early works*, p. 343.

humildade.<sup>310</sup> Com isso, um dos principais aspectos do pecado do orgulho assinalado por Gerson consistia na insensibilidade e na desobediência ao conselho provido pelas pessoas autorizadas, isto é, os clérigos.<sup>311</sup> Em outro exemplo, numa passagem da carta de 1408 a Bartolomeu Clanthier, sobre Ruysbroeck, Gerson menciona “uma certa mulher”, considerada por muitos uma profetisa e milagreira, que dizia que sua alma havia sido aniquilada e destruída ao contemplar Deus, e depois recriada. Ele narra que, ao interrogar essa mulher sobre como ela poderia saber disso, ela lhe respondeu, simplesmente, “que o havia experimentado”.<sup>312</sup> Gerson recorre a tal caso para respaldar sua condenação da confiança na experiência pessoal em detrimento do conhecimento religioso oficial, concluindo que “o dia não seria longo o suficiente se ele quisesse contar as inumeráveis insanidades dessas pessoas que não são tão amorosas como estão fora de si. Elas não agem de acordo com o conhecimento, como parece ter sido o caso dos begardos”.<sup>313</sup>

Em resposta a tais práticas, a discrição aparece, portanto, como o principal aspecto ligado à humildade na distinção da “moeda” verdadeira, e consiste na obediência ao conselho dos mais experientes, contra a ousadia de se fiar em seus próprios julgamentos. Para Gerson, os grandes males sofridos pelos cristãos durante o Cisma “resultam da doença da indiscrição, pela qual não se permite a outrem dar conselhos”.<sup>314</sup> A discrição estava associada não apenas à virtude da humildade, mas também à prudência e à temperança, ramificada na moderação ou modéstia e na sobriedade,<sup>315</sup> que consistiam em buscar uma medida de equilíbrio e ordem nas práticas corporais, evitando os excessos.<sup>316</sup> Assim como o comer e beber sem medida, a abstinência excessiva era prejudicial para o corpo e para a alma, e ainda mais danosa por poder adoecer o cérebro e provocar “desordem mental” e fazer com que os “fantasmas” parecessem objetos reais e externos à mente.<sup>317</sup> Conectando as enfermidades do corpo às da alma,<sup>318</sup> em que os comportamentos excessivos, imoderados, teriam efeitos danosos para a

---

<sup>310</sup> Ibid., p. 344.

<sup>311</sup> Exemplo dessa postura em que a visionária fiava em suas revelações em detrimento dos conselhos clericais era a própria Na Prous Boneta, que dizia aos seus acusadores que “[...] se eles a advertirem para que revogue os ditos erros, ela não acreditaria nem obedeceria a eles, pois [...] o senhor Jesus Cristo, que lhe disse as coisas acima, é mais experimentado e mais prudente do que todos os homens do mundo”. PETROFF, op. cit., p. 289.

<sup>312</sup> “*she answered that she had experienced it*”. GERSON, *Early works*, p. 255.

<sup>313</sup> “*The day will not be long enough if I wanted to count such countless insanities of these people who are not so much in love as out of their minds*”. GERSON, *Early works*, 255.

<sup>314</sup> Ibid., p. 345.

<sup>315</sup> A sobriedade ligava-se mais precisamente aos hábitos alimentares (o beber e o comer).

<sup>316</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990, p. 38.

<sup>317</sup> GERSON, *Early works*, p. 345

<sup>318</sup> A causalidade natural da doença não era excluída, mas compreendida no plano divino da criação, e interpretada a partir de correspondências simbólicas. SHCMITT, *La raison des gestes*, p. 88-89; SCHMITT, Jean-Claude, op. cit., 2014, p. 285.

mente, enquanto a vida virtuosa garantiria a sua sanidade,<sup>319</sup> Gerson considerava que as visões, muitas vezes, não passavam de produtos da insanidade e da doença provocadas pelas mortificações e abstinência, nem sempre sendo provocadas por possessão dos demônios<sup>320</sup>: “Houve em nosso tempo uma mulher muito conhecida por suas revelações. No entanto, o sinal da verdade mostrou, a menos que eu esteja enganado, que ela estava fora de si”<sup>321</sup>.

Gerson reiterava que os comportamentos excessivos mostravam o desejo vaidoso de se exhibir para os outros,<sup>322</sup> enquanto a verdadeira fé só precisaria ser mostrada interiormente a Deus. Nesse sentido, o orgulho definia-se, entre outros aspectos, por uma estreita relação com a exterioridade, como a preocupação desproporcional com a imagem exterior de virtude que se pretendia projetar para a comunidade, em contraste com a verdadeira virtude, aquela cultivada interiormente, perante a divindade.<sup>323</sup> Tal ponto era enfatizado naquele período em que emergia, como já vimos, o problema da dissimulação da piedade, tendo as beguinas como o principal exemplo de falsa devoção, em que havia descompasso entre o interior e o exterior. Isto posto, a humildade aparece, no texto de Gerson, não apenas como uma das cinco virtudes para a verdadeira piedade, mas como a virtude principal, que sustentaria todas as demais envolvidas no contato verdadeiro com Deus, a saber: a discricção, que se conforma ao conselho; a paciência, que suporta a tribulação sem se vangloriar; a verdade, que obedece aos ensinamentos; e a caridade, voltada para o amor puro, sem excesso ou carnalidade. A postura virtuosa guiada pela humildade consistia na receptividade ao conselho tendo em vista a moderação e a contenção dos gestos e afetos, considerando-se que os gestos exteriores traduziam o espírito e que, uma vez comedidos, opor-se-iam à agitação espiritual e aos vícios. Além disso, a virtude estava “no caminho do meio”, e o vício encontrava-se no excesso ou na falta.<sup>324</sup>

A desaprovação da exteriorização devocional não incidia apenas sobre os comportamentos extravagantes de certas figuras que alcançavam os estágios mais elevados e íntimos da relação com Deus, mas também dialogava com as práticas correntes de uma

<sup>319</sup> KATAJALA-PELTOMAA, Sari; NIIRANEN, Susanna (eds.) *Mental (Dis)Order in Late Medieval Europe*. Leiden/Boston: Brill, 2014, p. 2, 5, 11, 17.

<sup>320</sup> KATAJALA-PELTOMAA, Sari. “Demonic possession as physical and mental disturbance in the later medieval canonization processes”. In: KATAJALA-PELTOMAA; NIIRANEN, op. cit., 2014.

<sup>321</sup> “There was in our times a woman who was well known for revelations in such matters. This sign of truth has shown, unless I am mistaken, that she was out of her mind”. GERSON, *Early works*, p. 356. Sobre as correspondências entre a doença corporal e a mental, ver LANGUM, Virginia. *Medicine and the seven deadly sins in late medieval literature and culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2016; ZIEGLER, Joseph. *Medicine and religion c. 1300. The case of Arnau de Vilanova*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

<sup>322</sup> GERSON, *Early works*, p. 354.

<sup>323</sup> SCHMITT, op. cit., 1990, p. 291.

<sup>324</sup> SCHMITT, op. cit., 1990, p. 38-39; p. 182-183.

parcela mais ampla da população; práticas aceitas e toleradas pela Igreja apesar de ambíguas, ou seja, muito próximas da superstição. As crenças e práticas supersticiosas – com frequência movidas pela devoção<sup>325</sup> –, assim como os êxtases visionários, também se definiam, aos olhos de Gerson, pela atenção às coisas externas ao invés das disposições interiores e do cumprimento das boas obras e cultivo das virtudes. Ao tratar das superstições, partindo da astrologia, no *Trilogium Astrologiae Theologizatae*, de 1419, ele assinalou que certas práticas, embora executadas com fé, devendo ser toleradas,<sup>326</sup> voltavam-se em demasia para “as coisas exteriores”, como a recitação desmedida de “orações, as peregrinações, novenas, oferendas de velas, de pão ou galos, procissões de relíquias ou [ao se] beber a água usada para limpá-las”.<sup>327</sup>

Sendo assim, nesse jogo em que se contrapunham condutas virtuosas e viciosas, Gerson delineava um modelo seguro da relação pessoal e interior com Deus, ou seja a contemplação; modelo fundado em certo número de virtudes específicas conduzidas pela humildade. A contemplação humilde é “casta, serena, moderada, dócil, em harmonia com todas as boas coisas, plena de misericórdia e bons frutos, sem julgamentos, sem dissimulação”.<sup>328</sup> O modelo contemplativo que Gerson irá então propor aos simples naquele início do século XV, visava aconselhar aos interessados numa devoção interior para que não ansiassem pelo “extraordinário, mas desejassem a via ordinária para a salvação, pois o orgulhoso será enganado”.<sup>329</sup> Por isso, destacava os exemplos virtuosos de Zacarias e Elisabete, que se lançaram neste caminho com simplicidade de coração, “sem nenhum desejo de caminhar com grandes ou miraculosos sinais”, mas tomaram o caminho do meio, seguindo as regras de vida instituídas pelos padres, sem serem iludidos, pois sujeitavam-se ao bom

<sup>325</sup> As práticas supersticiosas mais recorrentes nos séculos XIV e XV entre os leigos estavam ligadas a elementos da própria devoção, como usos não autorizados das orações e ritos, e resultavam da fé dos simples, trazendo, por isso, aos clérigos, o problema de combatê-las sem deixar de preservar a piedade. Nesse sentido, alguns clérigos, como Gerson, recorreram ao argumento do caráter bem intencionado dessas práticas, para que fossem toleradas, buscando perscrutar a fé interior do cristão, mais do que julgar as práticas exteriores por si mesmas, apesar de a maioria dos julgamentos eclesiásticos sobre a questão operar no sentido inverso. BAILEY, Michael D. "Superstition and dissimulation: discerning false religion in the fifteenth century". In: ELIAV-FELDON, Miriam; HERZIG, Tamar (eds.) *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2015, p. 18, p. 20.

<sup>326</sup> HOBBS, Daniel B. "Gerson on lay devotion". MCGUIRE, B. P. (ed.) *A companion to Jean Gerson*. Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 44.

<sup>327</sup> "[...] sed in exterioribus signis aliquibus se exercet: ut in tali numero orationum, in peregrinationibus, in novenis et oblacionibus nunc candelarum, nunc panis, nunc gallorum, nunc in gestatione reliquiarum et bibitione ablutionis earum". *Trilogium astrologiae theologizatae* in: Ioannis Gersonii. *Opera Omnia*. Ed. Ellies Du Pin. Antwerp, 1706, p. 197.

<sup>328</sup> "chaste, peaceable, moderate, docile, in harmony with all good things, full of mercy and good fruits, without dissimulation". GERSON, *De probatione*, p. 31 (ed. Boland).

<sup>329</sup> "Advise such a one not to long for the extraordinary, but to desire the ordinary way of salvation, for he speaks truly who that pride deserves to be deceived". GERSON, *De probatione*, p. 33 (Boland).

conselho, mantendo a moderação e a discrição acima de tudo.<sup>330</sup> A contemplação verdadeira deveria ter “o peso da humildade sem a vaidade da curiosidade e do orgulho; a flexibilidade da discrição sem a teimosia e a falta de receptividade ao conselho”; a paciência na adversidade, “sem queixas ou falsa imitação”; a conformidade à verdade sem mendacidade e, por fim, a cor do amor verdadeiro, “sem a contaminação da sujeira da carnalidade”.<sup>331</sup>

Sendo assim, para além do julgamento e das descrições sobre as condutas louváveis e reprováveis da experiência religiosa, a maneira como Gerson pretendeu conduzir, na prática, os simples pelo caminho da contemplação, com base nessas virtudes e modelos, a começar por suas irmãs, é o que será examinado a seguir. Em face da desconfiança em torno da exteriorização devocional, que poderia se desenvolver em prejuízo da verdadeira piedade, cabe examinar como ele apresentou aos simples a dimensão interior da prática devocional, bem como interrogar como foi possível ensinar a prática da contemplação, já que não se considerava prudente buscar as formas extraordinárias e grandiosas do encontro com Deus.

---

<sup>330</sup> “*Such a person do not desire to walk with great or miraculous signs that are beyond him*”. GERSON, *Early Works*, p. 343.

<sup>331</sup> “[...] *whether it has the weight of humility without the vanity of curiosity and pride [...] the flexibility of discretion without superstitious stubbornness and lack of receptivity to advice [...] the durability of patience in adversity, without any complaint or false imitation [...] the form of truth without mendacity or any undue attachment [...] the bright and sincere color of divine love without the contamination or filth of carnality*”. GERSON, *Early Works*, p. 363.

### CAPÍTULO III – DAR AOS SIMPLES O QUE LHES É DEVIDO: A CONTEMPLAÇÃO

#### *De virtude em virtude*

A contemplação, segundo a definição que Jean Gerson ofereceu aos simples na *Montaigne de Contemplation*, tinha no amor a Deus o seu único fundamento, sua “raiz” e sua finalidade, isto é, ao mesmo tempo o seu ponto de partida e de chegada, o que permitia chamá-la de uma “arte do amor”, remetando à ontologia cristã do amor como o elo entre a criatura e Deus.<sup>1</sup> Segundo o tratado, o primeiro passo para o cristão começar a cultivar esse nobre amor dentro de si residia, em contrapartida, no afastamento do amor nefasto, voltado para as coisas terrenas, esforço que demandava o abandono das preocupações, ocupações e apegos mundanos.<sup>2</sup> O “amor mundano”, explicava o teólogo a seus leitores, é como a cola que prende as asas espirituais da alma e as impede de voar, ou como o cimento que prende os seus pés para que não possa partir, entre outros exemplos ilustrativos e inteligíveis para os simples.<sup>3</sup> Tratava-se de ensinar que onde havia amor mundano, o amor a Deus não poderia florescer. Entretanto, ele advertia que esse afastamento deveria conduzir-se por um bom propósito, ou seja, pelo amor humilde e sincero, diferentemente das motivações daqueles que se colocam “em religião ou ao estudo fora do mundo, não por amor a Deus, mas por preguiça do trabalho ou fingimento, para ganhar sua subsistência, ou por orgulho em serem considerados grandes clérigos ou pessoas de devoção” – como se acusavam no período as beguinhas – ou mesmo por curiosidade a respeito do que haviam dito os filósofos sobre a contemplação.<sup>4</sup>

O amor a Deus, alimento da vida contemplativa, é apresentado no referido texto de iniciação ao tema como uma disposição interior que poderia tanto ser estimulada de fora para

<sup>1</sup> BOQUET, Damien; NAGY, Piroška. *Sensible Moyen Âge: une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Seuil, 2015, p. 18; 28-30; VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011, p. 15.

<sup>2</sup> “Quem quer começar a saber a arte de amar pela vida contemplativa deve primeiramente trabalhar para afastar o amor insensato e contrário que eu nomeio pelo termo geral amor mundano” (“*Qui veult commencer a savoir l'art de bien amer par vie contemplative, doit tout premierement labourer a oster l'amour folle et contraire, que ie puis appeler par mot general amour mondaine*”). GERSON, Jean. *La montaigne de contemplation*, p. 51-52 (Pascal), p. 21-22 (Glorieux).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 52-53 (Pascal), p. 22-23 (Glorieux).

<sup>4</sup> “*comme font ceulz qui se mettent em religion ou a l'estude hors du monde, non mie pour l'amour de de Dieu mais pour paresce et daintise de labourer au monde, ou pour avoir leur vivre, ou pour vanité et orgueil d'estre reputes grans clerics ou personne de devotion [...]*”. *Ibid.*, p. 51 (Pascal), p. 21 (Glorieux).

dentro, como de dentro para fora, por elementos internos ou externos, como no caso das intervenções de Deus, dos anjos ou da tribulação:

É necessário que o verdadeiro Deus do amor, nosso salvador Jesus Cristo, atraia para si aquela que deve ser sua alma, à qual ele quer que aprenda a arte de bem amar. E tal atração se faz em diversas maneiras: por inspirações e movimentos secretos por dentro, sem outro meio; algumas vezes por meio dos anjos; sempre por meio de outros homens, que conferem boas doutrinas e instruções; algumas vezes por grandes benefícios e dons diversos; outras, pela adversidade e tribulação, seja a doença, a pobreza ou a guerra.<sup>5</sup>

Destaca-se a noção de que o processo devocional pessoal voltado para a contemplação desenrola-se no domínio da interioridade, do que se passa dentro de si, mas que também está sujeito às incidências daquilo que se encontra do lado de fora. Além disso, concorriam as esferas do que o devoto poderia ou não controlar, isto é, que envolviam esforço e deliberação ou passividade e obediência.<sup>6</sup>

Ao destacar como incentivos exteriores independentes do empenho pessoal o papel do anjos, responsáveis por afastar “os perigos do inimigo”, e da adversidade, Gerson notava como algumas pessoas só se voltavam para Deus quando tomadas pela adversidade, quando se sentiam desoladas e em grande tribulação e não encontravam socorro em outro abrigo que não fosse Deus, ao contrário daqueles que, mais raros, eram capazes de louvar o Criador em qualquer situação, tanto na adversidade quanto na prosperidade. O sofrimento benéfico diante da adversidade impelia os fiéis com mais frequência à devoção e trazia, portanto, bons frutos para a vida espiritual, ao “desenraizar” o amor mundano da alma e esta do mundo.<sup>7</sup> A função dos fatores externos que não dependiam da determinação pessoal resguardavam o devoto de fiar-se apenas em seus próprios esforços, submetendo-o à intervenção da graça e à orientação de terceiros. Ainda no âmbito dos elementos exteriores, o teólogo de Paris não deixava, é claro, de reafirmar o caráter forçoso da condução clerical e da postura de obediência aos conselhos e doutrinas dos mais experimentados. É notável, no entanto, que a preocupação

<sup>5</sup> “*Si est necessité que le vray Dieu d’amour, nostre sauveur Jhesucrist, attraye a a soy celle qui doit estre s’amye a laquelle il veut aprendre l’art de bonne amour. Et ceste attraction fait en diverses manieres, maintenant par inspirations et mouvemens segrez par dedans sans aultre moyen; aucune fois par moyen d’ange; solvante par moyen d’autres hommes qui baillent bonnes doctrines et instructions; aucune fois par grans benefices et dons divers, l’autre fois par adversité et tribulation, soit de maladie ou de povreté ou de guerre*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 54 (Pascal), p. 23 (Glorieux).

<sup>6</sup> O cristianismo impôs a obediência ao outro, a Deus e aos homens que o representam neste mundo, como forma de acesso à verdadeira vida, isto é, ao outro mundo. FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 282.

<sup>7</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 58-59 (Pascal), p. 25-26 (Glorieux); “Sofrer” tem sentido de suportar, diz respeito a uma atitude virtuosa de aceitação face à dor. ZOMBORY-NAGY, Piroška; EL KENZ, David; GRÄSSLIN, Matthias; FRANDON, Véronique. “Pour une histoire de la souffrance: expressions, représentations, usages”. In: *Médiévales*, nº27, 1994. Du bon usage de la souffrance. pp. 5-14, p. 8.

primeira em elucidar a interioridade – sendo a contemplação definida como um processo interior, situado na alma, possível de ser estimulado a partir de impulsos tanto internos quanto externos – não excluía ou minimizava em nenhum momento o papel decisivo das condições externas que também contribuía para o preparo da interioridade, fossem elas engendradas pela ação inicial do devoto ou alheias a qualquer de seus desígnios.

Deste modo, Gerson adentra, em seguida, na explicação de como o amor voltado para Deus também poderia ser buscado e cultivado deliberadamente pelo próprio cristão desejoso de encontrá-lo; este poderia recorrer a diversas ações e artifícios externos e internos para despertar tal sentimento que o aproximaria de Deus. Assim, enumerou alguns passos ou ações exteriores fundamentais a serem cumpridos pela pessoa que almejasse iniciar-se na vida contemplativa, a começar pela renúncia ao amor mundano, tendo em vista os efeitos desse afastamento sobre a interioridade, obviamente. A primeira das medidas contra o amor das coisas terrenas, a ser buscada para além de si, tendo em vista estimular o amor a Deus interiormente, consistia em “bem ler, ouvir e pensar” sobre a boa doutrina ou a vida dos santos, a partir das lições contidas em um livro ou proferidas nos sermões. O teólogo assinala como uma pessoa que percebesse a si própria como avessa e impassível à devoção, poderia, a partir da leitura ou audição da vida dos santos, começar a sentir uma “doçura” que a compeli-la a Deus.<sup>8</sup> A preocupação que embasava tais passagens da *Montaigne de Contemplation*, texto de síntese sobre o tema e a prática da contemplação, resumia-se, destarte, ao problema de como o cristão “simples” e laico poderia começar, por si mesmo, a estimular sua devoção pessoal e preparar a alma para voltar-se para Deus, superando as ocupações do mundo. Como a disposição interior que despertaria a devoção pelo sofrimento poderia não apenas ser “enviada de fora”<sup>9</sup>, independente da vontade do fiel, por tribulações como a doença, a guerra, a pobreza, mas também buscada intencionalmente, a “penitência voluntária” por meio da “mortificação da carnalidade” era destacada como via para esse despertar espiritual.<sup>10</sup>

A penitência<sup>11</sup> é então colocada por Gerson como o degrau ou estágio inaugural e imprescindível de sua “escada” ou “montanha” da contemplação, reforçando seu caráter de trajetória ascendente de superação de etapas e dificuldades precisas, bem como a

<sup>8</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 56 (Pascal), p. 24 (Glorieux).

<sup>9</sup> “*Envoyé par dehors*”, *Ibid.*, p. 59 (Pascal), p. 26 (Glorieux).

<sup>10</sup> *Id.*

<sup>11</sup> A penitência constitui uma prova de purificação e reconciliação com Deus. Aqui usamos com sentido de prova e trabalho de conversão, bem como de “mortificação do amor mundano”, segundo a definição de Gerson. Sobre as diversas dimensões e sentidos da penitência cristã, privada, monástica, sacramental etc., e as diferentes práticas que a constituíram, como a oração, a confissão, as obras, ver FLOREZ, Gonzalo. *Penitencia y unción de enfermos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.



determinação pessoal. Ele ressaltava que este primeiro passo, que chamou de *humble penitence*, convinha particularmente aos “iniciantes e imperfeitos”, precisamente seus destinatários, que ainda precisavam passar pela mortificação do amor mundano e seus maus desejos, o que poderia ser feito “por meio de jejuns, vigílias, abstinências, aflições, lágrimas e prantos, e pelo trabalho corporal segundo cada estado”<sup>12</sup>, sempre observando a medida e a moderação. A pessoa iniciada na vida contemplativa não podia, portanto, prescindir de tal etapa de penitência ou “labor” se quisesse chegar à contemplação perfeita, isto é, à experiência interior da presença de Deus, pois, do contrário, seria como “querer, de um único salto, subir ao alto de uma montanha”.<sup>13</sup> Com isso, Gerson impunha como obrigação a obediência estrita e perseverante aos estágios e à progressão penitente que conduziriam à perfeição espiritual, contra os anseios imprudentes que poderiam levar o devoto a almejar primeiramente os estados mais sublimes da experiência mística sem o devido preparo, numa alusão implícita aos erros que então diagnosticava entre os que proclamavam visões e diziam-se presenteados com a mensagem divina em detrimento dos esforços de aperfeiçoamento espiritual por intermédio dos sacramentos, das boas obras e do respeito aos conselhos clericais – dado que o interesse pela experiência mística naquele período envolvia muitas vezes certa margem de independência do cristão em relação às convenções rituais, como explorado no capítulo precedente.

Contra o ímpeto orgulhoso de se chegar aos estágios mais altos da contemplação, à união mística, diretamente, sem preparo e sem conselho, o chanceler, recorrendo a São Gregório, afirma aos não iniciados que “a vida ativa, que se encontra na aflição e nos labores corporais, deve preceder a vida contemplativa”,<sup>14</sup> como caminho necessário para esta. Com tais advertências que destacavam a necessidade de penitência e da vida ativa, do trabalho de aprimoramento pessoal com vistas a Deus, ele aprofundava o diálogo com aquelas posturas condenadas amplamente pelos eclesiásticos ao longo de todo o século XIV, exibidas por grupos laicos que dispensavam as obras morais e sacramentais, acreditando-se em estado de perfeição absoluta, e que, sob a denominação imprecisa de “espírito livre”, dada pelos clérigos, encobria uma variedade de comunidades, crenças e práticas.<sup>15</sup> Gerson enfatizava, desta maneira, aos seus leitores, que não se deveria querer chegar ao encontro com Deus

<sup>12</sup> “*par jeunes, veilles, abstinences, afflictions, larmes et gemissemens, par labour corporale selon son estat*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 61 (Pascal); p. 27 (Glorieux).

<sup>13</sup> “*Car qui avant telle penitence et labour vouldroit user tantost de la vie contemplative parfait, il se decevroit et seroit comme cil qui vault a un sault monter une haute montaigne*”. Id.

<sup>14</sup> “*la vie active qui gist en affliction et labours corporelz, doibt ester prise avant la contemplative, comme voit et disposition a ycelle*”. Id.

<sup>15</sup> LERNER, Robert E. *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007 (1972).

subitamente, como pretendiam certas mulheres e certos profetas do período, que eram tomados brusca e inesperadamente pelas visões sobrenaturais. Assinalava igualmente o inevitável insucesso daqueles que, ainda em pecado, se lançassem às alturas da perfeição contemplativa sem terem condições para tal:

Podes saber que as gentes jovens, plenas ainda de tentações carnis e outras, e grandes pecadores também, que por muito tempo levaram uma má vida, não podem nem devem de súbito entregar-se à perfeição da contemplação. Por quê? Porque quando estes acham que estão a pensar em Deus por meio de puras orações em segredo [em solidão e silêncio] e ociosidade, eles na verdade estão a pensar antes e mais copiosamente em suas más inclinações e tornam-se, com isso, piores.<sup>16</sup>

Essas precauções, ainda que válidas também para os jovens iniciados na vida monástica ou reclusa, eram ainda mais indispensáveis ao público laico, seu principal alvo, pois estava este irremediavelmente ligado aos pecados do mundo, ao cotidiano terreno e suas perdições, diferentemente dos monges, praticantes tradicionais da contemplação e presumivelmente mais capacitados para afastar as tentações e conduzir-se virtuosamente, graças à longa preparação que recebiam.<sup>17</sup>

A elaboração de um modelo de contemplação precedida por etapas de trabalho moral e penitencial, pela vida ativa, destacava um debate mais amplo, que se ascendia nos séculos XIV e XV e expunha uma concorrência entre a modalidade cultivada e a infundida da experiência da presença interior de Deus,<sup>18</sup> a contemplação, revelando, na verdade, a discussão sobre o balanço entre a graça e a ação pessoal. Apesar de os relatos dos êxtases, da recepção de revelações ou visões, estarem, na prática, muitas vezes ligados ao cumprimento de uma disciplina espiritual, fundada na leitura e na ascese corporal, não apenas no meio monástico, mas agora também entre os laicos e novos santos, existia, no entanto, por parte de alguns, uma determinada predileção por comunicar o êxito espiritual como uma experiência inesperada, com o auxílio de expressões como “apareceu para mim”, que anulavam o

<sup>16</sup> “*Si pouez congnoistre que jeunes gens plains encores de temptacions charnelles et aultres, et grans pecheurs, qui ont mené maïse vie longuement, ne puent ne doivent soudainement soi donner du tout a la perfection de contemplation. Pour quoy? Pour ce que quant il cuideroient penser a Dieu et avoir pures oroisons en secret et en oïseuseté, ils penseroient lors plus tost et plus habundanment a leurs maïses inclinations et devendroient pieurs*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 61 (Pascal); p. 27 (Glorieux), p. 61.

<sup>17</sup> BOYNTON, Susan; COCHELIN, Isabelle. (eds.) *Disciplina monastica: studies on medieval monastic life. Études sur la vie monastiqui au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2005; FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn. *Medieval monastic education*. London/New York: Leicester University Press, 2000.

<sup>18</sup> Bernard McGinn alude à ideia de “presença” interior. MCGINN, Brian. *Varieties of vernacular mysticism (1350-1550)*. New York: Herder & Herder, 2012, p. 108; MCGINN, Bernard. “Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries”. *Church History* 56, no. 1, 1987, pp. 7-24, p. 8.

componente de busca e esforço pessoal, com a sobreposição da ação humana pela divina.<sup>19</sup> Tratava-se de um descompasso entre a experiência efetiva e a maneira como esta era expressa.<sup>20</sup> A contraditória inclinação para o cultivo prático da experiência mística, por meio da leitura, dos exercícios de meditação e, principalmente, de práticas ascéticas, ao mesmo tempo conjugada à supressão da agência humana nos textos que relatavam o processo, e que também ocorria no sentido inverso, derivavam do choque e da confusão entre duas teologias da revelação, a bíblica, mística, e a da ascese monástica.<sup>21</sup>

No interior da vida monástica, por um lado, a união mística ou a perfeita contemplação era descrita como fruto de uma atividade deliberada e de um longo preparo prévio, baseados em métodos e atividades muito específicos e distintos conduzidos pela *lectio divina*, como formulou Hugo de São Victor,<sup>22</sup> e constituía um privilégio dos que detinham formação apropriada. Por outro lado, a noção que apoiava a credibilidade das experiências de contato íntimo com Deus em seu caráter espontâneo – sem esforço prévio com vistas a um fim, mas que vinham diretamente dos céus – entendia que estas perderiam sua autoridade diante de qualquer ação de melhoramento ou busca por parte do vidente. Esta segunda postura, da espontaneidade, passava a ser cara aos novos grupos que entravam em contato com tais experiências ao longo do século XIV, os laicos em geral, especialmente as mulheres, em que a falta de instrução, a ignorância, apresentavam-se como importantes indícios de inspiração divina, não procurada e inesperada.

Em contraponto, a intencionalidade em excesso podia se confundir com a presunção. Se, por um lado, para muitas autoridades eclesiásticas, o êxtase visionário sem preparo e conselho era perigoso, por outro – naquele momento em que um número mais expressivo de leigos passava a manifestar um singular interesse pelas modalidades místicas e interiores de devoção –, conhecer e praticar os métodos da contemplação por meio dos textos e demais ensinamentos, como fizeram muitas beguinas, também implicava em demonstrar um empenho em procurar esse contato íntimo e extraordinário com o divino, uma intencionalidade que poderia mascarar um desejo audacioso pelas visões e revelações, que Gerson qualificava como uma busca pela ilusão, e que conferia artificialidade à experiência, ao minimizar o peso

<sup>19</sup> NEWMAN, Barbara, “What did I mean to say ‘I saw’? The clash between theory and practice in medieval visionary culture”, *Speculum*, 80, 2005, p. 3, 4.

<sup>20</sup> Ao contrário da análise mais recente e apurada de Barbara Newman, o estudo precursor de Rosalyn Voaden vale-se da separação entre a devoção afetiva e a ascese com base na diferença de gênero, impondo à análise uma lógica *a priori*.

<sup>21</sup> NEWMAN, Barbara, “What did I mean to say ‘I saw’? The clash between theory and practice in medieval visionary culture”, *Speculum*, 80, 2005, p. 5; FOUCAULT, op. cit., 2011, p. 296.

<sup>22</sup> VICTOR, Hugo de São. *Didascálicon*. Da arte de ler. Petrópolis: Vozes, 2001.

da graça,<sup>23</sup> componente que escaparia completamente às previsões humanas para muitos pensadores cristãos.<sup>24</sup>

Desta forma, em meio a tais desacordos e contradições, a prática deliberada rotineira, ainda que calcada em princípios ortodoxos, como o valor das boas obras, dos rituais exteriores, da disciplina, poderia desafiar a graça, da mesma maneira que a ideia da infusão visionária espontânea desafiaria o papel da ação humana e do cumprimento das obras. Por isso, Gerson recomendava que as práticas devocionais, que em tese preparavam para a vida contemplativa, deveriam ser realizadas sem o desejo de chegar ao seu termo; uma vez que a graça divina é dada livremente, o cristão deve fazer o melhor que puder e confiar em Deus, jamais em seus próprios esforços, pois, “quando uma pessoa não tem nenhuma expectativa particular, [a graça da contemplação] virá livremente, ainda que não tenha sido esperada”.<sup>25</sup> No *Theologia Mystica Practica*, o chanceler ensinava:

Quem quer que sejas tu que te dedicas à contemplação, aproxima-te com energia, mas de maneira que esperes que ela venha de cima. Estejas preparado para fazer uso disso com toda humildade e gratidão. Estejas pronto também para manter um espírito sadio sem a contemplação, se ela não vier. Ama aqueles que a têm e não desprezes ou julgues aqueles que não a têm. Lembra-te sempre que o reino de Deus existe no amor de Deus apenas.<sup>26</sup>

A discussão doutrinal sobre o peso maior da graça ou da ação na salvação pessoal<sup>27</sup> aplicava-se ao problema bastante concreto na passagem do século XIV ao XV das atitudes

---

<sup>23</sup> A propósito de Alberto Magno, e também se referindo a Dionísio e Agostinho, Etienne Gilson explica que “As faculdades cognitivas naturais do homem não podem funcionar sem uma série hierárquica de dons gratuitos”, assim, o homem, inserido numa hierarquia que deriva de Deus, “necessita, para conhecer, de uma luz mais abundante que a sua própria luz”. GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 639.

<sup>24</sup> NEWMAN, Barbara, “What did I mean to say ‘I saw’ The clash between theory and practice in medieval visionary culture”, *Speculum*, 80, 2005, 34.

<sup>25</sup> “[...] when a person has had no particular expectations, ‘it will come freely, thought not hoped for at that time’”. GERSON, J. *Early works*. Translated and introduced by Brian Patrick McGuire. New York: Paulist Press, 1998, p. 305.

<sup>26</sup> “Whoever you are, then, you who are dedicated to contemplation, approach it with energy, but in such a way that you wait for it to come from on high. Be prepared to make use of it in all humility and in thankfulness. Be ready also in a similar way to maintain a healthy spirit without contemplation if it does not come. Love those who have it and do not spur or judge those who lack it. Always remember that the kingdom of God exists in the love of God alone”. GERSON, *Early Works*, p. 306-307.

<sup>27</sup> O debate a respeito dos pesos da ação e da graça, isto é, sobre a margem de ação dos homens sobre seu próprio futuro, já aparece nos primeiros escritos cristãos, mais precisamente a partir das concepções opostas elaboradas pelos pelagianos, para os quais a salvação poderia resultar apenas dos esforços humanos, e por Agostinho, segundo o qual nenhum homem é capaz de se salvar - por si só, e, em seguida, na síntese dada pelos semi-pelagianos, em que a salvação deriva não apenas da graça mas de uma relação cooperativa entre Deus e os homens, estes devem desejar ser salvos e exercitar sua fé, já que a ação pode preceder a graça. A Igreja adota uma posição equilibrada no sínodo de Orange, de 529, rejeitando ao mesmo tempo a posição pela primazia da ação e também a predestinação radical agostiniana; ao longo do período medieval, predominou a posição semi-pelagiana. O debate é atualizado nos séculos XIV e XV, culminando na retomada protestante da ideia da

pretensiosas, denunciadas pelo próprio chanceler. De um lado, estavam os fiéis que depositavam uma confiança excessiva em si mesmos, em suas próprias virtudes e esforços penitenciais, ou que, levados ao extremo, abdicavam das boas obras e de todo trabalho temporal, certos de que seriam salvos, a exemplo da já mencionada heresia do “espírito livre”. Num caminho inverso, havia ainda os inseguros e “escrupulosos”, que, como ponderou diversas vezes Gerson, desesperavam-se pelos próprios pecados e pelo estado de suas almas, porque, segundo ele, careciam de verdadeira confiança na misericórdia divina e, por isso, lançavam-se em uma busca irrequieta por ações reiteradas, como orações ou confissões incessantes, como se pudessem, desta forma, alterar o seu destino na eternidade. Sobre estes, o teólogo dissertou no tratado *Doctrine Contre Conscience Trop Scrupuleuse*,<sup>28</sup> de 1400-1401, em que pretendeu reforçar a importância da crença e da esperança na misericórdia divina, contra o pecado mortal do desespero.<sup>29</sup> Nesse contexto pastoral em que enfrentava as práticas obsessivas e a preocupação desmedida com a retidão pessoal,<sup>30</sup> referia-se aos fiéis que retornavam sempre a refletir sobre o passado e a confessar-se repetidamente, “por pavor de não terem feito uma confissão completa”, com medo da danação.<sup>31</sup> Todavia, no mesmo texto, o chanceler, pregando a moderação, a modéstia, a temperança, também assevera que não era conveniente “exibir muita paz e tranquilidade de coração e de pensamento, como um solitário, pois nisso pode estar grande orgulho”.<sup>32</sup>

Em sua ação educativa e pastoral, o chanceler de Paris defrontava-se, assim, com os problemas da ignorância e da descrença; diante do primeiro, pretendia combater as posturas em que o fiel se considerava erradamente em estado de graça, enquanto na verdade estava em pecado; perante o segundo, empenhava-se em evitar a desesperança diante da constatação do pecado.<sup>33</sup> Em resposta a tais atitudes correntes, uma negligente e arrogante, outra inquieta e insegura, por desafiar ambas a livre onipotência divina, a pregação do período, incluindo-se Gerson, tentava destacar que o cristão não poderia alcançar nada por si só, mas somente

---

predestinação absoluta. BERNARD, David K. *A history of the christian doctrine: the post-apostolic age to the Middle Ages*. Vol. 1. Hazelwood: Word Aflame, 1995, p. 159-182. Sobre os posicionamentos dos nominalistas na questão, ver BROWN, D. Catherine. *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 81.

<sup>28</sup> GERSON, Jean. “Contre conscience trop scrupuleuse”. In: GERSON, *Oeuvres complètes*, vo. 7/1, p. 140-142.

<sup>29</sup> O desespero é a tristeza em sua forma extrema, opõe-se à esperança. MARCOUX, Robert. “Vultus velatus ou la figuration positive de la tristesse dans l’iconographie de la fin du Moyen Âge”, *Médiévales* [En ligne], 61 | automne 2011, mis en ligne le 31 janvier 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL: <http://medievales.revues.org/6590>, p. 2.

<sup>30</sup> BROWN, op. cit., p. 70-71.

<sup>31</sup> “par paour de non auoir faicte entiere confession”. GERSON, “Contre conscience trop scrupuleuse”, p. 140.

<sup>32</sup> “une personne managiere ne doit point tender trop a auoir telle pais et tranquillité de Coeur e de pensee comme une solitaire, cer en ce porroit estre ou trop grant orgueil [...]”. Id.

<sup>33</sup> BROWN, op. cit., p. 65.

com a graça de Deus, e que esta era dada livremente pelo Criador, independente dos possíveis esforços pessoais.<sup>34</sup> Entretanto, os pastores também não podiam deixar de reafirmar a parcela de responsabilidade dos cristãos pela própria salvação, por meio da fé, das obras, do cumprimento dos sacramentos e preceitos básicos apregoados – já que, naquele momento, a ideia de que a salvação dependeria apenas da graça ou da predestinação, sem dar aos fiéis qualquer margem para agir em proveito de suas próprias almas, também poderia conduzi-los ainda mais ao desespero.<sup>35</sup> Por isso, a tópica da esperança e da bondade divina ganhava uma ênfase inédita na pregação do século XIV, como resposta à insegurança que pregadores como Gerson consideravam dominante em uma ampla parcela de fiéis. Acentuavam-se, nesse contexto, novos aspectos da relação com Deus, como as noções de misericórdia, proteção, intercessão, consolação e a virtude da esperança, como uma via alternativa aos temas tradicionais com enfoque no inferno e na danação, que então começavam a perder sua primazia, ainda que não deixassem de existir. Também a imagem de Cristo abandonava seu lugar de juiz na corte celeste para tornar-se o Deus do amor, da compaixão e da clemência, ao lado da figura intercessora da Virgem, cujo culto se intensificava, como conforto ao sentimento de desamparo.<sup>36</sup>

Diante dessas questões correntes, o teólogo tentava equilibrar a graça e o esforço humano em seus ensinamentos, evitando a anulação de um em detrimento do outro, e apregoando sempre a postura moderada necessária ao bom cristão.<sup>37</sup> Por isso, considerou importante destacar para os simples que o estágio final da contemplação, o alcance da união mística, não resultava da diligência humana, mas consistia num dom especial da graça, sendo impossível premeditá-la. No entanto, o reconhecimento dessa contingência de modo algum obteria o êxito de minimizar o papel da ação. Portanto, assinala na *Montaigne de contemplation* que “o dom da graça é dado àqueles que o buscam diligente e ardentemente e

---

<sup>34</sup> TAYLOR, Larissa. *Soldiers of Christ: preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 87-88.

<sup>35</sup> BROWN, op. cit., p. 100.

<sup>36</sup> HAMM, Berndt. *The reformation of faith in the context of late medieval theology and piety*. Leiden/Boston: Brill, 2004, p. 32-43; RUBIN, Miri. *Emotion and devotion: the meaning of Mary in medieval religious cultures*. Budapest/New York: Central European University, 2009.

<sup>37</sup> Heiko Oberman destaca como centro do “renascimento de Agostinho no final da Idade Média” o debate sobre o papel da graça e das obras, contra os ditos “novos pelagianos”. Entre os defensores do papel absoluto da graça, elenca Tomás Bradwardine, Gregório de Rimini, Johan von Staupitz, Lutero e Gabriel Biel. Para Oberman, embora não haja nenhuma fase medieval em que Agostinho não tenha sido reacesado ou redigerido, surge uma nova apropriação desse pensador em meados do XIV. OBERMAN, Heiko Augustinus. *Masters of medieval reformation: the emergence of a new climate in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 64-110.

que a Deus se dispõem”.<sup>38</sup> Em outro texto, o *Canticordum du Pélerin*, declara também que “a efetiva união da alma devota a Deus” concretiza-se “por meio apenas da graça, quando Deus quer e como quer”, no entanto, acrescenta imediatamente a parcela de responsabilidade que cabia a cada cristão: “cada pessoa deve esforçar-se segundo seu estado e vocação em participar por meio do viver santamente neste melodioso canto unissonante [...]”.<sup>39</sup> No tratado *De Mystica Theologia Practica*, por sua vez, dada sua natureza universitária, o chanceler desenvolveu com mais complexidade a mesma noção, mostrando que a contemplação elaborada para os simples no início do século ainda coincidia, em muitos aspectos, com o estudo da teologia mística que viria a ser apresentado por ele na Universidade algum tempo depois:

Ninguém deve enganar-se a si mesmo sendo negligente ou inativo, a menos que não tenha nenhum desejo de buscar as alturas da contemplação. [...] Aquele que pode entender esta matéria, deixe-o perceber quanto esforço é esperado, neste propósito, embora em si mesmos seus próprios esforços não possam fornecer a graça da contemplação. [...] Deus não teria dado nada aos mortais sem nossos esforços dispendiosos, como disse o poeta.<sup>40</sup>

Destarte, a confiança na ação e a necessidade da graça não se excluía mutuamente.<sup>41</sup> O reconhecimento de que não se poderia nada sem a graça, não deveria levar à inatividade, à renúncia da prática da virtude. Tendo a pregação e a reforma moral como seus grandes alvos, Gerson optava mais pela tarefa prática de conduzir os fiéis a aperfeiçoarem suas vidas do que adentrar em discussões teológicas.<sup>42</sup> Dado seu propósito de fazer com que os cristãos se voltassem para Deus e se arrependessem, seu ensinamento pastoral enfatizava a parcela de responsabilidade de cada um pela própria salvação, o livre arbítrio humano e os esforços morais, não ignorando a necessidade incontestável da graça.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> “*Vrai est que ce don de grasse se baille a ceulx qui le quierent diligenment et ardamment et a luy se dispousent*”. GERSON, *La Montaigne de Contemplatio*, p. 80 (Pascal), p. 39 (Glorieux).

<sup>39</sup> “*L’union actuelle de l’ame devote a Dieu, combien que elle se face de as seule grace, quant il veut et comment il veut, neantmoins une chascune personne se doit efforcer selon son estat et vocation de participer par saintement vivre en ce melodieux chant de unison [...]*”. GERSON, *Oeuvre complètess*, vol. 7/1, p. 138.

<sup>40</sup> “*No one should fool himself by being negligente or inactive, unless he has no desire to seek the height of contemplation. [...] He who can understand this matter, let him realize how effort is expected, indeed required, for this purpose, although in themselves one’s own exertions cannot provide the grace of contemplation. [...] Gos has given nothing to mortals without our expending great effort, as the poet says*”. GERSON, *Early Works*, p. 307-308. A menção ao “poeta” refere-se a Horácio.

<sup>41</sup> Ainda segundo Etienne Gilson, a ação ou deliberação humana não se afastam da graça e da potência divina, pois “o ato primeiro é a raiz do ato segundo, o ser é a causa da operação. Logo, a vontade não é senão o órgão da causalidade eficiente própria do homem, e a escolha voluntária exprime antes de mais nada a espontaneidade de uma natureza que contém em si o princípio das suas próprias operações, ou antes, que é esse princípio”. GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 370.

<sup>42</sup> BROWN, op. cit., p. 102.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 108, 110, 215. D. C. Brown distingue duas vertentes da mística medieval no que se refere aos papéis da graça e da ação: a da tradição cisterciense e franciscana e a do monasticismo tradicional. A primeira enfatiza a

A tensão que cercava as modalidades imediatas e autônomas da relação interior com Deus, levadas ao limite com as visões e êxtases acompanhados dos comportamentos desvairados, engendrava os esforços edificantes de Gerson em torno da contemplação, assim como de outros letrados posteriores, certamente inspirados pelas iniciativas inaugurais e incontornáveis do próprio chanceler de Paris. No século XV, com data imprecisa, o tratado intitulado *Le Jardin de Contemplation* composto em francês pelo clérigo parisiense Jean Henry sob encomenda das religiosas da ordem de Santa Clara, para ensinar às monjas sobre a contemplação, também afluía a questão da necessidade das obras precederem a contemplação ao anunciar categoricamente em um de seus capítulos que “a entrada da perfeita contemplação é negada aos que são tidos por experientes mas não cumpriram as obras”, referindo-se, neste caso, aos religiosos. Segundo o tratado, o verdadeiro religioso deveria ter ciência, para saber quem Deus é e conhecer sua vontade, e fé, para crer nele, mas, principalmente, obediência, sem a qual os dois primeiros não terão qualquer valor. Dialogando, assim como Gerson, com os anseios apressados pelo êxtase místico, declarava que não se poderia adquirir a contemplação apenas pela profissão de fé ou pelo nome de cristão ou religioso, pois de que adiantaria a confissão de fé se aquele que a profere “não tem em conta os mandamentos?”<sup>44</sup> O tratado adverte que cada cristão devia conhecer os mandamentos,<sup>45</sup> pois não se pode agir segundo a vontade de Deus se não souber o que ele comanda. Por isso, a primeira exigência de Deus aos homens é que estes conheçam, e a segunda, que cumpram: “Se quiserdes na vida eterna ou na perfeita contemplação entrar, guardai os mandamentos de Deus, o Criador [...] Viver em Jesus Cristo não é outra coisa que fazer e cumprir seus mandamentos: ‘Se vós me amais, guardai os meus mandamentos’”.<sup>46</sup>

A preocupação do letrado parisiense em seu ensino da contemplação mostra como o debate de que Gerson participava e que contribuía para dar forma no início do século,

---

vontade e o amor (São Bernardo e São Boaventura), a segunda concebe a conformidade entre as vontades divina e humana (Eckhardt e Tauler) (p. 175).

<sup>44</sup> “comme l’entree de parfaicte contemplation est deniee a ceulx q ont eu nom de xprien et nen ont pas fait les oeuvres”; “cellui qui la soit quil croie que dieu fort neantmoins ne tient cõpte de ses cõmandemens”. *LE LIVRE du Jardin de contemplation, par maistre Jehan Henry, chantre de l’eglise de Paris*. Manuscrito, Bnf ark:/12148/btv1b8530358c, f. 2, 28, 29.

<sup>45</sup> Uma nova ênfase nos mandamentos, perceptível já nos escritos de Guillaume d’Ockham e Jean Gerson, acentua-se a partir de 1500, no plano confessional, em detrimento das referências aos sete pecados, que perdem para os primeiros a autoridade sacramental, ainda que continuem presentes em outros contextos, como nos sermões e nos textos religiosos de ampla difusão. LANGUM, Virginia. *Medicine and the seven deadly sins in late medieval literature and culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 14.

<sup>46</sup> “Si tu veulz en la vie eternele ou est parfaicte contemplation entrer, garde les cõmandemens de dieu le createur. E ait continuele souenance que jhucrist est mort pour nous afin que ceulx qui viuent maintenant mettent peine que se soient pas a eulx viuans, mais viuent en jhucrist qui pour eux est mort. Viure em Jhucrist nest autre chose que faire et acõplir ses cõmandemens. ‘Si vous me amez, gardez mes cõmandemens’”. *LE LIVRE du Jardin de contemplation, par maistre Jehan Henry, chantre de l’eglise de Paris*, f. 29.



referente ao problema das modalidades de relação direta e autônoma com Deus, iria se desenrolar, ou melhor, acirrar, ainda pelas décadas vindouras. O desconforto perante a contemplação inspirada, o êxtase inesperado, não precedido pela atividade refletida, a penitência e as boas obras não constituíam tema tratado apenas por Gerson, mas era tópica disseminada entre muitos clérigos e leigos conscientes dos perigos do orgulho e da desobediência. Não se trata, porém, de impor uma separação entre clérigos e leigos no que respeita a tais posturas, tampouco entre homens e mulheres,<sup>47</sup> uma vez que o fascínio pelo êxtase desvinculado dos esforços preparatórios provinha tanto de uns como de outros, assim como a ênfase no cumprimento das ações morais e da ortodoxia, por outro lado. Da mesma forma que alguns leigos e seus mentores espirituais procuravam, por um lado, conferir às visões uma aura de surpresa, também havia iniciativas para descrevê-las como frutos das etapas da meditação e da oração, da estrita observação aos preceitos religiosos e ao conhecimento dos tópicos da fé – principalmente entre as experiências supervisionadas e redigidas por clérigos instruídos, que procuravam relatá-las como fiéis aos ensinamentos, retirando-lhes quaisquer componentes que pudessem atrair suspeita.

Sendo assim, muito longe de afirmar a revelação passiva, a contemplação sem esforço, sem que isso significasse dispensar o reconhecimento do papel fundamental da graça divina, o chanceler optou por apresentar aos simples a contemplação como um caminho, um processo gradual de aprimoramento moral e espiritual, marcado, mais do que por meras etapas, por verdadeiros obstáculos a serem superados. Em seu método da contemplação para os não iniciados, resguardava a ortodoxia daquela prática em sua ascese, isto é, o seu aspecto moral e penitencial. Definiu, portanto, a subida da “escada” ou “montanha” da contemplação em três fases, a primeira, a supracitada “penitência humilde”, a segunda, “o lugar secreto e silêncio”, e, por fim, “a forte perseverança”, denominações que tomou de empréstimo a São Bernardo, nos Cânticos, ainda que não o tivesse nomeado. Nessa subida para Deus, segundo explica o chanceler, é possível progredir pouco a pouco, *de hault en haut*, e, principalmente, “de virtude em virtude”, pois “não se pode tornar-se perfeito em virtudes subitamente”. Convém, ao contrário, ascender “do imperfeito ao perfeito”,<sup>48</sup> exatamente como a obra da natureza, que da imperfeição torna-se perfeita: como o fogo, que primeiro é fumaça, e depois chama, para em seguida reluzir com pura clareza; ou como a semente, que, primeiro, apodrece que na terra,

<sup>47</sup> Ver BOQUET; NAGY, op. cit., 2015, p. 290-291.

<sup>48</sup> “[...] *de hault en hault, de vertus en vertus*”; “*On n’est mie parfait soudainement en virtus, mais s’acquiert en semblance que nature fait son ouvrage que d’imparfait vient a parfait*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 60 (Pascal); p.26 (Glorieux).

depois se eleva para fora e então atinge sua grandeza. Assim como ocorre com a natureza que caminha para a plenitude,

[...] a pessoa que quer viver em vida contemplativa jamais alcançará sua perfeição no início: cabe a ela expulsar de sua vida a fumaça do descontentamento, o que a fará chorar e a perturbará, sem consolação. Em seguida, virá a chama do amor com a fumaça e, depois, o fogo puro. No primeiro estado, ela mortificará sua vida carnal do passado. No segundo, germinará para fora da terra mais alto. Por fim, produzirá o fruto perfeito. Assim, digo que, da mesma maneira que uma planta, ela [a alma da pessoa contemplativa] será desenraizada da terra má da vida mundana, o que será feito com uma grande dor e esforço; depois ela será replantada, e sofrerá ainda algumas penas; por último, será fortemente enraizada, perfeita e com frutos.<sup>49</sup>

A ideia do esforço de superação sobressai-se em tal descrição, bem como a referência às virtudes da fé, esperança e caridade como elementos centrais de cada uma das etapas da dita montanha. A preocupação em apresentar um programa de ascese interior baseado em etapas progressivas de labor e aperfeiçoamento moral já era clara nos textos anteriores dirigidos às irmãs, para quem ele preparou o ensino da contemplação. No texto *Onze Ordonnances*, por exemplo, recomendou que elas se aplicassem em seguir as orientações fornecidas “*petit a petit, de vertu en vertu*”, pois, de tal maneira, “o esposo da verdadeira virgindade e amigo leal da castidade dar-lhes-ia a graça de perseverar de melhor em melhor, e de chegar à mais alta perfeição”.<sup>50</sup> Daí a conveniência da imagem de “uma grande montanha”, que, com seus percalços, prepararia para se alcançar a contemplação. Na iluminura de um dos manuscritos contendo o texto, conforme à descrição dada por escrito, essa montanha é circundada pelo mar agitado e perigoso, que se refere às tentações do mundo, aos pecados, que serão superados com a subida à rocha. (Figura, p. 266) De tal forma, sem se afastar das referências à vida monástica e eremítica, Gerson continua a orientar a subida à montanha: da penitência que afasta os apegos mundanos, passa então ao ensino da introspecção solitária e silenciosa, que agora veremos.

<sup>49</sup> “*Pareillement en la personnes en vert qui vault vivre en vie contemplative n’a mie sa perfection ou commencement; ainsi lui fault premierement getter fume de desplaisance de sa vie, qui le fera plorer et troublera, sans gueres de consolation; puis viendra flambé d’amour avecq fume; puis sera pur feu sans fume. Ou premier estat elle mortifiera sa vie chanelle passée; ou second elle germenera hors terre plus hault; ou tiers elle fera parfait fruit. Ainsi dit je que en guise d’une plante elle sera desplantée de la mauavise terre de la vie mondaine, ou sera grant paine et labeur; puis sera replantée, ou souffrera legierement encores des griefvetez; dernièrement sera for enracinée, parfaite et portanto fruit*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 60 (Pascal), p. 26 (Glorieux).

<sup>50</sup> “*Vous en commencerez en la maniere sus ditte petit a petit, de vertu en vertu, et nostre seigneur vous donra la grace de perseuerer de mieulx em mieulx, et de venir a plus grant perfection; laquelle chose vous ottroye l’espoux vray de virginité et l’amy loyal de chasteté. Amen*”. GERSON, *Oeuvres completes*, vol. 7/1, p. 57.

*Para dentro de si: momentos e lugares ideais*

Embora os exemplos sobre a dimensão exterior do processo de afastamento do amor mundano e despertar do amor divino fossem mais claramente apresentados por Gerson na *Montaigne de Contemplation*, ilustrados com referências mais precisas, como a menção aos anjos, à adversidade, às pessoas responsáveis pelo aconselhamento ou as ações penitenciais, o aspecto interior desse aflorar do amor a Deus, por sua vez, constituiu o principal objeto que ele procurou delinear ao longo de todo aquele texto, não obstante a inefabilidade da noção. A tarefa do chanceler incluía explicar aos simples a dimensão interior da vida espiritual de cada cristão, onde se deveria cultivar a devoção e, à medida que ensinava os passos necessários para nutrir o amor a Deus, revelava os traços do que seria essa esfera da interioridade, que ele exprimiu mais de uma vez em seus textos por meio da locução “*par dedans*”.<sup>51</sup> No sermão *En la fête de la Sainte Trinité*, preleção que sintetiza alguns dos pontos dos seus demais ensinamentos sobre a contemplação, apresentando novamente a dicotomia entre o interior e o exterior, assinala que “aquele que deseja conhecer Deus da maneira que é possível de se conhecer nesta vida, puramente, sobriamente e claramente, deve retornar sempre a si [...] para conhecer a si mesmo”, pois quem se lança com frequência “para fora de si” e de sua alma, em busca das coisas sensíveis, situadas “*par dehors*”, por meio das cinco portas do corpo, isto é, os sentidos, jamais virá a conhecer Deus, e será como as bestas, que não vão além das coisas corpóreas.<sup>52</sup>

Em articulação com o programa de ensino devocional que dirigia aos simples, ensinava Gerson que as coisas do mundo afastavam o homem de Deus, e que este se encontrava dentro de cada um, na alma. A menção à alma consistirá, em muitos dos seus escritos, num ponto crucial da tarefa de incentivar os fiéis a se conscientizarem dessa dimensão interior individual,<sup>53</sup> amiúde amparada em artifícios retóricos e metáforas que traziam a ideia de familiaridade e afeto aos interlocutores, como o recurso à primeira pessoa: “Digo, minha alma, que por ti e dentro de ti, como a imagem em um espelho, eu posso ver as

<sup>51</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 54 (Pascal), p. 23 (Glorieux).

<sup>52</sup> “*Qui veult doncques congnoistre Dieu comme il se puet congnoistre en ceste vie, il doit premierement bien vivre, purement, sobrement et nettement; il doit en après retourner souvent a soy. Pourquoi? Pour soy congnoistre*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, vol. 7/2, p. 1125.

<sup>53</sup> Convém lembrar Foucault e o seu desdobramento dos conteúdos históricos do voltar-se para si, incluindo a ideia de que o cuidado de si, por exemplo nos pensadores platônicos, coincidia com a atenção à alma. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 67.

coisas que disse sobre nosso Deus”.<sup>54</sup> Nesse sentido, conhecer a si e voltar-se para si significava, primeiramente, tomar conhecimento de que a alma é o que une o homem ao criador, pois nela restam os traços de Deus e da eternidade, para em seguida zelar pela sua integridade.<sup>55</sup> O teólogo explica, no sermão da Trindade, que quem quer conhecer este mistério deve primeiramente “*regarder et congnoistre*”, ou seja, olhar e conhecer “a natureza e a condição de sua alma [...], pois ela é a bela imagem de Deus e da Trindade, como em um espelho”.<sup>56</sup> E por ela ser de tão nobre linhagem, o cristão não poderia deixá-la perecer pelos amores mundanos, entregando-a à morte eterna, à danação.

Todavia, o ensino de Gerson sobre o processo de voltar-se para si mesmo em busca de Deus<sup>57</sup> não findava com a exortação ao reconhecimento da nobreza da alma, que aparece nos textos apenas como o ponto de partida da interiorização necessária à vida contemplativa e às práticas devocionais como um todo, como, por exemplo, na preparação pessoal para a morte, em que recomendava o cuidado com a alma por meio do arrependimento, da fé e das virtudes. Os ensinamentos do teólogo sobre a contemplação, em língua vernácula e latina, desdobravam-se, de um lado, na exposição dos elementos que compunham teoricamente a contemplação, como na primeira etapa da *Montaigne*, onde explica “o que é”, “a quem se aplica”, “o que se deve fazer” e a necessidade da penitência e das virtudes; e de outro, na demonstração do “como fazer”, isto é, no terreno das orientações práticas, do método propriamente. Se o teólogo apregoava que o cristão deveria voltar-se para dentro de si, restava dizer como este deveria fazê-lo em seu cotidiano devocional. Com isso, ele irá aprofundar seu ensinamento recomendando uma série de ações específicas e bem delimitadas, que possibilitariam a continuação dessa jornada interior, pois, assim, mais do que simplesmente saber “o que” precisava fazer, o fiel também poderia saber “como” exatamente fazer. É na passagem da *Montaigne de Contemplação*, referente à segunda etapa da subida, que o seu redator adentrará mais especialmente nos procedimentos práticos, apontando de forma mais clara como deveriam cumprir as ações até então referidas para voltar-se para si e encontrar Deus, como o afastamento do mundo e o encontro do silêncio solitário.

<sup>54</sup> “*Je dys mon Ame, que par toy et dedans toy comme par une ymaige et en ung miroir, je puis regarder ces choses que j’ai par avant dites de nostre Dieu*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, vol. 7/2, p. 1130.

<sup>55</sup> Michel Foucault assinalou, a respeito da ascese filosófica antiga e dos primeiros cristãos, que o conhecimento de si se dá como o reconhecimento de si como participante da razão divina, e também relaciona-se com o cuidado de si, isto é, o trabalho de si sobre si. FOUCAULT, op. cit., 2006, p. 509, 597; GUITTON, Jean. *Le temps et l’éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2004, p. 14.

<sup>56</sup> “*la nature et la condition de leur ame; et s’ils peuvent bien congnoistre leur ame, puisque elle est la belle ymaige de Dieu et de la Trinité*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, vol. 7/2, p. 676.

<sup>57</sup> Jean Guitton, a propósito de Agostinho: “*L’âme est à la recherche de Dieu et d’elle-même elle se désire et se cherche, elle veut se connaître; dans cet élan qui la porte de soi à soi et qui développe ses puissances sans les dissiper se réalise sa vie*”. GUITTON, op. cit., 2004, p. 237-338.

Na subida à montanha da contemplação, já tendo passado pela mortificação do amor mundano, isto é, o desapego em relação às coisas temporais, o cristão que se lançou à vida contemplativa eleva-se a uma segunda etapa, onde irá experimentar duras provações, pois já não encontra contentamento no mundo, mas também não conhece ainda os prazeres espirituais que procura. Segundo explica Gerson, este é o momento em que a alma, como uma “planta”, desenraizada do mundo, será replantada na vida espiritual e, “entre dois estados, nem toda morta para o mundo, nem totalmente viva para Deus”,<sup>58</sup> sofrerá ainda a batalha entre a vontade carnal e o desejo pelo eterno. As ações recomendadas nesse estágio referem-se à busca “do lugar secreto e do silêncio”, *secret lieu et silence*, termos que dão nome à etapa, onde se buscará o recolhimento e o silêncio para “voltar-se para Deus e pensar na salvação”.<sup>59</sup> Uma vez que ele próprio lembrava que, no passado, este estado havia sido procurado nos claustros monásticos e na vastidão das paisagens desertas, ou seja, longe dos outros homens e por meio do deslocamento físico, até onde iria o chanceler ao propor o desapego do mundo aos laicos, por meio da busca do “lugar secreto” e do silêncio?

Sobre este ponto, um texto em francês temporalmente próximo sobre a contemplação, todavia com propósito distinto do de Gerson, o supracitado *Jardin de Contemplation* de Jean Henry, associava contemplação, solidão e deslocamento, em defesa da vida monástica como condição ideal para se buscar a contemplação.<sup>60</sup> Mencionava aqueles “que renunciaram aos bens temporais terrenos e mundanos que possuíam, para mais francamente alcançar a perfeita contemplação, e [também renunciaram] à comunicação e à sociedade dos homens do século”, como os primeiros padres, que deixaram as cidades e habitações comuns para se instalarem nas suas proximidades, ou os que, “desejosos de melhor fazer, e para estar em maior solidão, rumaram para altas montanhas e rochedos inacessíveis e pelos homens mundanos não foram seguidos, podendo mais facilmente chegar à contemplação divina”,<sup>61</sup> por meio do estudo e da oração. Concebido para o terreno monástico, e consciente da relação entre contemplação,

<sup>58</sup> “comme entre deux estas, ne toute morte au monde, ne toute vive em Dieu”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 68 (Pascal), p. 31 (Glorieux).

<sup>59</sup> “Pour prier Dieu et penser a son salut”. Id.

<sup>60</sup> LEYSER, Henrietta. *Hermits and the new monasticism: a study of religious communities in Western Europe 1000-1150*. New York: Macmillan Education, 1984, p. 102.

<sup>61</sup> “ceux qui premierement receuvent la foy catholique avoient renoncie aux biens temporels eterriens et mondains, que ils possedoient, pour plus franchement paruenir a parfaicte contemplation, renoncèrent a la communication et societe des hommes du siècle”; “ceux qui premierement receuvent la foy catholique avoient renoncie aux biens temporels eterriens et mondains, que ils possedoient, pour plus franchement paruenir a parfaicte contemplation, renoncèrent a la communication et societe des hommes du siecle Et les autres enuieux de mieulx faire et pour plus estre en grande solitude, sensuivent aucuns en haultes montaignes et rochiers comme inaccessible. Ad ce que des hommes mondains ne fussent suiivus, et plus aisement peussent vacqr a contemplacion diuine”. *LE LIVRE du Jardin de contemplation, par maistre Jehan Henry, chantre de l'eglise de Paris*, f. 19.

solidão e retiro espacial, o tratado assinala que “a religião é o estado e o caminho da perfeição pelo qual mais seguramente e mais facilmente se pode chegar à perfeita contemplação”.<sup>62</sup> De que modo então a vida contemplativa seria possível, na prática, aos que não eram nem monges nem eremitas, como as irmãs do *chancelier* de Paris?

Aos simples laicos, Gerson, por sua vez, explica que o devoto poderia buscar ficar só, para adentrar no amor divino até esquecer-se de si e dos outros e voltar-se por completo para as coisas espirituais. No entanto, adverte não ser conveniente “dedicar-se a isso totalmente e com muita frequência”, e considera, antes de mais nada, os perigos da solidão e da falta de preparo de muitos que se entregam a ela:

Alguns, por graça especial, em sua juventude, colocaram-se em solidão e assim permaneceram, como São Bento. Porém, mesmo este desaconselhou tal atitude em sua “Regra”, e assim fizeram outros eremitas e doutores, para que não se encorajassem outros a fazerem o mesmo. Pois uma graça especial dada a um não cabe a todos. E os que quiseram agir de tal modo, a saber, buscar a solidão e a ociosidade, sem trabalho e sem primeiramente terem bem se acostumado com companhia, desapontaram-se miseravelmente, porque quiseram voar antes que tivessem asas, e batalhar com o inimigo antes que tivessem vencido outros adversários menores: o mundo e a carne. Portanto, não é digno de fé que alguns de nosso tempo que se portam como eremitas obtenham de tal modo algum proveito, tampouco algumas mulheres que se põem em reclusão.<sup>63</sup>

Nesta passagem, assim como Jean Henry em seu *Jardin*, Gerson refere-se à ideia de solidão e retiro atrelados ao espaço, não se afastando do conhecido lugar comum representado pela tópica do deserto. A passagem bíblica do encontro de Moisés com Deus no monte Sinai havia servido, nos escritos místicos cristãos, para sustentar a ligação entre a contemplação e o motivo do deserto, o que também se deveu à maneira como Dionísio havia ligado a jornada do profeta à experiência mística, apesar de este nunca ter identificado explicitamente Deus e o deserto; o que, por sua vez, foi feito por Erígena.<sup>64</sup> Para os primeiros eremitas cristãos,

<sup>62</sup> “*religion est estat et chemin de perfection par lequel plus seurement et plus facilement on peult paruenir a parfaicte contemplacion*”. *LE LIVRE du Jardin de contemplation, par maistre Jehan Henry, chantre de l'eglise de Paris*, f 17.

<sup>63</sup> “*Est advenu en aulcuns par grace especialle que en leur jeunesse se sont mis en solitude et a demorer seuls, comme saint Benoit. Mais il proprement desconseille en as reigle, et ainsi font li aultre hermite et li docteur, que on ne se enhardisse mie a ce faire et entreprendre, car une grace especialle donnée a um n'est mie a ensuivre de tous. E ceux qui ont voulu a ce faire, c'est a savoir querir sollitude et oisivité sans labourer et sans premierement estre bien apris et acoustumes avecques compaignie, ont este deceuz miserablement, car il voloient voler aincois qu'il eussent elles [ailes], et batailler avecques l'ennemi avant que ilz heussent sourmontes les autres plus petis adversaires, le monde et la char. Si n'ai mie grant fiance que li aucuns de nostre temps que se portent pour hermites facent gueres de leur profit, ne aulcunes femmes qui se mettent em reclusaige*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 62 (Pascal), p. 27-28 (Glorieux).

<sup>64</sup> MCGINN, Bernard. *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom god hid nothing*. New York: Herder and Herder Book/ The Crossroad of Publishing Company, 2001, p. 143, 144; MCGINN, Bernard.

segundo o modelo de santo Antônio, a renúncia do mundo por meio do deslocamento geográfico e o estabelecimento num local retirado, apresentou-se como a opção mais viável para se viver a vida cristã de modo simples e austero, um espaço promissor também para os primeiros monastérios. Naquele contexto, o retiro pessoal, entendido como o afastamento em relação à comunidade, foi essencial para aquelas figuras eremíticas, que permitiam ao seu lado apenas alguns poucos acompanhantes ou visitas esporádicas.<sup>65</sup> A busca do retiro eremítico constituiu um fenômeno ocasional e isolado até o século XI, um tipo de vida reconhecido como possível a poucos. Com a consolidação institucional e disciplinar dos monastérios, os eremitas provinham geralmente das próprias comunidades monásticas e desfrutavam da tutela destas; como consta em Cassiano, eles primeiro haviam sido monges, e somente após aperfeiçoarem-se suficientemente na vida monástica, alcançando um certo grau de ascetismo, podiam escolher a desafiadora solidão do “deserto”. Muitos se dividiam entre a vida comunitária monástica e o retiro periódico, comprovando ainda mais a ausência de oposição ou rejeição, mas a filiação entre eremismo e cenobitismo que perdurou até os séculos XI e XII, quando a renovação monástica desencadeada pela reação crítica ao monasticismo tradicional e o desejo de retomada dos valores primitivos, com a fundação de novas ordens e a emergência de um interesse renovado pela vida eremítica, trouxeram um novo sentido à ideia de solidão. Enquanto o primeiro modelo de eremitismo valorizava um afastamento pessoal, espacial, concreto, em relação aos outros homens, para o novo ideal eremítico dos séculos XI e XII, que privilegiava o aspecto metafórico do deserto,<sup>66</sup> a solidão que importava era a da comunidade monástica em relação à sociedade secular, sem rejeição da vida comunitária em si mesma e da codificação normativa, que são valorizadas. Nesse contexto, o retiro do mundo era o ponto de partida para a criação de um novo modo de vida e

---

*The harvest of mysticism in medieval Germany*. The presence of God. A history of Western Mysticism. Vol. IV. New York: Herder and Herder, 2005, p. 178.

<sup>65</sup> LEYSER, op. cit., 1984, p. 19.

<sup>66</sup> CASTANHO, Gabriel de C. G. “A polissemia (social) do deserto: uma história do tópos histórico e historiográfico da solidão monástica no contexto latino medieval”. *Rev. hist. (São Paulo)*, n. 173, p. 115-139, jul.-dez., 2015, p. 126, 135. Sobre o papel da abstração do deserto como lugar de memória para as novas ordens monásticas, ver também BRUUN, Mette B. “The wilderness as ‘lieu de mémoire’: literary deserts of Cîteaux de la Trappe”. In: BRUUN, Mette B.; GLASER, Stephanie. *Negotiating heritage: memories of the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2008. Ainda sobre a dimensão metafórica do deserto e sua relação com a devoção pessoal, merece atenção o estudo de Jessica Brantley (*Reading in the Wilderness: private devotion and public performance in Late Medieval England*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2007), que avalia o motivo do deserto usado nos textos monásticos do final da Idade Média, com enfoque nos cartusianos, que traziam o deserto imaginário para dentro do livro, como no caso do texto *Desert of Religion*, que conduz a uma experiência visual e alegórica da vida eremítica por meio das ilustrações da floresta, pela qual o leitor passa mentalmente em seu caminho solitário; a partir disso os monges podiam formular seu retiro imaginário de dentro da cela. Brantley ainda assinala a participação das casas cartuxas na transmissão dos textos devocionais vernáculos aos leigos nos séculos XIV e XV, na Inglaterra, mas também na França (p. 69).

de uma regra, e não a etapa derradeira de toda uma vida ascética, como ocorria nos primeiros.<sup>67</sup>

A discussão sobre o grau de excelência dos modos de vida eremítico e cenobítico, desde os primeiros escritores cristãos, Agostinho, João Cassiano, São Bento ou São Basílio, já salientava a necessidade e conveniência do segundo, diante dos perigos da solidão, ainda que se afirmasse a natureza superior da vida solitária, mais próxima da contemplação. Aludia-se ao engano dos monges que se tornavam eremitas muito cedo, sem preparo e muitas vezes para evitar a disciplina, confirmando a importância do teste pela regra. O perigo da solidão, nesse sentido, aparece como tópica fundamental que alerta para os riscos da arrogância da pessoa que, sem ter vocação, retira-se do escrutínio dos outros e, fiando-se apenas em si própria, não conta com o conselho e a reprovação de outrem para se erigir.<sup>68</sup> A vida em comunidade, ao contrário, permitiria a comparação de si mesmo com os demais, evitando a presunção e incitando à disciplina, ao progresso e à obediência, em detrimento da autonomia.<sup>69</sup> Tendo em mente esses conselhos das autoridades teológicas do passado, na *Montaigne de Contemplation*, Gerson recorre a Sêneca ao advertir para que “uma pessoa não permaneça só por muito tempo”, acrescentando que “todos os santos e filósofos, por este mesmo motivo, reprovaram a ociosidade”.<sup>70</sup> No entanto, admite que o próprio Sêneca e outros santos, não obstante as ressalvas contra o retiro absoluto, “também louvaram a solidão e a ociosidade, como forma de servir a Deus como fizeram os santos eremitas e outros religiosos”. Contradição que se dissipa ao afirmar que a busca bem sucedida da solidão depende da compleição de cada um, “deve ser compreendida de acordo com a diversidade das pessoas e costumes”,<sup>71</sup> e, que os feitos memoráveis dos santos devem ser admirados humildemente e não imitados.<sup>72</sup> Daí a ideia de que a graça recebida por alguém jamais poderia ser aplicada a todos, argumento que sintetizava o zelo do chanceler em ponderar e respeitar a variedade dos temperamentos e constituições tanto físicas como psicológicas de cada um:<sup>73</sup> “alguns são de

<sup>67</sup> LEYSER, op. cit., 1984, p. 22.

<sup>68</sup> WEBB, Diana. *Privacy and solitude in the Middle Ages*. New York/London: Continuum/ MPG Books, 2007, p. xiv.

<sup>69</sup> LEYSER, op. cit., 1984, p. 8, 10, 12, 79; Redon Odile. “Parcours érémitiques”. In: *Médiévales*, n°28, 1995. Le choix de la solitude. Parcours érémitiques dans les pays d'Occident. pp. 5-9.

<sup>70</sup> “*Et en ceste intention deffent Senegue que une personne ne demeure seule longuement; et tous li sains et philosophes pour ceste cause repreinent oyseuseté*”. *La montaigne de contemplation*, p. 61 (Pascal), p. 27 (Glorieux).

<sup>71</sup> “*Neant moins Senegue mesmement, et li saint aussi, loent souvent solitude et oisivité pour server Dieu comme firent li sais hermits et aultres religious. Mais ceste diversité est entendre selonc diverses personnes de diverses moeurs [...]*”. Id.

<sup>72</sup> SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990, p. 311.

<sup>73</sup> FISHER, Jeffrey. “Gerson’s mystical theology: a new profile of its evolution”. In: MCGUIRE, B. P. (ed.) *A companion to Jean Gerson*. Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 247.



tal compleição e tão fortes de se vencer e dominar, que nunca serão bons para buscar a perfeição da contemplação, pois precisam estar sempre em labor e ocupados na vida ativa”, por outro lado, “há aqueles para quem a vida ativa é um grande fardo e um impedimento excepcional”.<sup>74</sup>

Sem negligenciar esses princípios colhidos das autoridades sobre a solidão, Gerson prevenia seus destinatários “simples”, referindo-se explicitamente ao fenômeno muito comum ao longo de todo o século XIV, a reclusão feminina. Desde o século XII, a reclusão voluntária não se restringia aos monges, ainda que perdurasse nos meios monásticos, mas passava a atrair os laicos, entre os quais, mais uma vez, se destacavam as mulheres. Tal movimento conduziu a que, nos séculos seguintes, normas e regras fossem instituídas na legislação sinodal e adaptadas à nova situação, de forma a evitar a reclusão independente e submetê-la à supervisão eclesiástica e das instituições municipais, responsáveis pela manutenção do recluso. No século XIV, as reclusarias, acolhendo principalmente laicos, estabeleceram-se nas cidades e foram edificadas nas proximidades das construções das igrejas, hospitais e leprosários, ou diretamente associadas a estes. Paris contava com as de Saint-Médard, Saint-Merry, Saint-Paul, Saint-Victor, Sainte-Geneviève-l’Abbaye, La Jussienne (Sainte-Marie l’Egyptienne) e a reclusaria ligada ao cemitério dos Inocentes. O papel heroico do recluso era de intercessão por meio da oração, sua única função perante a comunidade.<sup>75</sup> Portanto, diante dos perigos da solidão, com o orgulho e a desobediência em primeiro plano, ao afirmar aos simples, às suas irmãs especificamente, que era necessário abandonar as ocupações mundanas para adentrar a vida contemplativa, na *Montaigne de Contemplation*, o chanceler, avesso aos excessos de ascetismo, de modo algum lhes apregoava a renúncia radical das atividades terrenas, mas apenas das que impediriam de forma contundente a contemplação. Ressaltava, assim, que as ocupações moderadas eram muito úteis ao contemplativo, para evitar a preguiça e a tristeza<sup>76</sup> e, desta maneira, procurava conciliar a vida dos simples à ideia de afastamento do mundo, conjugando a vida ativa à contemplativa, como sugeriu o próprio Sêneca:<sup>77</sup>

<sup>74</sup> “aucuns sont de telle complexion et si forte a vaincre et dompter que iamais ne seront bons a tender a la perfection de contemplation; mais faut que tousiours soient en labour et occupés en la vie active. Et en ya plusieurs tells, et clers et aultres, que ie congnois, comme par le contraire aucuns sont quo ja sont telz que la vie active leur est a grant charge et merueilleux empeschement”. *La montaigne de contemplation*, p. 63 (Pascal), p. 28 (Glorieux).

<sup>75</sup> L’HERMITE-LECLERCQ, Paulette. “Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge”. In: *Journal des savants*. 1988, N°3-4. pp. 219-262, doi : 10.3406/jds.1988.1517; PILORGET, Julie. “Recherche de la paix intérieure et réclusion féminine: l’exemple d’Amiens à la fin du Moyen Age”. *Questes*, 26. Segundo destaca L’Hermite Leclercq, a reclusão voluntária, com motivação religiosa, desaparece no final do século XV, quando passa a ser usada com função penal.

<sup>76</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 51 (Pascal), p. 21 (Glorieux). A tristeza, semelhante à acídia, impede o cristão de dedicar-se ao bem, por isso o monarquismo impunha aos monges o trabalho.

Contudo, não creio que uma pessoa deva se dedicar tanto a uma vida, que não possa ocupar-se por vezes de outra, de acordo com o tempo e o proveito. Pois não há pessoa tão dedicada à vida ativa que não deva por vezes pensar em Deus e em sua consciência, a confessar-se e arrepender-se. E de outro lado, não há pessoa tão contemplativa que não necessite de nenhum labor. Assim, sempre haverá em uma pessoa Marta com Maria, e Maria com Marta; no entanto, nomeamos uma pessoa de acordo com o tipo de vida a que ela se dedica com mais frequência.<sup>78</sup>

Por conseguinte, o chanceler salientava, em sua fala às irmãs, a importância dos labores em que elas haviam se empenhado até então em sua devoção privada, como o cultivo das atividades domésticas, da penitência e das orações, bem como a necessidade de que prosseguissem em tal esforço antes de poderem “estar sós e em segredo” e a dedicarem-se por completo “a pensar em Deus à maneira das eremitas ou reclusas”.<sup>79</sup> Em outros termos, ecoava a ideia monástica tradicional de que a solidão preparada pela penitência e pela ocupação temporal prévia era aceitável. De tal maneira, aparentemente, Gerson não descartava o modelo de virtude representado pelos solitários retirados do mundo, tampouco excluía a possibilidade de aquelas mulheres ascenderem a estados semelhantes, não obstante a reserva que cercava a reclusão. Entretanto, o alcance da solidão, do segredo e do silêncio contemplativos seriam possíveis às irmãs somente na medida em que o chanceler relativizava o papel do retiro espacial, material, ao afirmar que “a eremitagem e a reclusão não estão apenas nas florestas e desertos, mas em todos os lugares onde se pode tê-las ou exercê-las, para fugir dos barulhos do mundo e de todas as preocupações e ocupações”.<sup>80</sup> Assim sendo, desde que circunscritas ao âmbito doméstico, as irmãs poderiam cultivar a reclusão, o recolhimento, a solidão e o silêncio, como as religiosas, seus grandes modelos. Gerson, dado seu escopo de estender a todos o conhecimento sobre a contemplação, diferia da rigidez apregoadas pouco mais tarde por Jean Henry, que reforçava os limites espaciais, e, portanto,

---

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, Aubier, 2003, p. 129-137.

<sup>77</sup> SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. Diálogos. Trad. José E. S. Lohner. São Paulo, Companhia das Letras.

<sup>78</sup> “*Neant moins ie n’entens mie que une personne se doie tellement donner a une vie qu’elle ne s’occupe aulcune fois de l’autre, ou plus ou moins selonc le temps, et que pourfit luy sera; car n’est personne si donnée a vie active quo ne doie aucunes fois penser a Dieu et a sa conscience et a soi confesser et repentir; et d’aultre part n’est personne si contemplative a qui ne face besoing aucun labour*”. *La montaigne de contemplation*, p. 63 (Pascal), p. 28 (Glorieux).

<sup>79</sup> “[...] *vous puisssiez vous tenir seules et secretes et du tout vous donner a penser em Dieu em guise d’ermites ou recluses*”.

<sup>80</sup> “[...] *car hermitaige et reclusaige ne sont mie seulement es boys et es desers, mais en tous lieux on lez puet avoir et exercer pas eschever le bruit du monde et toutes ses sollicitudes et occupations*”. *La montaigne de contemplation*, p. 62 (Pascal), p. 28 (Glorieux).

sociais – respeitando-se os diversos estados que classificavam a população –, daquele modo de vida.

Com essa postura, o chanceler prossegue no esvaziamento das exigências geográfico-espaciais da contemplação. Isso virá a ser fundamental em seu propósito de ampliar esta prática a todos os cristãos, ignorando as distinções sociais, uma vez que, para ele, “segundo diversos estados e condições, pode-se encontrar o lugar secreto para estar em paz e silêncio” e para se buscar a contemplação.<sup>81</sup> Em outros termos, afirmar que se poderia praticar a contemplação em qualquer lugar implicava também em dizer que era possível a homens e mulheres de todos os estados. Amparando-se na noção de que as disposições interiores da fé e da devoção eram mais importantes e deviam preceder as ações exteriores, afirma que

**o principal segredo e silêncio devem estar dentro da alma mais do que fora**, quer dizer, a alma empurra para fora de si e de sua habitação toda preocupação mundana, **todo pensamento vão** ou prejudicial e que a impede de chegar ao seu destino.<sup>82</sup>

Com tais palavras, o teólogo desloca o recolhimento e o silêncio para o domínio da interioridade e dos pensamentos. Reforçando os perigos da solidão corporal para aqueles desprovidos de capacidade de resistir às tentações do mundo, bem como a dimensão interior do retiro, refere-se às pessoas que, mesmo estando “*seules de corps*”, são tomadas por “fantasias, pensamentos e melancolias”, e sofrem pesada companhia dentro de si mesmas, onde ocorrem “grandes ruídos e palavrórios” que a acompanham em todos os lugares, como São Jerônimo mesmo admitiu humildemente que as mulheres de Roma o acompanharam no deserto.<sup>83</sup> Assim, a ideia de silêncio e solidão interiores, ainda que não fosse inédita,<sup>84</sup> é usada por Gerson de forma singular, como argumento central de sua defesa da contemplação para os simples.

Bernardo de Claraval já havia assinalado a ideia de uma solidão da mente e do espírito, que prescindia do isolamento exterior e era alcançada ao se eliminar o pensamento das coisas comuns e o apego às coisas presentes, condição sem a qual não se podia estar

<sup>81</sup> “*Selon divers estas et conditions on puet trouver son lieu secret pour ester en sa paix et en silence*”. *La montaigne de contemplation*, p. 69 (Pascal), p. 32 (Glorieux).

<sup>82</sup> “[...] *le principal secret et la silence doyvent ester par dedens l’ame plus que dehors; c’est a dire que l’ame boute hors de soi et de son habitation toute cure mondaine, toute pensée vaine ou nuisible, et empeechant a parvenir ou elle tend*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 69 (Pascal), p. 32 (Glorieux).

<sup>83</sup> “*faintasies, pensées et mélancolies*”; “*grands bruits lui font et grands parlements*”. Id.

<sup>84</sup> GRANT, Patrick. *Literature of mysticism in western tradition*. London: The Macmillan, 1983, p. 15-16.

“sozinho, mesmo não tendo nenhuma companhia visível”.<sup>85</sup> No século XIV, antes mesmo de Gerson, Meister Eckhart (1260-1328) considerava que aquele que carrega Deus dentro de si o terá “em todos os lugares, nas ruas e entre as pessoas, não menos do que na igreja, no deserto ou na cela”,<sup>86</sup> e, ao trazer o deserto para o interior do homem, tornava possível a busca de conexão com Deus em qualquer ambiente. Para o dominicano, carregar Deus dentro de si significava manter o pensamento constantemente direcionado ao divino, e, uma vez que a ligação com o eterno dependia do pensamento, o espaço exterior perdia importância, pois se deveria, antes, prestar atenção às atitudes mentais em relação aos objetos, o que “não se apreende pela fuga do mundo e das coisas, tornando-se solitário e afastando-se, mas, ao contrário, na solidão interior, não importando o momento ou o lugar”.<sup>87</sup> Em Eckhart, assim como em outros místicos do período, como Tauler, Margarida Porete ou Metchild de Magdeburg, a ideia de solidão e silêncio contemplativos englobava uma pluralidade de sentidos que incluíam a solidão da alma com Deus, a simplicidade ou identidade divina, a solidão silenciosa de Deus experimentada na união mística, o vazio escuro e silencioso alcançado no final do percurso da contemplação, noções metafóricas ligadas à teologia mística negativa.<sup>88</sup> Nesses pensadores, o deserto nada mais é do que o vazio da alma que possibilita a entrada de Deus; a solidão e o silêncio opõem-se à multiplicidade e expressam o paradoxo da unidade e da vastidão divinas.<sup>89</sup> O vitorino comentador de Dionísio e fonte para Gerson, Tomás Gallus, também identificou o deserto à solidão abstrata da Trindade, que encontrou na descrição dada pelo primeiro nos *Nomes Divinos*.<sup>90</sup>

Esse posicionamento em defesa da solidão interior é condizente com a ideia de que a verdadeira virtude se encontra do lado de “dentro” e é superior a qualquer demonstração externa e formalizada, noção que, apesar de reforçada pelas próprias autoridades teológicas e pelos pregadores, é levada ao limite pelos diversos grupos devotos cujo interesse no contato íntimo com Deus é exacerbado a ponto de menosprezar os ritos e sacramentos. Seria necessário, portanto, encontrar um ponto de equilíbrio para esta interiorização descomedida

<sup>85</sup> Bernard de Clairvaux, *Sermons on the Canticles*, XL, apud GRANT, op. cit., p. 15; Sobre a relação entre a falsa solidão e a companhia das más paixões, ver *St. Bernard's Sermons on the Canticle of Canticles, translated from the original latin*. Vol. II. Dublin/Belfast/Cork/Waterford: 1920, p. 26.

<sup>86</sup> Meister Eckhart, In Collationibus, 6, Apud, Grant, p. 16; “On detachment and on Possessing God”. In: *THE COMPLETE works of Meister Eckhart*. Trad. Maurice O’C Walshe. Introd. Bernard McGinn. New York: The Crossroad Publishing Company, 2009, p. 490.

<sup>87</sup> ECKHART, Meister. “On solitude and the attainment of God”. In: PETRY, op. cit., p. 202.

<sup>88</sup> MCGINN, Bernard (ed). *Meister Eckhart and the beguine mystics*. Hadewijch of Brabant, Metchild of Magdeburg and Marguerite Porete. New York: Continuum, 2001, p. 32-36.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 49, 50.

<sup>90</sup> MCGINN, Bernard. *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom god hid nothing*. New York: Herder and Herder Book/ The Crossroad of Publishing Company, 2001, p. 145-146.

que, nos séculos XIV e XV, seduzia progressivamente um número maior de fiéis de estados diversos, o que caberá a Gerson. Da mesma maneira que se entendia que a devoção externada sem fé e piedade não tinha valor, a fé interior dos leigos só seria aceitável na medida em que não excluísse a obediência. Melhor dizendo, o chanceler defrontava-se ao mesmo tempo com duas dimensões correlacionadas da devoção, a serem corrigidas: os excessos orgulhosos de exteriorização penitencial e a interiorização sem limites que dispensava mediações, ambos presentes na busca das ditas formas “extraordinárias” de contato com Deus, cabe lembrar.

Entretanto, mesmo estando de acordo com as autoridades do passado e com as noções partilhadas no presente, em que estar sozinho significava estar na companhia apenas de Deus interiormente, o chanceler não deixava de dar aos simples alguns conselhos sobre a escolha dos lugares e maneiras corporais e exteriores mais apropriados para prosseguir na prática da contemplação. Ainda que a dimensão interior fosse mais importante, a preocupação do teólogo com o aspecto prático e efetivo daquilo que ensinava não poderia negligenciar tais orientações. Por isso distinguiu na *Montaigne* “duas maneiras de silêncio e solidão”, a espiritual e a material, uma interior, outra exterior. Aconselhava, portanto, que, para os incipientes ou aqueles que ainda não tivessem a capacidade de encontrar silêncio e “retirar-se em si mesmos” estando em companhia de outrem, o que demandaria tempo, prática e “grande perfeição”, a escolha de um lugar exterior poderia ser proveitosa: “verdade é que, para ter o segredo e o silêncio da alma por dentro, é conveniente buscar o segredo e o silêncio por fora”.<sup>91</sup> E assim, considerou a variedade de posturas e escolhas válidas segundo a compleição física e psicológica de cada pessoa, lembrando a impossibilidade de se ter uma regra aplicável a todos igualmente, e que o recolhimento espiritual era realizável não importando o lugar: “a alguns, agrada mais os lugares secretos das florestas ou dos desertos; a outros, basta os segredos dos campos; outros preferem os locais secretos das igrejas ou de suas próprias casas”.<sup>92</sup>

Os cuidados com o corpo constituíam uma parte importante do programa de devoção contemplativa apresentado por Gerson, tanto aos laicos como aos teólogos, de modo que reforçava a intersecção entre a saúde corporal e a moral.<sup>93</sup> No tratado universitário *De Theologia Mystica Practica*, desdobrando boa parte dos tópicos já abordados anteriormente nos textos para os simples, com orientações para os iniciantes, os mais proficientes e os

<sup>91</sup> “Vrai est que a avoir le segret et la silence de l’ame par dedans pourfite querir segret et silence par dehors”. *La montaigne de contemplation*, p. 70 (Pascal), p. 32-33 (Glorieux).

<sup>92</sup> “A aucuns plaisent mieux les lieux segrez des bois ou des foretz ou de desers; aux aultres soufisent les segrés des champs; as aultres les lieux secretes des eglises ou de leur hostel”. *Ibid.*, p. 70 (Pascal), p. 33 (Glorieux).

<sup>93</sup> LANGUM, Virginia. *Medicine and the seven deadly sins in late medieval literature and culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. 2.

perfeitos, o chanceler recomendava a busca de um lugar retirado dos olhares alheios, sendo os locais sagrados mais apropriados, e que o corpo fosse colocado numa posição de descanso. Para os iniciantes, além da observação do lugar e da ocasião, a moderação do dormir e do comer apresentava-se como ponto importante para a contemplação. Novamente, sem perder de vista as práticas correntes das mulheres, recriminava a abstinência austera, advertindo que a vigília e o jejum excessivos eram os mais danosos para a mente, apesar de os exageros alimentares também serem prejudiciais. Tal preocupação com a moderação dos hábitos corporais tinha como alvo a sanidade do espírito, da “mente”. Dessa maneira, ao contrário da crença geral na eficácia das práticas de mortificação, propunha a laicos e clérigos um abandono do mundo que, de forma alguma, incluía maltratar o corpo, de cuja integridade dependia a saúde espiritual.<sup>94</sup>

Desta maneira, o chanceler não excluía o papel do espaço físico, apenas deixava de restringir sua escolha a condições e ambientes específicos, habilitando todos os lugares possíveis. Tampouco pretendia afirmar que os laicos iniciantes na contemplação pudessem exercer essa prática da solidão silenciosa estando em companhia de outras pessoas logo de início. Para facilitar esse encontro do lugar secreto e do silêncio, primeiramente exterior, depois interior, asseverava às suas leitoras que o âmbito doméstico poderia constituir o local mais fácil de se acostumar a essa prática, em especial o próprio quarto, como no caso da “pequena mulher” que, em sua doença, encontrou no aposento onde ficou por longo período o lugar mais apropriado para pensar em Deus e em si mesma.<sup>95</sup> Além disso, recomendava Gerson o período da noite como o mais conveniente para alcançar essa intimidade.<sup>96</sup> No que diz respeito à maneira de dispor o corpo no retiro contemplativo, recorreu aos ensinamentos de Guilherme de Auvergne (1191-1249) sobre a prática da oração, para quem as maneiras corporais ajudariam a estabilizar e solidificar o pensamento. Mais uma vez, a variedade de posturas segundo a variedade de pessoas é assinalada: ajoelhar-se, sentar-se, inclinar-se, sendo o repouso preferível ao movimento.<sup>97</sup>

Gerson utilizava a figura solitária de Maria ao privilegiar o recolhimento doméstico como modelo de interiorização devota para os laicos e principalmente para as mulheres. No sermão *Poenitemini*, proferido na igreja da abadia de Saint-Antoine-des-Champs, em janeiro de 1403, ele descreveu as ações da Virgem logo após a morte de Jesus. Maria vivencia a dor,

---

<sup>94</sup> GERSON, *Early works*, p. 315, 316-320. A respeito da relação cooperativa entre a medicina corporal e o cuidado espiritual, ver: LANGUM, op. cit., 2016, p. 10.

<sup>95</sup> *La montaigne de contemplation*, p. 71 (Pascal), p. 33 (Glorieux).

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 34 (Glorieux).

<sup>97</sup> *Id.*

não pela exibição, mas no recolhimento e interiorização no âmbito do quarto e diante do oratório pessoal afastado dos olhares dos outros, elementos da devoção laica que se tornavam mais comuns no tempo do chanceler:<sup>98</sup>

[...] entrou em sua casa. Em seguida, foi posta a mesa para que fizesse alguma refeição; o jejum não foi longo nem excessivo. Depois, Nossa Senhora retirou-se sozinha para seu pequeno quarto e seu oratório secreto, onde deu graças e encomendou a Deus a guarda de São João, que se retirou em seu pequeno quarto separado. Se alguém perguntar o que Nossa Senhora teria feito desde então, até o momento da ressurreição, eu digo sem erro que ela foi elevada em espírito e em contemplação e não saiu do lugar, nem falou a ninguém, tampouco foi visitar o sepulcro, pois sabia seguramente que ele ressuscitaria.<sup>99</sup>

O desenvolvimento das modalidades de vida religiosa doméstica no século XIV contribuía para fazer do quarto o principal lugar para os laicos buscarem uma relação mais íntima com Deus, retiro que geralmente conciliavam com a ida regular à igreja ou com as obras de caridade. A incorporação de novos espaços de recolhimento doméstico e de convivência familiar à estrutura das residências nobres e burguesas, como salas de estar, lareiras, propiciavam atividades como a leitura, os jogos e a música, que vão sendo adotadas por um número maior de pessoas.<sup>100</sup>

Cristina de Pisano também incorporava o modelo da *seulette*, a mulher solitária dedicada à contemplação e à oração como forma de agir de algum modo pela solução dos problemas do mundo.<sup>101</sup> Ademais, a figura da Virgem, cada vez mais preponderante a partir do século XII, é fundamental na construção das devoções pessoais e privadas no período, não apenas como objeto de culto e veneração, mas também como modelo para a *mimesis*, a imitação. A maneira como a imagem e as descrições de Maria eram apresentadas aos fiéis, nos séculos XIV e XV, destacava cada vez mais seus traços humanos e mundanos, a maternidade, a relação afetiva entre mãe e filho, de forma a ressaltar os vestígios do sagrado

<sup>98</sup> Diana Webb cita o caso de Catarina de Siena, que, quando criança, recebeu dos pais um quarto individual para poder continuar seu diálogo com Deus, livre do incômodo dos familiares. WEBB, op. cit., 2007, p. 125.

<sup>99</sup> “[...] s’en entra en l’hostel. Puis fut mise la table pour prendre aucune refection; le manger ne fut pas long ou oultrageux. En parfin Nostre Dame se retrahi seulette en sa chambrette et en son oratoire secret apres que graces furent dites et qu’elle eut commande a Dieu sant Jehan, sa bonne garde, qui se retrahi en une autre chambrette a part. Si aucun demande que peut faire nostre Dame depuis ceste heure jusques a l’heure de la benoite resurrection, je tiens religieusement sans prejudice qu’elle fut ravie en esperit et en contemplation et ne se party d’un lieu et ne parla point a autrui e n’ala plus visiter le sepulchre, pour ce qu’elle savoit de certain qu’il devoit resusciter”. GERSON, Oeuvres, 7/2, p. 518.

<sup>100</sup> WEBB, op. cit., 2007, p. 122, 123, 131; p. xi, xiv, 97.

<sup>101</sup> WALTERS, Lori. “Le vieil solitaire and the seulette: contemplative solitude as political theology in Philippe de Mézières, Christine de Pizan, and Jean Gerson”. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate; PETKOV, Kiril (eds.) *Philippe de Mézières and his age*. Piety and politics in the fourteenth century. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 133, 136, 142.

incrustados na vida mundana e doméstica.<sup>102</sup> De figura de sabedoria e justiça, Maria, remodelada pela língua vernácula, passava a sintetizar a imagem da mãe que trabalha, nutre e sofre, e a ênfase nesses novos aspectos era o que promovia uma identificação e familiaridade dos fiéis com a Virgem e incentivava a sua imitação.<sup>103</sup> Entretanto, este não era o único aspecto da devoção a Maria: no âmbito do culto exterior, não privado, mais interessado nas narrativas dos milagres e na santidade da Virgem, a relação dos fiéis com a santa era mais funcional do que de identidade e imitação, isto é, buscava-se mais ter as preces e pedidos atendidos, como a cura das enfermidades. Por outro lado, foi no que diz respeito especificamente aos desdobramentos interiores dessa devoção, circunscritos à meditação, à oração, que se desenvolveu uma relação de compaixão, identidade e imitação.<sup>104</sup>

O modelo do recolhimento devocional, em que a escolha do espaço só tinha importância na medida em que conduzia à solidão e ao silêncio interiores – mas que, ao mesmo tempo, recomendava o âmbito doméstico como reduto da prática devocional –, era possível de ser ensinado aos leigos e especialmente às mulheres num momento em que estas passavam a dispor de certos meios favoráveis à delimitação da intimidade e da privacidade, de modo que pudessem vivenciar o silêncio e a solidão não apenas metafóricos ou interiores, mas também concretos. As transformações vivenciadas no terreno da escrita também contribuíram para o surgimento de uma nova dimensão da intimidade,<sup>105</sup> possível graças à transição que estabeleceu o primado da leitura e da composição silenciosas. A separação das palavras na escrita latina e as inovações subsequentes fixadas pela escrita escolástica a partir do século XII permitiram primeiramente aos escritores uma relação mais íntima e pessoal com os textos, que passam a ser confeccionados individual e silenciosamente, sem depender da oralidade e da mediação de terceiros, como era feito no ditado ao escriba. A prática privada e silenciosa de leitura ampliou-se, assim, dos séculos XIII ao XV, apesar de a leitura oral ainda ser relevante para a vida universitária e estar presente nos ambientes leigos. Mas, no século XIV, os escritores já compunham seus textos de modo silencioso e demonstravam a expectativa de que os seus textos seriam lidos da mesma maneira, ao se dirigirem aos seus “leitores” e não

<sup>102</sup> RUBIN, Miri. *Emotion and devotion: the meaning of Mary in medieval religious cultures*. Budapest/New York: Ceu Press, 2009, p. 89, 96, 104.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>104</sup> FULTON, Rachel. *From judgement to passion: devotion to Christ and the Virgin Mary (800-1200)*. New York: Columbia University, 2002, p. 202.

<sup>105</sup> O termo “privacidade” inexistia no período medieval, no entanto, utilizavam-se expressões mais ou menos ligadas à ideia de recolhimento, como o adjetivo “*privatus*”, oposto a “*publicus*”, ou os termos em francês “*privauté*” e “*secret*”, sendo este último o mais usado por Gerson. A palavra latina “*solitudo*”, começa a ter seus equivalentes em língua vernácula no final da Idade Média, porém era mais associada à ideia de espaço e lugar, como o “deserto”, e também poderia ter conotação negativa, implicando isolamento e oposição à comunidade. WEBB, op. cit., p. viii, xv.



“ouvintes”. Neste período, as referências mais frequentes ao “ver”, em detrimento do “ouvir”, nas descrições indicativas do ato de leitura, sugerem uma maior intimidade com o texto, uma relação mais pessoal, direta e também silenciosa – como ilustrado nas numerosas iluminuras em que o leitor solitário inclina-se sobre o livro mantendo os lábios cerrados.<sup>106</sup>

Se a modalidade silenciosa da leitura e da escrita esteve circunscrita primeiramente às universidades, somente em meados do século XIV a nobreza e a aristocracia francesas começaram a assimilar a prática, incentivada, por exemplo, com as traduções dos textos latinos encomendadas pelos reis, como João II e Charles V, grandes patronos das traduções. Prontamente, a intimidade proporcionada pela leitura silenciosa produziu efeitos sobre a devoção laica como um todo, intensificando a experiência religiosa pessoal por meio da difusão de textos de oração em língua vernácula, de uso pessoal, para a aristocracia e burguesia letradas, que podiam ser levados à missa e lidos silenciosamente durante a recitação pública do texto latino, ou em casa.<sup>107</sup> Enquanto no universo monástico a leitura *in silentium* designava a quietude que aceitava uma oralização murmurada realizada nos amplos espaços dos *scriptoria*, nos séculos XIV e XV, um novo vocabulário vernáculo passa a descrever uma leitura que também se fazia com os olhos e com o coração (*lire au coeur*), privilegiando o sentido da visão como fundamental para a memória,<sup>108</sup> como assinala o texto de devoção intitulado *Le livre de bien vivre*<sup>109</sup>, que circulou no século XV, “[...] a palavra de Deus deve ser guardada e retida na memória e sempre colocada diante dos olhos para que não possa ser esquecida”<sup>110</sup> Além disso, novos elementos da página, como marcações visuais indicando parágrafos, com maiúsculas destacadas em vermelho, ou trechos sublinhados, realçando os

<sup>106</sup> SAENGER, Paul. *Space between words: the origins of silent reading*. Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 258-260. Para mais sobre as imagens que retratam o ato da leitura entre os leigos, bem como o seu valor metafórico e moral, ver AMTOWER, Laurel. *Engaging words: the culture of reading in the later Middle Ages*. New York: Palgrave, 2000.

<sup>107</sup> SAENGER, op. cit., p. 268-269; AMTOWER, Laurel. *Engaging words: the culture of reading in the later Middle Ages*. New York: Palgrave, 2000, p. 29.

<sup>108</sup> O peso da visão e a decorrente valorização da escrita e do livro como mais eficientes para a retenção na memória se baseia na concepção de que a alma fixa melhor aquilo que se vê do que aquilo que se ouve. Boaventura argumentava em defesa do uso das imagens na arte religiosa que “aquelas coisas das quais apenas se ouviu caem no esquecimento mais facilmente do que aquelas que são vistas”. A meditação monástica fundou-se construção de imagens mentais ou “pinturas” cognitivas para pensar e compor, com ênfase na necessidade de “ver” os pensamentos, com auxílio de esquemas ordenados de imagens, estas não se separavam da ideia da linguagem. CARRUTHERS, *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens* (400-1200). Campinas, Sp: Editora da Unicamp, 2011, p. 28; SCHMITT, J.-C. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 2007, p. 130; BOAVENTURA, S. *Opera omnia, III* apud RIVERS, op. cit., p. 189; YATES, F. A. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 20.

<sup>109</sup> Consiste numa das partes do livro intitulado *L’art de bien vivre et de bien mourir*, publicado por Antoine Vêrard, em 1492.

<sup>110</sup> “[...] la parole de Dieu doit estre gardee et retenue en la memoire et souuent mise deuant les yeulx affin que on ne lapuisse oublier”. *L’art de bien vivre et de bien mourir*. Paris: Vêrard, 1492, p. 132.

títulos, por exemplo, supunham que o leitor deveria ter o texto diante dos olhos.<sup>111</sup> Em um manuscrito vernáculo do século XIV, contendo o *Miroir de l'âme* de Gerson e dedicado a “uma nobre e religiosa dama”, Marie de Macie,<sup>112</sup> é possível identificar a primazia da afinidade entre escrita e visão, o que sugere uma relação, se não silenciosa – pois é impossível saber como de fato foi lido –, ao menos pessoal e visual com o escrito. Como aponta a dedicatória desse manuscrito, Deus deu aos homens e às mulheres,

uma virtude chamada memória e a esta memória das coisas não pode vir sem duas entradas, que são ver e ouvir. E a cada uma dessas duas entradas convém um caminho: escrita e palavra. Pois a palavra serve para ouvir e a escrita para ver. [...] E porque todas as coisas não podem ser retidas pelo ouvir, são colocadas por escrito. Pois quando se esquece de algo que se ouviu, retorna pois à memória e à recordação pela escrita daquilo que se ouviu e esqueceu e, por isso, convém colocar muitas coisas por escrito e da mesma maneira traduzi-las do latim ao francês.<sup>113</sup>

Para além dos livros religiosos, incluindo-se os portáteis, o recolhimento devocional doméstico era facilitado também por intermédio de outros objetos, que proliferavam justamente nesses séculos XIV e XV, como as imagens xilográficas, retábulos ou estatuárias dos santos facilmente transportáveis, o mobiliário dos oratórios privados, os rosários, peças fundamentais no desenvolvimento da devoção laica privada e doméstica.<sup>114</sup> Novos espaços de culto dedicados inteiramente à oração eram integrados aos limites domésticos,<sup>115</sup> como capelas ou oratórios internos, que possibilitavam a prática da oração diária num recanto reservado, como o do quarto. Além do que recomendava aos leitores da *Montaigne de Contemplation*, no Sermão sobre a Paixão, *At Deum Vadit*, proferido para a corte em 1403, Gerson propunha como “proveitoso, a quem quiser fazer suas orações, buscar um lugar secreto, fora da turba das gentes, da maneira que lhe for mais conveniente” – ainda que não excluísse a utilidade da oração pública.<sup>116</sup> No que respeita às mulheres laicas, semelhante a Gerson, Cristina de Pisano asseverava às suas destinatárias, em seu *Le Trésor de la Cité des*

<sup>111</sup> SAENGER, op. cit., p. 260.

<sup>112</sup> *Recueil d'oraisons et pièces devotes, savoir*. 1301-1400. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits. Français 1802, f. 38.

<sup>113</sup> “[...] *il leur donne une vertu que l'on apele memoire et a cele memoire ne peut nul venir sans deux entrees cest a savoir veoir y oir; et a chascune de ces deux entrees convient avoir un chemin, pour qui l'en puist aler, cest escripture et parole, car parole sert a oir et escripture a veoir*”. *Recueil d'oraisons et pièces devotes, savoir*. 1301-1400. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits. Français 1802, f. 38.

<sup>114</sup> O rosário aparece no início do século XV e servia para contar as Ave-Marias. CHIFFOLEAU, Jacques. *La religion flamboyante*. France (1320-1520). Point, 2011, p. 102, 104.

<sup>115</sup> Jacques Chiffolleau considera, porém, que a edificação de santuários e oratórios às construções são mais um sinal de apropriação dos poderes e papéis clericais do que resultado de um desejo e necessidade de recolhimento. CHIFFOLEAU, op. cit., p. 107.

<sup>116</sup> “*C'est expedient qui veult daire son oroison querir un lieu secret, hors de la tourbe des gens si convenablement se peut faire*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 456.

*Dames*, que o recolhimento devocional e a vida solitária cabiam principalmente às virgens que quisessem continuar em tal estado, sem casamento, tal como as irmãs do chanceler, e que diferiam das virgens que ainda quisessem casar-se:

“àquelas mulheres [as primeiras], que decidiram firmemente nunca perder sua virgindade, convém uma vida mais devota e solitária e [isto], embora possa parecer um destino decoroso de vida para todas as mulheres, para estas é ainda mais adequado do que para as outras [as que esperam o casamento]”.

<sup>117</sup>

Sendo assim, apesar de pretender ensinar que o contato secreto com Deus se realizava dentro de cada um, na alma e no âmbito dos pensamentos, em seu ensino da contemplação aos laicos, Gerson não negligenciava as ações concretas e externas dessa relação, os gestos, lugares e posturas que pudessem auxiliar naquele objetivo primeiro, reafirmando a ligação e a influência mútua entre corpo e alma, interior e exterior. Mas, se até aqui, centramo-nos na análise dos procedimentos externos e preliminares da prática da contemplação recomendados, como a penitência, a obediência aos preceitos religiosos, a busca do local secreto e silencioso material, o recolhimento doméstico, as posturas corporais e a leitura, cabe agora voltarmos finalmente para os procedimentos propriamente interiores desse recolhimento solitário, que deveria se desenrolar no plano dos pensamentos e que concluía a plena realização do “voltar-se para si”, para a alma e para Deus.

### *O domínio dos pensamentos*

Partindo da convicção de que o cuidado corporal era necessário ao cuidado com a alma, assim como as perturbações da mente ou da alma também afetavam o corpo,<sup>118</sup> no já referido tratado, *Contre Conscience Trop Scrupuleuse*, de natureza normativa e pastoral voltado a ordenar a prática confessional, Gerson aconselhava buscar o equilíbrio entre o governo do corpo e da alma com base na temperança e na modéstia, como remédio às consciências inseguras:

<sup>117</sup> “[...] *to those women who have firmly decided never to lose their virginity belongs a most devout and solitary life, and although it may be a seemly sort of life for all women, nevertheless for these women it is even more suitable than for others*”. PIZAN, Christine. *The Treasure of the City of Ladies or The Book of the Three Virtues*. Trad. Sarah Lawson. London: Penguin Books, 2003, p. 145.

<sup>118</sup> A respeito da discussão teológica sobre a relação entre sofrimento corporal e o sofrimento espiritual no século XIII, com a assimilação de Aristóteles, ver especificamente MOWBRAY, Donald. *Pain and suffering in medieval theology: academic debates at the University of Paris in the thirteenth century*. Woodbridge: The Boydell Press, 2009, p. 13, passim.

Deus quer que nosso serviço seja equilibrado, quanto ao corpo e quanto à alma, pois, segundo o provérbio comum, nada em excesso é bom. Assim, deve a pessoa de tal forma governar seu corpo para que ele não seja muito rebelde à alma, de um lado, e, de outro, para que ele não ceda ao desejo por perder o bom senso e o bom julgamento, se a cabeça ou o cérebro se perturba em excesso, por jejuar demais, ou por chorar demais, ou por pensar e duvidar e entristecer-se. [...] quaisquer pensamentos que venham da carnalidade, seja do tédio, seja da ira, a pessoa deve guardar-se de cumpri-las por fora e de consentir-lhes por dentro.<sup>119</sup>

Ao tratar da ponte entre o corporal e o espiritual – a que já nos referimos no tópico anterior a respeito das mulheres –, neste texto específico, a preocupação central do teólogo era prevenir os cristãos para não se deixarem conduzir pelos pensamentos excessivos sobre os próprios pecados, sobre o inferno ou a morte, mas buscar uma medida saudável para essas cogitações, que deveriam centrar-se, antes, na reflexão sobre a bondade, a doçura, a misericórdia e a sabedoria divinas, com auxílio da moderação corporal. Mas, para além do propósito particular desse tratado que se colocava diante de um problema pontual, a saber, as “consciências muito escrupulosas”, cabe destacar a consideração mais ampla em que o teólogo circunscrevia o governo ou cuidado da “alma” ou de si<sup>120</sup> ao domínio sobre os “pensamentos”, ou melhor, centrava a adequação da própria conduta à virtude no monitoramento da atividade de pensar; de forma a afastar as cogitações prejudiciais que levariam ao pecado, e de modo a cultivar as salutares, que diziam respeito à fé e a Deus. Desta maneira, tratava-se de reger não apenas os gestos, mas sobretudo os pensamentos, já que o corpo é o espelho da alma e o pecado não se concretiza apenas “por fora”, para usar a expressão do teólogo, mas também no plano da consciência e dos afetos, ou melhor, o pecado não é nada mais “do que a afetividade desordenada e destemperada”.<sup>121</sup>

Não apenas o trabalho moral e o refrear dos vícios, entretanto, deveria operar a partir do governo dos pensamentos, mas a própria relação de devoção, o diálogo interior com a divindade, também dependia desse controle. Gerson adverte que a pessoa que quiser dar seu coração e seu amor a Deus “deve voltar-se a Ele sem pensar em coisa particular, grande ou pequena, preta ou branca, mas elevar seu coração em sua potência, em sua sapiência, em sua

<sup>119</sup> “Dieu veult que nostre seruice soit raisonnable, quanta au corps et quant a l’ame. Car selonc le prouerbe commun, nul trop n’est bon. Si doit la personne tellement gouuerner son corps qu’il ne soit trop rebelle a l’ame d’une part, et d’autre part qu’il ne luy faille au besoing par perdre son bon sens et bon jugement, se le chief ou le ceruel se troubloit trop, ou par trop jeuner, ou par trop plorer, ou par trop penser et doubter et melancolier. [...] quelconques pensees viennent soyent de charnalité, soyent d’enuie, soyent d’yre, la personne se doit garder de les accomplir par dehors et de y consentir par dedens”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 141.

<sup>120</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 48; FOUCAULT, op. cit., 2006.

<sup>121</sup> “For what is sin but disordered and intemperate affectivity?” GERSON, *Early works*, p. 313.

doçura, bondade e misericórdia [...]”,<sup>122</sup> e, assim fazendo, não cairá em “fantasias e inquietações”.<sup>123</sup> No sermão da Festa da Trindade, ele assinala que, para que a alma conheça Deus, pela união mística, ela precisa entrar com “força dentro de sua memória, sem divagações por fora”, e com isso clarear seu entendimento expulsando e rebaixando ao esquecimento “as nebulosas e obscuras imaginações e fantasias das coisas sensíveis”.<sup>124</sup> A caminhada em direção à contemplação exigia, assim, o afastar dos pensamentos ligados ao mundo, aos sentidos e à carne, e o despertar daqueles centrados nas verdades divinas. Portanto, o afastamento do mundo recomendado como condição primeira da vida contemplativa, e que incluía o silêncio e a solidão, iria realizar-se mais pela direção dos pensamentos do que pela renúncia material, e dependia do trabalho pessoal de cada cristão sobre si mesmo.

Com base nas autoridades sobre a teologia mística, desde Dionísio, destacando os atributos divinos da simplicidade e da unidade – como já explorado no Capítulo I –, Gerson aponta que a contemplação se alcança quando a alma se alinha à simplicidade divina, o que ocorre por meio da unificação dos “pensamentos” em Deus, afastando-se a dispersão causada pela multiplicidade das coisas supérfluas e temporais. Ele utiliza repetidamente a contraposição entre as ações metafóricas de espalhar e juntar, dispersar e unir, para referir-se a essa unificação da alma pelo controle dos pensamentos. O chanceler afirma, então, que, segundo São Bernardo, para se receber Deus dentro de si é preciso esvaziar a alma “de todas as ocupações de dentro e de fora”, pois da mesma forma que “Deus é simples e uno, [ele] deve ser buscado na unidade e na simplicidade do coração”, o que não será possível se este se encontrar dividido pelas múltiplas e incessantes preocupações ou “imaginações” nocivas e mundanas.<sup>125</sup> Destaca o teólogo que, para elevar a alma a Deus, faz-se necessário sustentar um “forte pensamento” e um “amor ardente” das coisas celestes, e não considerar nada além disso, a não ser por um breve momento, “sem se deixar deter”.<sup>126</sup> Tratava-se de um estado de

---

<sup>122</sup> “Chascune personne qui veult donner son coeur et son amour a Dieu doibt plus tendre a luy sans penser chose particuliere, grande ou petite, noire ou blanche, mais esleuer son cuer en sa puissance, en sa sapience, en sa douceur et bonté et misericorde [...]”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 141.

<sup>123</sup> “fantasies et frenesies”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 141.

<sup>124</sup> “en oubly toutes les nuees et obscurtez des ymaginacions et fantasies des choses sensibles”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 1137.

<sup>125</sup> “Si fault que l’ame gette hors toutes occupations, dedens et dehors, pour entendre a luy seulement recevoir, puis aussi que Dieu est simple et ung, on le doibt querir em simplece et unité de cuer. Tel cuer n’est mie simples et un qui em tant de parties est devisé par cures mondaines, mauvaises et vaines”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 79-80 (Pascal), p. 38 (Glorieux).

<sup>126</sup> “se fait par um fort et sainte pensée, se fait par une ardent amour”; “sans soy y arrester”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 81 (Pascal), p. 39 (Glorieux).

tamanha concentração e atenção fixa em seu objeto que não se poderia ver mais nada que fosse exterior, que passasse diante dos olhos, explica.

O silêncio interior, por sua vez, também atrelava-se à direção dos pensamentos, pois residia na capacidade de esvaziamento da multiplicidade do discurso tanto exterior quanto interior,<sup>127</sup> e também na capacidade de livrar-se aos poucos da dependência de suportes externos, como os livros ou conversas, e poder exercitar a oração somente “em espírito e na mente, de modo que a perturbação da conversação e a necessidade de olhar um livro” fossem eliminadas.<sup>128</sup> A noção de silêncio é especialmente significativa para a o ensino espiritual de Gerson no que se refere particularmente ao governo dos pensamentos, porque denota o calar das conversações mundanas e o voltar-se para dentro de si; o silêncio evita as falhas da palavra<sup>129</sup> e permite uma relação mais íntima com o sagrado.<sup>130</sup> Enquanto a palavra dirigida aos homens dependia da oralidade, a “palavra” dirigida a Deus era mais eficaz quanto mais silenciosa, pois consistia num diálogo interior, *in core*.<sup>131</sup> A solidão e o silêncio interiores traduziam-se, por conseguinte, nessa restauração da “unidade e simplicidade” da alma por meio do pensamento voltado para Deus e possível pela graça. Com isso, o chanceler propunha uma interiorização em que “estar consigo mesmo” significava “estar consigo em silêncio, mantendo o espírito do lado de dentro”,<sup>132</sup> quer dizer, a atenção voltada para os movimentos interiores da alma, não apenas o pensamento, mas também os “afetos”.<sup>133</sup> É desta maneira, portanto, que o caminho da contemplação irá desdobrar-se interiormente.

De forma a aprofundar o entendimento dos cristãos sobre o âmbito da interioridade, no texto em língua vernácula *Canticordum du Pélerin*, Gerson formulou a ideia de um “canto

<sup>127</sup> PANACCIO, Claude. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d’Ockham*. Paris: Seuil, 1999.

<sup>128</sup> “[...] *in spirit and in mind, so that both the disturbance of talking and the need to look a book are eliminated*”. GERSON, *Early works*, p. 322.

<sup>129</sup> O caráter imperfeito da fala está associado à sua ligação com a corporalidade, a palavra torna corpóreo o que vem da alma. Ver DAILEY, Patricia. *Promised bodies*. Time, language and corporeality in medieval women’s mystical texts. New York: Columbia University, 2013, p. 10.

<sup>130</sup> BÉRIOU, Nicole; BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène. *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014, p. 558. As palavras, ainda que importantes na comunicação com Deus podem ser perigosas e devem ser usadas com modéstia, prudência e parcimônia. NAGY, Piroška. “Au-delà du verbe. L’efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps”. In: COTTIER, J.-F. *La prière en latin, de l’Antiquité au XVIe siècle: formes, évolutions, significations*. Turnhout: Brepols Publishers, 2006, p. 451.

<sup>131</sup> BÉRIOU,.; BODET; ROSIER-CATACH, op. cit., 2014, p. 557.

<sup>132</sup> “*That is why to be with oneself is to be with oneself in silence, in keeping the spirit within*”. GERSON, *Early works*, p. 322.

<sup>133</sup> Convém ressaltar que o termo “emoção” ou “emoções” não é usado nos textos medievais. A nomenclatura empregada no período para falar das disposições da alma, semelhante à da antiguidade, variava entre *passio* (mais ligada à ideia de impulsos que demandam controle, como a raiva), *affectus*, *affectio*, que designavam os diversos movimentos particulares da alma. A categoria unificada das “emoções” só emerge no século XIX. CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Les théories des passions dans la culture médiévale”. In: BOQUET; NAGY, op. cit., 2008, p. 108; DIXON, Thomas. *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 5.

silencioso”, isto é, “do coração”, oposto ao canto da voz, e cujo propósito é o louvor interior a Deus. Para ouvir essa música interior fazia-se necessário tornar-se mais espiritual, silenciando os barulhos do mundo e deixando as curas mundanas. No texto, o teólogo opõe “o coração mundano” ao “coração solitário” (*coeur seulet*), e os coloca em um diálogo alegórico, em que o segundo ensina ao primeiro a dimensão interior que abriga a relação com Deus. O coração mundano interroga o coração *seulet* sobre como viver em tal estado de solidão e isolamento e como seria possível existir uma música a ser ouvida no silêncio; o segundo responde que é feliz e que o primeiro não é capaz de ver o que se passa “*par dedans*”, “com os olhos espirituais”, tampouco elevar-se a Deus, pois vive como as bestas, ao prazer de seu corpo.<sup>134</sup> Recomenda, assim, que o coração mundano se afaste do mundo, para poder compreender o que irá lhe ensinar, considerando um milagre e uma graça de Deus poder cantar, entender e escutar “esse canto dentro de seu coração, como os corações piedosos, devotos e religiosos o fazem e conhecem dentro de si mesmos, em maravilhoso silêncio, em paz e quietude de consciência”.<sup>135</sup> Colocando-se por detrás da fala do “coração solitário”, Gerson assinala a conveniência dessa “arte” ou exercício para conhecer a si mesmo, “pois o espírito humano não pode melhor se conhecer”<sup>136</sup> do que por meio do cantar de acordo com esse *Canticordum*, e, ao longo do tratado, ensina como se estrutura essa canção interior, por meio dos pensamentos e afetos.

No período em que Gerson lança suas reflexões, e também um pouco antes dele, o silêncio constituía um valor tanto para a ascese monástica, com sentido de mortificação, quanto para os códigos de conduta aristocráticos, como virtude social associada à prudência e ao domínio de si, uma maneira de guardar e proteger o conteúdo secreto interior por meio da dissimulação silenciosa.<sup>137</sup> Mas o teólogo apresenta o silêncio estritamente como o estado de quietude e paz interior que torna a alma pronta para receber Deus. Ainda que a instituição da confissão auricular obrigatória no concílio de Latrão de 1215 tivesse incentivado a abertura do “coração” ao confessor por meio da palavra, a partir do emprego de técnicas para perscrutar o segredo de cada fiel;<sup>138</sup> na busca pessoal pela experiência de Deus, por outro lado, o silêncio é superior ao verbo, já que implica uma interioridade e intimidade do diálogo com o sagrado,

<sup>134</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 112-113.

<sup>135</sup> “*Je te dys bien, cuer mondain, que c’est voirement miracle et grace pure de Dieu, chanter et escouter ce chant dedens son cuer, par la maniere que les cuers piteux, devotz et religieux em usent, et le congnoissent dedens eulz em merueilleux silence, em paix et em racoy de conscience*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 114-115.

<sup>136</sup> “*L’esprit humain ne peut mieulx se congnoistre que [...]*” GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 116.

<sup>137</sup> VON MOOS, Peter. “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I. Formes du silence”. In: *Médiévales*, N°29, 1995, pp. 131-140.

<sup>138</sup> VON MOOS, op. cit., 1996. pp. 117-137.

enquanto a voz sugere exterioridade e dispersão. O silêncio aparece em Gerson como forma de propor uma devoção oposta à piedade demonstrativa das mulheres místicas e com base em valores monásticos, como a *discretio*, para os laicos. Além disso, a possibilidade de haver uma modalidade de enunciação silenciosa e interna, *in core*, como propõe o referido *Canticordum*, centrado na oração, repousava na noção, nascida do encontro das tradições grega e cristã e desenvolvida desde Platão até o século XIV, de que o pensamento constituía uma espécie de linguagem mental, *oratio mentalis*, subjacente à fala ou independente desta, dotada de uma sintaxe e semântica próprias.<sup>139</sup>

Ao postular a necessidade devocional e moral da administração dos pensamentos e sentimentos, ou afetos, o teólogo de Paris atualizava o tema dos exercícios de atenção a si e exame de si, a partir tanto das correntes da filosofia antiga – que lia diretamente, por exemplo, ao citar diversas vezes Sêneca –, como da tradição monástica cristã, herdeira da primeira no que respeita a tais práticas.<sup>140</sup> Para os filósofos, que concebiam a filosofia como uma arte de viver submetida à razão, os exercícios do espírito<sup>141</sup> e a direção dos pensamentos tinham como alvo o controle das paixões e incluíam uma série de procedimentos técnicos pré-estabelecidos, como a leitura, a audição, a imaginação e a meditação, centrados no esforço de vigilância constante sobre si e de concentração no momento presente, apoiados em fórmulas e

<sup>139</sup> Para Platão, o pensamento é o diálogo silencioso que a alma tem consigo mesma, ou seja, apenas a modalidade silenciosa da linguagem externa, enquanto para Agostinho, o verbo interior precede qualquer signo e é incomparável à língua. Aristóteles, por sua vez, havia postulado não a coincidência, como Platão, mas o paralelismo entre o pensamento e a palavra, estendendo aos julgamentos do espírito as propriedades lógicas e os valores de verdade. No século XIV, Guilherme de Ockham ancorou-se na doutrina agostiniana do verbo mental, no *De Trinitate*, e em Boécio, ao distinguir entre o oral, o escrito e o mental, postulando que as proposições mentais e conceitos não estão sujeitos a nenhuma língua e também não pertencem à imaginação, pois são da ordem do intelecto.<sup>139</sup> PANACCIO, Claude. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999, p. 14-41, 254-259; NAGY, Piroška. “Au-delà du verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps”. In: COTTIER, op. cit., 2006, p. 448.

<sup>140</sup> Sobre a assimilação dos exercícios espirituais da antiguidade, ver HADOT, Pierre. “Exercices spirituels.” In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 25-70, p. 68. Foucault aponta mais uma modificação dessas técnicas de si da filosofia antiga ao cristianismo, e que não se trata de uma sucessão entre tolerância e austeridade, pois os princípios de austeridade já se encontravam nos antigos. Muitas técnicas de si antigas foram reativadas nas práticas espirituais cristãs, com diferentes propósitos. A diferença central entre ambas as formas é que os primeiros se baseavam em uma estética da existência como forma de conhecimento da verdade e os segundos numa renúncia de si em busca da própria verdade. FOUCAULT, Michel. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Ditos e Escritos*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 226, 229, 234.

<sup>141</sup> Pierre Hadot escolhe a expressão “exercícios espirituais” para tratar das práticas antigas e cristãs de exame dos pensamentos, de governo das paixões e da conduta moral, com base na palavra usada pelos filósofos antigos e pelo cristianismo grego *Akesis* (exercício), cujo fundamento é a relação de si para consigo, o retorno a si. (p. 61) Trata-se da meditação, da leitura, da imaginação, da atenção. O aspecto afetivo desses exercícios diferia de acordo com as escolas de pensamento: os estoicos deviam consentir com o destino; os epicuristas, desapegar-se e relaxar-se; os platônicos, dedicar-se à concentração mental e renúncia ao sensível. Agostinho também trata do retorno sobre si, pelo exercício de memória, adotado como exercício de si cristão na Idade Média. HADOT, Pierre. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Trad. Michael Chase. Malden/Oxford: Blackwell, 1995, p. 127-128; HADOT, op. cit., 1974, p. 61.



argumentações persuasivas para dizer a si mesmo. Essa prática de si dos antigos, entendida como uma *akesis* (exercício) foi assimilada pelos primeiros escritores monásticos cristãos e, com novo sentido, posta a serviço de uma verdade considerada superior à daqueles e revelada por Cristo. A atenção a si na vida monástica (chamada *prosoche*) tornara-se, então, o esforço de circunspeção da ação e do pensamento de modo a cultivar a lembrança de Deus constantemente. De tal maneira, a conversão a uma forma de vida superior começava pela atenção e vigilância sobre si mesmo, que não engendrava apenas uma forma de ascese, mas o próprio contato com Deus.

Nas práticas cristãs monásticas, as normas e sentenças para meditar centravam-se nos mandamentos, no estudo da regra de vida evangélica e das palavras de Cristo. O exame de consciência, por sua vez, assim como nos antigos, continuou a fundar-se na observação dos sentimentos e movimentos da alma, sendo o domínio de si entendido como triunfo da razão sobre as paixões. No entanto, o objetivo é a aniquilação da própria vontade e sujeição à vontade divina, a renúncia de si,<sup>142</sup> e depende do reconhecimento de si próprio como indigno e pecador.<sup>143</sup> Enquanto as práticas de si e a ascese dos antigos objetivavam a integridade do ato cotidiano, sem maior profundidade, ou seja, resistia-se à efetivação de um determinado comportamento mesmo que o desejo interior compelsse a tal ato; nos cristãos, o alvo desse trabalho moral sobre si encontrava-se não apenas na concretização exterior das ações virtuosas e resistência às viciosas, mas nas intenções, de modo que os desejos escusos deveriam ser combatidos por si mesmos, ainda que não se realizassem concretamente; como disse Gerson, não devem ser consentidos “por dentro”,<sup>144</sup> isto é, no plano dos desejos e pensamentos.<sup>145</sup>

Por isso, o chanceler incluía em seus ensinamentos o monitoramento incessante dos próprios atos e pensamentos, diferindo da ascese filosófica dos antigos ao supor uma comunicação imediata do interior humano com Deus, ou seja, em que o exame de si tem como alvo a exposição do interior a Deus:<sup>146</sup>

<sup>142</sup> FOUCAULT, op. cit., 2011, p. 293; FOUCAULT, op. cit., 2006, p. 304, 305.

<sup>143</sup> HADOT, op. cit., 1995, p. 126-140.

<sup>144</sup> FOUCAULT, op. cit., 2014, p. 212-237; BHATTACHARJI, Santha. “Medieval contemplation and mystical experience”. In: DYAS, Dee; EDDEN, Valerie; ELLIS, Roger (orgs.) *Approaching medieval English anchoritic and mystical texts*. Cambridge, D. S. Brewer, 2005, p. 53.

<sup>145</sup> Na da moral cristã, os pecados efetivam-se não apenas exteriormente, mas também no plano da intenção e da consciência, associados às tentações. Como assinala Jacques Leclercq, “*on peut consentir à une pensée aussi bien qu’à un acte extérieur. On peut consentir à la pensée d’un acte qu’on n’accomplit pas*”. LECLERCQ, Jacques. “La tentation”. In: DELHAYE, Delhaye; DIDIER, Jean-Charles; ANCIAUX, Paul. *Pastorale du péché*. Paris: Desclée, 1961, p. 37.

<sup>146</sup> Em Agostinho, o exame dos pecados e a comunicação interior a Deus é um ato de confissão. (Ver GUITTON, op. cit.) A respeito dos atos de exposição de si, Michel Foucault, interessado nas formas históricas do dizer a

[É imperioso] guardar-se de todos os pecados, guardar sua língua, seu coração, seus pensamentos, seus olhares, seu toque e suas obras a todo tempo e em todas as horas, considerando sem interrupção que se está continuamente na presença de Deus e de seus anjos, que veem tudo o que se faz e diz, e Deus vê os pensamentos.<sup>147</sup>

Avançando em seu propósito de direcionar a atenção dos fiéis para os pensamentos, alvos do olhar divino, o chanceler assinala, na *Montaigne*, que os “pés” ou os meios que levam à contemplação são “espirituais” e não corporais e que estes consistem nas boas “cogitações e afetos da alma”,<sup>148</sup> ou seja, a contemplação não dependia apenas do governo dos pensamentos, mas também da conseqüente ordenação das inclinações afetivas associadas a eles. Em Gerson, a ligação entre a ideia de “pensamento” e a de “afetos” é tão estreita que ambas as noções chegam a se confundir. No *De Theologia Mystica Practica*, ele incluiu, portanto, a investigação sobre as origens das paixões e afetos entre as atividades requisitadas para a prática da teologia mística,<sup>149</sup> uma vez que esta teria “a propriedade de localizar-se na afetividade, enquanto as outras formas de conhecimento fundam-se no intelecto”.<sup>150</sup> Ele considerou os diferentes ensinamentos sobre as paixões formulados por escritores como: Aristóteles, na *Rhetorica*, que considerou como origem das inúmeras paixões a esperança, o medo, a tristeza e a alegria; Hugo de São Vítor, no *De Modo Orandi* e Guilherme de Paris (de Auvergne), no *Tractatus Novus de Poenitentia*, os quais listaram um número maior ou menor de paixões. No entanto, preferiu pautar-se na tripartição segundo a Trindade, formulada por Ricardo de São Vítor, no *Benjamin Maior*, em que a compunção, a admiração e o júbilo são os afetos estimulados diante do poder, da sabedoria e da bondade divinas, respectivamente:

Ele [Ricardo] afirma que a graça da contemplação emerge de forma tríplice, de acordo com os três gritos na ascensão da alma no *Cântico dos Cânticos*. Eles derivam de uma abundância de **compunção devota**, como “uma coluna

---

verdade sobre si, assinala as modalidades penitenciais, da *exomologese*, que é pública, à *confessio*, que é secreta porém verbal. A confissão cristã tem enfoque na exposição do conteúdo particular do pecado, mais do que da figura mais ampla do pecador. (FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 193-194). Sobre a necessidade penitencial e confessional de exposição do interior e a busca do que há de mais escondido sobre si na Idade Média, ver também VON MOOS, op. cit., 1996, pp. 117-137.

<sup>147</sup> “*en soy gardant de tous pechiez et vicez, garder sa langue, son cuer, ses pensees, se regars, ses atouchemens et ses oeuvres en tous temps et en toutes heures, en considerant aussy soy ester continuellement en la presence de Dieu et de ses anlez qui voyent quanqu'on fait et dit, et Dieu voit les pensees*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 100.

<sup>148</sup> “*les cogitations et affections de l'ame*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 92 (Pascal), p. 46 (Glorieux).

<sup>149</sup> GERSON, *Early works*, 289.

<sup>150</sup> “*Mystical theology has the property of being located in affectivity, while all other forms of knowledge are found in intellect*”. GERSON, *Early works*, p. 310.

de fumaça”, da grandiosidade da **admiração**, “como o espiar do alvorecer”, e da plenitude do **júbilo**, como “se inclinasse sobre o amado”.<sup>151</sup>

Para que as boas cogitações e os bons afetos da alma conduzissem à contemplação, era necessário saber como cultivá-los, em detrimento dos maus. Assim sendo, a necessidade de ordenar, reger e dirigir os pensamentos e afetos irá sujeitar-se a uma técnica, fundada na meditação, na imaginação e na oração. Todavia, com a preocupação de ensinar aos fiéis essa direção dos pensamentos e afetos, o trabalho de si sobre si e o domínio de suas más inclinações no caminho da contemplação, antes de elaborar uma técnica, Gerson precisou debruçar-se sobre o estudo das teorias psicológicas sobre as faculdades da alma, cognitivas e afetivas. Esse trabalho concretizou-se mais precisamente no *De Mystica Theologia*, com o propósito de isolar a faculdade da alma responsável pela união mística, bem como determinar suas condições de atualização, interrogação que já havia tratado menos profundamente nas *Notulae*, de 1400, e que conduzia sua produção teórica nos primeiros anos do século XV, quando da escrita dos tratados para os simples.<sup>152</sup> Essa investigação do teólogo sobre os processos interiores, em busca da faculdade mística da alma, a mais elevada, resultou do encontro de dois modelos teóricos: o de Ricardo de São Vítor e a leitura escolástica do *De Anima*, de Aristóteles (384-322 a.C).<sup>153</sup>

Com base na divisão ricardiana, Jean Gerson distinguiu as três potências cognitivas da alma, *sensus, ratio e intelligentia simplex*, associadas respectivamente a três maneiras de conhecer: cogitação, meditação e contemplação, em ordem hierárquica, às quais correspondiam potências afetivas particulares. A *intelligentia simplex*, a mais alta faculdade da alma, é de ordem especificamente intelectual, capaz de reconhecer os primeiros princípios; a anterior, a *ratio*, é de ordem racional e a primeira, *sensus*, sensorial. Apoiando-se também na noção agostiniana de que todo ato de conhecimento implicava no emprego de um afeto, considerava que todo conhecimento de um objeto qualquer (seja pela inteligência, pela razão ou pelos sentidos) acompanhava-se de uma operação psicológica de natureza afetiva.<sup>154</sup> Assim, Gerson explica que “aos três modos de conhecer mencionados, que são a cogitação, a meditação e a contemplação, correspondem três tipos de afetos que se podem chamar”: primeiro, “vontade, desejo ou concupiscência”; segundo, “devoção, contrição, compunção ou

<sup>151</sup> “He says that the grace of contemplation arises in a triple manner according to the three cries in the ascent of the soul in the Song of Songs. They They come from an abundance of devout compunction, which is like a ‘column of smoke’ (Sg 3:6), from the greatness of admiration, ‘like the dawn peering forth’ (Sg 6:9), and from the fullness of rejoicing, as it were ‘leaning on the one beloved’ (Sg 8:5)”. GERSON, *Early works*, p. 311.

<sup>152</sup> VIAL, Marc. *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*. Paris: J. Vrin, 2006, p. 61.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 89.

oração”; terceiro, “amor extático ou anagógico, quer dizer, que conduz às coisas divinas”.<sup>155</sup> Enquanto na cogitação a alma emprega um olhar que tende a divagar, o afeto correspondente também será vago; na meditação, ao contrário, há um esforço em busca da verdade, uma atenção e concentração prolongadas sobre o objeto, da mesma forma que o afeto ali aplicado, a devoção, comportará dificuldade e esforço, “um afeto piedoso e humilde, que tende de forma veemente e corajosa ao amor do bem e da verdade primeiros”.<sup>156</sup> Na contemplação, por sua vez, de acordo com o próprio Ricardo, não há emprego da razão, nem dependência do esforço, pois este é o momento de dilatação da alma que conhece a verdade,<sup>157</sup> tendo como potência afetiva correspondente a *sinderesis*, responsável pela união mística propriamente dita.<sup>158</sup>

Uma vez que se reconhecia que a contemplação, com sentido de união mística em si, excedia o esforço racional e cognitivo – como visto no Capítulo I –, a única etapa que poderia envolver uma atividade, um método e uma técnica era, portanto, a meditação, já que a contemplação mesma não poderia ser ensinada, mas apenas o caminho e o trabalho que conduzia a ela. Enquanto a contemplação, como união das vontades divina e humana, possuía uma prioridade e superioridade ontológicas, a meditação tinha prioridade temporal, ligada à moral, ao hábito, à ascese.<sup>159</sup> Em outros termos, é na prática da meditação que o cristão, em seu anseio por Deus, deverá colocar todo o seu empenho e diligência. Para o chanceler, assim como para Hugo e Ricardo de São Victor, a *meditatio* constituía uma etapa preparatória fundamental para a contemplação.<sup>160</sup> Os vitorinos e também Boaventura já haviam conciliado

<sup>155</sup> “Aux trois modes de connaître susmentionnés que sont la cogitation, la méditation et la contemplation correspondente trois sortes d’affections qu’on peut appeler 1) envie, désir ou concupiscence, 2) devotion, contrition, componction ou prière, 3) amour, et pas n’importe lequel, mais l’amour extatique ou anagogique, c’est-à-dire consuisant et ravissant dans les choses divines”. GERSON, 2008, op. cit., p. 141. Tradução minha.

<sup>156</sup> “une affection pieuse et humble, tendue de façon véhémence et courageuse vers l’amour de la première vérité et du premier bien”. VIAL, op. cit., 2006, p. 143. BAIER, Karl. “Meditation and Contemplation in High to Late Medieval Europe”, op. cit., p. 327.

<sup>157</sup> VANCE, Jacob. “Twelfth and sixteenth century renaissance discourses on meditation and contemplation. Lefevre d’Etaples’ commentaries on Richard of Saint Victor’s Trinity”. In: ENENKEL, Karl; MELION, Walter. *Meditatio - refashioning the self. Theory and practice in late medieval and early modern intellectual culture*. Leiden/Boston: Brill, 2011, 159-160.

<sup>158</sup> Ver Capítulo I, p. VIAL, Marc. “Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson”. In: TROTTMANN, Christian. *Vers la contemplation: études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l’Antiquité à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2007, p. 217-218. Especificamente a respeito da *sinderesis* e sua relação com a ideia de “consciência” nos pensadores cristãos, sugiro POTTS, Timothy C. “Conscience”. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. *The Cambridge history of late medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism (1100-1600)*. Cambridge University Press, 1982.

<sup>159</sup> VANCE, Jacob. “Twelfth and sixteenth century renaissance discourses on meditation and contemplation. Lefevre d’Etaples’ commentaries on Richard of Saint Victor’s Trinity”. In: ENENKEL; MELION, op. cit., 2011, p. 158.

<sup>160</sup> ARVAY, Susan M. *Private passions: the contemplation of suffering in medieval affective devotions*. New Brunswick/New Jersey, 2008, p. 11.

a racionalidade e a experiência mística afetiva ao admitir a meditação, operação racional investigativa que atua com base em uma intuição das realidades superiores, gravadas na memória,<sup>161</sup> como condutora da contemplação, articulação estabelecida com base no próprio Pseudo-Dionísio.<sup>162</sup> O lugar central da meditação, da racionalidade e da cognição no caminho da contemplação não implicava, portanto, em excluir a dimensão afetiva da experiência mística, mas em conjugá-las.<sup>163</sup>

Dessa forma, no *De Theologia Mystica Practica*, Gerson anuncia: “Agora que já falamos sobre o silêncio, podemos passar às *meditações piedosas*. Vejamos que tipos são mais eficazes para engendrar o apego afetivo”.<sup>164</sup> Considerando esse propósito do chanceler, o que importa destacar a seguir é a maneira como ele vinculou o governo do pensamento e a meditação aos estados afetivos, ao afirmar, por exemplo, que a procura da contemplação deveria envolver “um esforço *ardente* e contínuo da mente”.<sup>165</sup> Não era suficiente pensar em Deus simplesmente, era preciso pensar nele com afinco, devoção e contrição. Sendo assim, além de pautar-se na noção dos “afetos” como potências da alma, o teólogo também a utiliza com ideia de finalidade da meditação, isto é, o aflorar dos afetos e paixões em direção a Deus. Portanto, os pensamentos úteis à contemplação seriam aqueles capazes de produzir uma determinada disposição afetiva, já que o começo e o fim da vida contemplativa encontravam-se no amor, a principal potência afetiva da alma, segundo ele. Que exemplos de pensamentos e afetos foram recomendados especificamente aos simples e que se julgava definir o bom cristão naquele momento é o que veremos adiante.

### *Meditar sobre a Paixão e deixar-se tocar pelo divino*

É salutar que um período de oração antecipe esse processo [de contemplação] pela meditação sobre as matérias que serão abordadas, de forma que se possa mais livremente entrar na afetividade. É útil tentar cultivar as atividades mencionadas, para não apenas alcançar uma forma sutil e variada de cognição, mas também para obter a experiência de degustar e rejubilar. Pois, frequentemente, quando há menos cognição, haverá mais afeto. [...] **De tal forma, converte em afetividade tudo o que leres,**

<sup>161</sup> VANCE, op. cit., p. 162.

<sup>162</sup> Ibid., p. 155.

<sup>163</sup> KARNES, Michelle. *Imagination, meditation and cognition in the Middle Ages*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2011, p. 14-16.

<sup>164</sup> “Now that we have spoken of silence, we can pass over to pious meditations. Let us see what kind are most efficacious for engendering affective attachment”. GERSON, *Early works*, p. 323. Grifos nossos.

<sup>165</sup> “[...] an ardent and [...] continuous effort of the mind”. Ibid., p. 319.

**ouvires, vires, falares ou pensares, como se aspirasses e degustasses interiormente! Assim, se ouvires “nosso Pai”, então deixa tua mente elevar-se imediatamente e simultaneamente à reverência e ao amor [...].**<sup>166</sup>

Com tais palavras, no *De Theologia Mystica Practica*, Gerson sintetizou a maneira de conduzir a prática interior pela oração e pela meditação, definida como o esforço de direção do pensamento<sup>167</sup> e cujo objetivo se resumia a inflamar “os afetos, pensamentos ou paixões” piedosos, o que poderia ser feito a partir de objetos externos ou da imaginação; esta recolheria a partir dos sentidos as imagens das coisas, para meditar na ausência delas.<sup>168</sup> Isto posto, o plano da afetividade, longe de pertencer à ordem do involuntário e do irracional, moldava-se ao papel condutor dos pensamentos e da cognição.<sup>169</sup>

No mundo monástico, a meditação ou *meditatio*, como parte do caminho que levava à contemplação, constituía o estágio ao mesmo tempo cognitivo e afetivo em que o monge concluía a leitura (*lectio*), penetrando mais profundamente o texto sagrado, gravando o seu conteúdo na memória, pela “ruminação” e com auxílio da imaginação.<sup>170</sup> Segundo Hugo de São Victor, a quem Gerson retornava com frequência, a prática devocional e moral começava pela leitura e meditação (memorização), passando pelo exercício exterior das virtudes aprendidas, para finalmente conduzir à interiorização destas, ao torná-las familiares e habituais.<sup>171</sup> A meditação, fundada na memória, ao empregar a concentração atenta, o desejo

---

<sup>166</sup> “It is good that a time of prayer anticipates this process by meditation on the matters that are to be dwelt upon, so that one more freely can move into affectivity. It is useful to try to cultivate the activities spoken of, in order not only to reach a form of subtle and varied cognition but also to obtain the experience of tasting and rejoicing. For, often when there is less cognition, there arises more affection. [...] You, similarly, in that which you read, hear, see, speak, or think, convert it immediately into affectivity, as if you breathed it from within, smelled, or tasted it.. So if you should hear ‘our Father’, then let your mind rise up immediately and simultaneously to reverence and love [...]”. GERSON, *Early works*, p. 301. Grifo nosso.

<sup>167</sup> Uma “técnica do pensar”, como nota Carruthers sobre os métodos monásticos. CARRUTHERS, *A técnica do pensamento*, op. cit., p. 28.

<sup>168</sup> GERSON, *Early works*, p. 313.

<sup>169</sup> Thomas Dixon aponta que a ideia das emoções como algo não cognitivo, voluntário e corporal, oposto à racionalidade, é muito recente e resulta de um processo em que a tipologia dos afetos, apetites ou paixões foi condensada na categoria mais ampla das “emoções”, a partir do século XIX, com a secularização da psicologia. Antes disso, o termo “emoções” não existia, e a psicologia, não separada da dimensão religiosa e afetiva, estava conjugada à linguagem das paixões, como no pensamento cristão. (DIXON, op. cit., p. 1-4). Para uma abordagem semelhante à de Dixon, que também explora a historicidade da oposição afeto e cognição, bem como o aspecto racional, codificado e racional das emoções, ver: BOQUET, Damien; NAGY, Piroška. “Pour une histoire des émotions: l’historien face aux questions contemporaines”. In: NAGY; BOQUET, op. cit., 2008; Michelle Karnes também propõe recusar a cisão anacrônica entre a imaginação afetiva e os processos cognitivos e racionais; bem como o antagonismo entre a filosofia escolástica da imaginação, interessada em como a alma funciona, e os textos devocionais que chegavam aos laicos, voltados para a prática, uma vez que estes últimos geralmente eram compostos pelos próprios pensadores das universidades; sem que isto implique, no entanto, em postular uma subordinação de uma sobre a outra. (KARNES, op. cit., 2011, p. 13-16).

<sup>170</sup> CARRUTHERS, Mary. *Le livre de la memoire*. La mémoire dans la culture médiévale. Macula, 2002, p. 237; ARVAY, op. cit., 2008, p. 6-7.

<sup>171</sup> CARRUTHERS, op. cit., 2002, p. 237.

firme, *intentus, solitudine*,<sup>172</sup> de alcançar um propósito, tinha por conseguinte um importante viés emocional, que acompanhava obrigatoriamente os procedimentos racionais.<sup>173</sup> Para os pensadores monásticos medievais, a parte ativa da memória, a rememoração, ligada ao espírito e ao intelecto, diferia da parte sensorial – que apenas recebia as impressões imediatas dos objetos sensíveis – e constituía um processo virtuoso, voluntário e intencional que superava o aspecto sensível e estava associado à virtude da Prudência.<sup>174</sup>

De tal forma, os escritos monásticos legaram aos séculos seguintes a centralidade do exercício de memória, não apenas para o conhecimento de si e de Deus como apontava Agostinho, mas também para a prática e a organização do esquema das virtudes. Amparando-se na arte mnemônica clássica que acreditavam ser obra de Cícero, consolidaram o seu caráter metódico, aprimorável pelo intelecto por meio de uma técnica, o que assegurava sua nobreza e o caráter virtuoso, já que desta forma era capaz de transcender os sentidos e moldar o caráter.<sup>175</sup> Afastando-se da mnemônica clássica e suas imagens *agentes* ou ativas, a memória artificial monástica do século IV ao XIII, repercutindo o criticismo de Quintiliano, havia, no entanto, negligenciado as imagens figurativas como recurso mental, preferindo a memorização da imagem da página escrita<sup>176</sup> pela leitura repetitiva e a ordenação dos temas, como ferramenta para a divisão, a composição e a internalização dos textos. Uma vez gravados na memória de forma visual, os textos formavam uma verdadeira biblioteca mental, onde os temas dispunham-se em estruturas e arranjos alegóricos ligados por associações que facilitavam sua retomada,<sup>177</sup> como os esquemas da arca, de Hugo de São Vítor, ou da bolsa, com subdivisões internas, nas quais o estudante do escrito sagrado agia como construtor de um edifício interior, onde guardava os temas relevantes. Porém, o aspecto técnico da memória e seus minuciosos procedimentos emprestados da mnemônica retórica dos antigos, que consistiam na elaboração e ordenação mental de espaços e imagens para recordar um determinado assunto, ganharam novo impulso no século XIII, com a retomada do *Ad Herennium* para aprendizado da oratória pela corte e pela burguesia e também no desenvolvimento do sistema universitário. Mas esse retorno partiu principalmente da

<sup>172</sup> Dada a tradução errônea de Aristóteles por Aquino, que entende “solidão” por “solitude”. A atenção implica em apegar-se com sentimento e na criação de um ambiente de devoção que não se encontra na arte dos clássicos, mas constitui um novo componente do exercício cristão da memória. YATES, op. cit., 2007, p. 101-102.

<sup>173</sup> CARRUTHERS, op. cit., 2002, p. 253-254, p. 30-39.

<sup>174</sup> YATES, op. cit., 2007, p. 93; ARVAY, op. cit., p. 61. A dimensão ética da memória estabeleceu-se com base na definição da virtude da Prudência no *De inventione* de Cícero e no anônimo *Ad herennium*, que a dividiam em memória, inteligência e previsão.

<sup>175</sup> YATES, op. cit., 2007, p. 93.

<sup>176</sup> Na prática monástica não há distinção entre memória “verbal” e “visual”, já que as letras são consideradas tão visuais quanto as próprias imagens. CARRUTHERS, op. cit., 2011, p. 183.

<sup>177</sup> ARVAY, op. cit., p. 39.

intersecção estabelecida entre a arte clássica da memória, a ética aristotélica e a leitura monástica, por Alberto Magno, Tomás de Aquino e, em seguida, Boaventura, que também aprofundaram a conexão entre a prática da memória e a da virtude, com importante repercussão sobre a pregação e sobre as práticas devocionais dos leigos nos séculos XIV e XV.<sup>178</sup>

Com base nessa noção de que o pensamento e a memória poderiam ser conduzidos e aprimorados, voltando-se para os simples após mencionar que a contemplação inicia-se pelo domínio dos pensamentos, Gerson interroga, na *Montaigne*, “qual maneira de pensar se deve ter em contemplação”, que tipos de pensamentos seriam mais adequados para aflorar os bons e afastar os maus afetos. O teólogo empregava os termos “pensamento”, “memória”, “meditação” e “afeto” com conotações muito próximas, algumas vezes como se fossem sinônimos, mas o primeiro é mais frequente. Usava, portanto, o mesmo argumento de que, apesar da variedade das pessoas e maneiras de se praticar a devoção, seria muito útil prover a suas irmãs alguns exemplos mais precisos de meditação, para que pudessem mais rapidamente encontrar um caminho que melhor lhes conviesse.<sup>179</sup> Retornando às autoridades monásticas, o chanceler considerou o método de meditação formulado por Ricardo de São Vítor, no livro *Benjamin Maior*, mais apropriado aos clérigos do que aos simples; em São Gregório, por sua vez, não encontrou nenhuma “maneira particular” de entrar em contemplação que pudesse servir às irmãs; em São Jerônimo, mencionou o método da cogitação sobre a morte, enquanto, por outro lado, ressaltou que alguns consideraram proveitoso pensar no inferno, no paraíso ou nos pecados, na efemeridade da vida e do mundo. Quanto à meditação sobre a imagem do casamento espiritual entre Deus e a alma, explorada por São Bernardo no comentário do Cântico dos Cânticos, não considerou adequada para os iniciantes, dado o risco de os simples confundirem o enlace espiritual com o carnal, incorrendo no erro que ele próprio denunciava nas beguinhas visionárias. Assim, procurava, a partir daquelas autoridades, uma forma de meditação mais conveniente para as tais mulheres.

Gerson diz, finalmente, ter encontrado em São Bernardo<sup>180</sup> um método muito proveitoso para os iniciantes na contemplação, tendo em vista primeiramente o despertar dos afetos, a saber, pensar ou meditar, “diligentemente sobre toda a vida de Jesus Cristo, desde

---

<sup>178</sup> Ibid., p. 64.

<sup>179</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 92-93.

<sup>180</sup> Bernardo de Claraval, apesar de considerar contemplação sem imagens superior e restrita aos raros perfeitos, admite a utilidade das imagens para a devoção do povo comum. KARNES, op. cit., p. 17.



sua concepção até a ascensão [...] pela santa recordação e compaixão”.<sup>181</sup> A partir do tema da meditação sobre a vida de Cristo, especialmente sobre a Paixão, ele cita um texto que então lhe servia de base, *L’Aiguillon d’Amour Divine*, de Jacques de Milão. Da segunda metade do século XIII, esse escrito trazia ensinamentos sobre a contemplação e foi por muito tempo atribuído a São Bernardo – seu título latino era *Stimulus Amoris ad Christi Passionem*. O chanceler o considerava digno de ser traduzido ao francês, o que denota o seu empenho de transpor aos leigos uma modalidade devocional que os teólogos e letrados religiosos até então encerravam nos textos em latim; algumas cópias posteriores do referido tratado, em francês, inclusive indicam que Gerson mesmo o teria traduzido alguns anos depois.<sup>182</sup> Esse texto serviu como fonte para o teólogo, que o cita mais de uma vez em seus ensinamentos sobre a contemplação e a meditação para os simples, principalmente no que respeita à ênfase no controle dos pensamentos e na direção dos afetos, bem como no tema da Paixão. O seu capítulo sétimo, especificamente, ensinava a ordenação dos pensamentos pela lembrança e meditação da morte de Cristo e do sofrimento de Maria, orientações muito semelhantes às fornecidas pelo chanceler em ocasiões e textos diversos:

Ó, homem, queres aprender a dirigir teu pensamento? Deves sempre imaginar a ti mesmo na presença de Deus e tê-Lo sempre em teu espírito. Orienta continuamente teu pensamento em direção ao Cristo, tão severamente ferido por ti, diz que teu Deus sofreu tais torturas por ti. E sempre faz diligência à mãe de Cristo, que é a consolação dos infelizes, e a cada vez que teu pensamento se dirigir a ela, dirás que ela é a Mãe de Deus.<sup>183</sup>

Apregoando a prática da meditação que tomava dos moldes monásticos, fundada na imaginação, o *Aiguillon D’Amour* orientava o cristão a “ruminar infinitamente a paixão de Cristo em seu coração”, pois tal “meditação elevará vosso pensamento”, ela “vos inflamará”, e dará ordem ao pensamento, à palavra e às ações.<sup>184</sup> Gerson, por sua vez, reiterava e repetia os conselhos daquele tratado, por exemplo, no texto *Douze Degrés d’Humilité*, em que o

<sup>181</sup> “[...] *pensa il diligentment la vie Jhesucrist depuis sa conception iusques a l’ascension [...] par sainte recordation et compassion*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 95 (Pascal), p. 47 (Glorieux).

<sup>182</sup> GERSON, 1946, op. cit., n. 72.

<sup>183</sup> “*O homme, voulez-vous connaître à diriger votre pensée ? Vous devez toujours Vous imaginer que vous êtes en présence de Dieu et l’avoir toujours dans votre esprit. Orientez presque continuellement votre pensée vers le Christ si gravement blessé par vous, dites-vous que c’est votre Dieu qui a souffert pareilles tortures pour vous. Souvent aussi, et avec respect, vous ferez diligence vers la mère du Christ, qui est la consolation des malheureux, et à chaque fois que votre pensée se dirigera vers elle, vous vous direz que c’est la Mère de Dieu*”. *L’AIGUILLON d’amour* (Stimulus Amoris): traité d’ascetisme longtemps attribué à Saint Bonaventure O. F. M. Trad. P. Ubald d’Alençon. Paris: Poussielgue, 1910, p. 45.

<sup>184</sup> “*ruminez donc sans fin sa passion dans votre cœur. Cette méditation continuelle de la passion du Christ élèvera vos pensées ce que vous devez étudier et sentir, elle vous l’indiquera, elle vous enflammera pour ce qui est ardu elle vous forcera à aimer l’humilité, le mépris et l’affliction; votre pensée, votre parole, vos actions, elle y mettra de l’ordre*”. *L’AIGUILLON d’amour*, op. cit., p. 81.

primeiro degrau da humildade consistia justamente em “ter diante dos olhos”<sup>185</sup> ininterruptamente o medo de Deus, sem jamais se esquecer, e ter a memória de todas as coisas que Nosso Senhor Deus ordenou, como o fogo do inferno”, e tais coisas “ruminar continuamente em seu coração”, isto é, por meio da imaginação, tendo em vista afastar o pecado.<sup>186</sup> O chanceler, no entanto, não desdobrou na *Mointaigne de Contemplation* o método meditativo sobre a vida ou a Paixão de Cristo, dada a natureza sumária do texto, mas reservou ao tema um lugar central em outros de seus textos de devoção em vernáculo, como o *Canticordum au Pélerin* ou o *Jardin Amoureux de l’Ame Dévote*, todos contendo métodos para a prática pessoal interiorizada e meditativa, além do sermão francês *Sur la Passion (Ad Deum vadit)*. Ao ensinar a meditação sobre a Paixão, especificamente, Gerson alinhava-se ao tom geral da devoção laica do período, demasiado sensível e receptiva aos episódios da vida de Cristo, figura central da pregação, nomeadamente no que se referia às descrições e narrativas textuais ou visuais sobre o sofrimento derradeiro, prova do amor incomensurável de Deus pela humanidade.

Anteriormente, no século XI, Anselmo de Canterbury já havia apresentado em seu método de oração um comprometimento afetivo inédito, estimulando a compaixão ao evocar vividamente as imagens da crucificação e apelar à participação imaginária do cristão no sofrimento de Cristo.<sup>187</sup> Já no século XII, também o cisterciense Aelred de Rievaulx, influenciado por São Bernardo de Claraval no sermão sobre os Cânticos<sup>188</sup> – para quem as imagens seriam úteis àqueles que ainda não estivessem prontos para a perfeita contemplação sem elas –, convidava a participar nas vidas de Cristo e da Virgem, pela imaginação.<sup>189</sup> Mais tarde, a partir do modelo de São Francisco, uma devoção afetiva<sup>190</sup> com predileção pela concretude do sofrimento de Cristo, que não apenas triunfa, mas também sangra e morre,

---

<sup>185</sup> A ideia de “ter diante dos olhos” é uma noção monástica (*enargeia*) apropriada aos textos de devoção em língua vernácula.

<sup>186</sup> “*avoir deuant les yeulx continuellement la paour de dieu sans le point oublier, et auoir memoire de toutes les choses que nostre seigneur Dieu a commandez, comment le feu d’enfer [...] continuellement ruminer em son cuer en soy gardant de tous pechiez et vicez*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 99-100.

<sup>187</sup> ARVAY, op. cit., p. 70.

<sup>188</sup> “A alma em oração deve ter diante de si uma imagem sagrada do Deus-homem, em seu nascimento ou infância ou quando estava ensinando, ou morrendo, ou ascendendo. Seja qual for a forma que leva, esta imagem deve ligar a alma com o amor da virtude e expulsar os vícios carnis, eliminar as tentações e desejos silenciosos. Eu acho que essa é a principal razão pela qual o Deus invisível quis ser visto na carne e conversar com os homens como um homem. Ele queria recuperar as afeições dos homens carnis que não podiam amar de outra maneira, primeiro atraindo-os para o amor salutar de sua própria humanidade e, gradualmente, elevando-os a um amor espiritual”. BERNARD, Saint. *Commentary on the Song of Songs*. Darrell Wright, 2008.

<sup>189</sup> ARVAY, op. cit., p. 71-72.

<sup>190</sup> BOQUET, NAGY, op. cit., 2015, p. 274.

começou a ser disseminada entre os leigos, graças principalmente à ação dos franciscanos.<sup>191</sup> A partir de então, os sermões foram os principais veículos a incentivar os fiéis comuns a pensarem no sofrimento de Cristo, com grande senso de dramatização, conferindo-se enorme vivacidade, corporalidade e emotividade à trama sagrada,<sup>192</sup> ao lado das imagens e dos livros de devoção que se multiplicam no século XIV, e das confrarias, que constituíram o espaço mais inclinado a essa vivência da Paixão.<sup>193</sup> O tema integrava o latim e a língua vernácula e atingia uma variedade maior de audiências nos séculos XIV e XV, por meio de gêneros textuais e práticas diversos, como a poesia, o drama, os sermões, os livros devocionais, as pinturas, esculturas, crucifixos.<sup>194</sup> Apesar de os textos sobre a Paixão de Cristo em latim, para os clérigos, serem mais numerosos, o considerável volume de documentos em língua vernácula indica um aumento de leitores leigos e principalmente mulheres, e a ampliação da difusão do tema nesses dois séculos.<sup>195</sup>

A primazia do tema da Paixão como alvo da prática meditativa, após o século XIII, foi seguida de um processo em que a *meditatio* perdeu aos poucos sua natureza monástica. Enquanto a *lectio divina* ancorava-se na dependência entre os estágios da leitura, da oração, da meditação, e, por fim, da contemplação, com a difusão de novos textos com o título de “meditações” entre os leigos a partir daquele século, impulsionada pela expansão geral dos textos devocionais,<sup>196</sup> essas etapas antes unificadas passaram aos poucos a separar-se em modalidades diferentes e não necessariamente ligadas, recebendo novos contornos. Essas práticas inspiradas mais ou menos nas formas monásticas, começaram a atender às necessidades devocionais dos fiéis dos centros urbanos, com “meditações” que muitas vezes se pautavam basicamente na internalização dos tópicos da catequese e dos principais episódios bíblicos, com importante ênfase nos afetos e no estímulo à participação no sofrimento de Cristo. Dessa forma, as palavras “meditação” e a “contemplação”

<sup>191</sup> Susan Arvay argumenta que a devoção afetiva centrada na Paixão desenvolve-se no século XIII precisamente por causa do quadro conceitual provido por Alberto Magno e Tomás de Aquino, que ligaram a arte da memória à ética por meio da releitura de Aristóteles, o que com os franciscanos passa a enfocar o Cristo crucificado como principal *imago agens*. ARVAY, p. 14, 30; Sara Ritchey, por sua vez, situa o despontar dessa devoção centrada na imitação afetiva de Cristo no século XII, a partir do novo interesse teológico sobre a humanidade e o papel do Deus encarnado na salvação. RITCHEY, Sara. *Holy Matter: Changing Perceptions of the Material World in Late Medieval Christianity*. Ithaca/ London: Cornell University Press, 2014, p. 23.

<sup>192</sup> TAYLOR, op. cit., p. 106-110.

<sup>193</sup> RUBIN, Miri. *Emotion and devotion: the meaning of Mary in medieval religious cultures*. Budapest/New York: Ceu Press, 2009, p. 99-102.

<sup>194</sup> ARVAY, op. cit., p. 81.

<sup>195</sup> BESTUL, Thomas H. *Texts of the passion: latin devotional literature and medieval society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996, p. 64-68; KARNES, Michelle. *Imagination, meditation and cognition in the Middle Ages*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2011, p. 12.

<sup>196</sup> STERPONI, Laura. “Reading and meditation in the Middle Ages: lectio divina and books of hours”. In STERPONI, Laura. *The spirit of reading: practices of reading sacred texts*. Special issue of Text & Talk, 28(5), 555-559.

popularizavam-se entre a sociedade laica letrada das cidades, deixando de pertencer apenas aos mosteiros.<sup>197</sup> As meditações sobre a Paixão, ancoradas em métodos novos e mais acessíveis, possibilitavam a esse público uma prática não mais ligada a uma técnica de leitura e à busca pela suspensão apofática das imagens mentais e da atividade cognitiva, como na *lectio divina* monástica, mas abria o caminho para a relação íntima com Deus aos cristãos simplesmente capazes de voltar-se para o sagrado com piedade e desejo genuínos. O que antes era um exercício dos justos, dos perfeitos e monges, transformava-se agora num esforço necessário a cada pecador em busca da salvação por meio do amor.<sup>198</sup> Em suma, especificamente entre os séculos XIII e XV, um novo e mais amplo sentido é dado à meditação, formulado no âmbito da língua vernácula.<sup>199</sup>

Devedora dos métodos de Bernardo de Claraval<sup>200</sup> e Anselmo de Canterbury, as novas formas de meditação, diferindo daquela da *lectio divina*, sujeita à rigidez dos cânones da exegese e de natureza mais especulativa,<sup>201</sup> também rompia sua ligação com a leitura da Bíblia, que, pouco acessível aos cristãos comuns, era substituída por manuais de meditação, como aqueles sobre a vida de Cristo, que em geral transformavam os episódios sagrados em sequências mais fáceis de apreender e mais voltadas para a visualização. A imaginação das cenas bíblicas tornava-se, portanto, o centro da meditação, diferindo da técnica monástica do pensamento associativo e argumentativo, fundado nas alegorias e nos seus sentidos abstratos, em que a memorização da imagem da página escrita era privilegiada em detrimento da formação de imagens mentais figurativas. Os escolásticos haviam encontrado em Aristóteles a justificativa para o uso da memória artificial que conferia importância à imaginação, recomendando o uso de similitudes correspondentes àquilo que se pretendia lembrar, considerando que a alma fixava mais facilmente as imagens corporais e que toda impressão sensorial se transformava numa imagem na memória. Assim, habilitava-se o uso das imagens na retenção dos tópicos da fé e da doutrina, repercutindo na forma com que esses assuntos eram transmitidos pela pedagogia religiosa. Portanto, a insistência sobre a meditação e a

<sup>197</sup> BAIER, p. 335-337; ARVAY, op. cit., 2008, p. 13-14.

<sup>198</sup> STANCIU, Diana. "Accomplishing one's essence: the role of meditation in the theology of Gabriel Biel". In: ENENKEL, Karl; MELION, op. cit., 2011, p. 149.

<sup>199</sup> ENENKEL, Karl; MELION, Walter S. "Introduction: types and functions of meditation in the transition from late medieval to early modern intellectual culture". In: ENENKE; MELION, op. cit., 2011, p. 17.

<sup>200</sup> Bernardo, considerando o elevado ideal da devoção sem imagens alcançável apenas para os raros detentores de uma pureza angélica, havia admitido o suporte das imagens para a devoção dos cristãos comuns, e enumerava os benefícios da meditação. Michelle Karnes ressalta que o reconhecimento dos teólogos medievais sobre a superioridade da contemplação sem imagens não implicava numa oposição radical deles à imaginação, como se esta última fosse restrita aos laicos. A historiadora observa que a crença nessa cisão absoluta entre imaginação e intelecto é partilhada, entretanto, por muitos estudiosos. KARNES, op. cit., p. 17.

<sup>201</sup> ARVAY, op. cit., p. 9.

imaginação sustentará o desenvolvimento de uma devoção privada introspectiva entre os laicos.<sup>202</sup>

Em suma, nesse processo, os termos “meditação” e “contemplação” deixavam de referir a um processo contínuo, passando ambos a designar um método, uma prática autônoma e autossuficiente,<sup>203</sup> geralmente reduzida à imaginação, em que as duas noções com frequência se confundiam,<sup>204</sup> como ocorre por exemplo, no *Heures de Contemplacion sur la Passion de Nostre Seigneur Jhesucrist*, de Cristina de Pisano, fundado nos exercícios de meditação.<sup>205</sup> Tendo a imaginação como principal apoio, essa nova modalidade de devoção pessoal meditativa valia-se das imagens com acento no aspecto concreto e físico do sagrado, como ilustra o próprio chanceler:<sup>206</sup>

E tu que tens o coração piedoso, devoto e religioso, **põe diante dos olhos de teu pensamento**, na clareza da verdadeira fé, a imagem da piedosa semelhança de teu salvador, Jesus [...] E para seguir este exemplo, coloca todos os teus membros ao seu serviço para cumprir os seus mandamentos, e pela obediência coloca-te por completo como servo de tal senhor [...]<sup>207</sup>

Ao propor a meditação sobre a Paixão como tópico de seus ensinamentos e de seu programa de devoção interior, Gerson, ao não se distanciar, portanto, das preferências devocionais do período, arriscava-se a incentivar a meditação afetiva por meio das imagens, mentais ou materiais, da vida e da morte de Cristo, ainda que esses elementos fossem a mesma fonte que alimentava as devoções extremadas que produziam visões e estigmas, e que tinha como mecanismo central a integração entre o sentido da visão, a imaginação e a emoção encarnada, isto é, expressa corporalmente.<sup>208</sup> Como seria, então, possível apregoar essa devoção sem nutrir ainda mais uma relação com Deus demasiado sensual ou dada aos excessos penitenciais inspirados pelo sofrimento de Cristo?

O sermão *Sur la Passion*, de 1403, proferido na Igreja de São Bernardo de Paris para uma audiência variada,<sup>209</sup> foi o mais longo dos sermões de Gerson, concebido para estender-

<sup>202</sup> YATES, op. cit. p. 30-31, 53, 100.

<sup>203</sup> BAIER, op. cit., p. 337-342.

<sup>204</sup> ARVAY, op. cit., p. 11.

<sup>205</sup> Id., p. 11.

<sup>206</sup> BHATTACHARJI, Santha. “Medieval contemplation and mystical experience”. In: DYAS, Dee; EDDEN, Valerie; ELLIS, Roger (orgs.) *Approaching medieval English anchoritic and mystical texts*. Cambridge, D. S. Brewer, 2005, p. 53.

<sup>207</sup> “E tu quiconques as cueur piteux et devot et religieux, mets a presente devant les teuls de ta pensee, en la clarte de vraie foy l’image de la piteuse semblance de ton Sauveur Jhesus qui tellement est lie pour toi. Et pour ensuir ceste exemple, lie tous tes membres a son servisse par les liens de ses commandemens, et par obeissance rend toi tout serf et tout lie a un tel seigneur [...]”, GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 467.

<sup>208</sup> BOQUET; NAGY, op. cit., 2015, p. 277, 283.

<sup>209</sup> BOULTON, Maurren Barry McCann. *Sacred fictions of medieval France: narrative theology in the lives of Christ and the Virgin, 1150-1500*. Cambridge: D. S. Brewer, 2015, p. 232-233, 241.

se por vinte e quatro horas, com vinte e quatro divisões, num período em que os fiéis se dispunham por longas horas a ouvir os porta-vozes de Deus, fossem estes clérigos ou figuras admiradas. Aquele sermão trazia aos ouvintes a narração detalhada da Paixão de Cristo, cada tópico da passagem bíblica sendo seguido de uma exposição com sentido moral, e obteve grande popularidade no período, entre laicos e clérigos. São conhecidos vinte e quatro manuscritos e suas cópias foram distribuídas para as casas monásticas de São Vítor e dos Celestinos, com a adaptação do texto em língua vernácula, originalmente feito para os laicos, para os leitores monásticos.<sup>210</sup> Naquela prédica, o teólogo repete periodicamente, do início ao fim, a exortação para que os fiéis meditem, recordem e pensem diligente e constantemente sobre os capítulos da Paixão: “Devemos por penitência, desse luto ter a lembrança” (*Si devons bien par penitence, de ce deuil avoir remembrance*),<sup>211</sup> com incentivos à visualização interior e à imaginação, por meio de descrições pormenorizadas.

Mais do que simplesmente incentivar o conhecimento e a recordação da história de Cristo, Gerson ensinava a manutenção regular de seu pensamento ou de sua memória, ou seja, a meditação. Em outros termos, a ideia de recordar esses temas e imagens não tinha um sentido imediato e sem profundidade, mas demandava uma prática sistemática e regular.<sup>212</sup> Além disso, para os fiéis, mais do que apenas recordar e pensar, tratava-se principalmente de sentir e partilhar dos sentimentos das personagens envolvidas naquela trama. A meditação conduzida pelo sermão deveria ser capaz de acender os afetos, como os sentimentos de compaixão, luto, pesar e remorso pela morte de Cristo. Por isso, o chanceler afirma que irá se esforçar principalmente para mover os “corações à devoção e ao luto desta muito angustiante paixão” e também “à penitência e à piedosa recordação desta morte”,<sup>213</sup> objetivo também partilhado por outros pregadores do período, por se tratar de uma regra retórica da pregação estabelecida desde os padres da Igreja, como Agostinho, no *De Doctrina Christiana*, que definiu como objetivos da pregação: “ensinar, agradar e comover”. Essa ideia também foi desenvolvida com a nova pregação ou a *ars praedicandi* a partir do século XIII, quando os pregadores colocaram os afetos no centro de suas preocupações pedagógicas e aprimoram sua retórica para melhor manipular os sentimentos dos ouvintes, com maior atenção à capacidade de absorção destes e com a forma do discurso, valendo-se de divisões para facilitar a

<sup>210</sup> Ibid., p. 239.

<sup>211</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 449.

<sup>212</sup> Sobre o aspecto técnico do pensar e da memória, no âmbito monástico, ver CARRUTHERS, op. cit., 2011.

<sup>213</sup> “*Et m’efforceraï principalement a esmouvoir nos cueurs a devocion et a deliu de ceste très angoisseuse passion*”, “*pour esmouvoir nos cueurs a penitence et a piteuse remembrance de ceste mort*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 453.

memorização por parte do auditório.<sup>214</sup> Desde os séculos XII e XIII, renovou-se a teoria psicológica dos afetos, integrando-a à discussão sobre os pecados e virtudes.<sup>215</sup> Portanto, a eficácia retórica e moral de uma prédica media-se pela capacidade de instigar as emoções dos fiéis, mais do que a lógica racional, recorrendo-se a afetos opostos, como o amor a Deus e o ódio do pecado, ou o medo do inferno e a esperança na misericórdia.<sup>216</sup>

Ainda naquele sermão, a compaixão, a piedade, a culpa pela morte de Cristo eram os sentimentos estimulados<sup>217</sup> pela ideia de que ele sofreu pelos pecados e pela ingratidão dos homens, ao passo que estes sim é que mereciam receber tamanha dor: “Ó coração ingrato e perverso da criatura humana, que não reconhece [tal fato] e de tal luto não se recorda”.<sup>218</sup> Argumentando contra os que poderiam pensar que, se Cristo era Deus, não seria suscetível à dor, Gerson pretendia convencer os ouvintes da dimensão humana e infinita de seu sofrimento, porque, sendo homem suscetível, sofreu sensivelmente tal dor, mais do que qualquer outro.<sup>219</sup> Por isso, os cristãos teriam a obrigação de reconhecer tal infelicidade e render graças, pois um homem de tamanha benevolência, doçura e majestade foi tão dura e angustiantemente entregue à morte, por amor aos homens. Tendo em vista esse despertar dos afetos, o momento da crucificação é carregado de dramaticidade, com destaque para as descrições das torturas corporais:

Eles vos dão vinagre para beber, amargo e cheio de fel, para torturar o paladar; eles vos despem pela terceira vez diante de todos; eles vos seguram e derrubam rudemente, e o estendem na cruz, furam e pregam uma de vossas mãos a um braço da cruz e os nervos retraem-se de dor; em seguida, esticam à força e estendem a outra mão e a cravam com um prego grosseiro de ferro no outro braço; perfuram também vossos pés à base inferior da cruz com um prego ou dois, diz Gregório de Tours que com dois; e antes disso foi estirado ríspidamente de tal modo que vosso corpo precioso foi estendido como uma pele e todas as juntas destacaram-se, todos os nervos, retraídos de dor e

<sup>214</sup> RIVERS, K. A. *Preaching the memory of virtue and vice: memory, images and preaching in the Late Middle Ages*. Brepols: Turnhout, 2010, p. 151 passim. BOQUET; NAGY, op. cit., 2015, p. 333, 337; MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages. A history of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001, p. 354, 318, 323, 332; CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Les théories des passions dans la culture médiévale”. In: BOQUET; NAGY, op. cit., 2008, p. 116.

<sup>215</sup> CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Les théories des passions dans la culture médiévale”. In: BOQUET; NAGY, op. cit., 2008, 118; NAGY, “Au-delà du verbe”, 2006, p. 453.

<sup>216</sup> BOQUET; NAGY, op. cit., 2015, p. 333-334; CASAGRANDE, Carla. “Semo affectuosus: passions et éloquence chrétienne”. In: MOOS, Peter Von. *Entre Babel et pentecôte: différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIIe-XVIIe siècle)*. Actes du 3e colloque franco-allemand du groupe de recherche “Société et communication individuelle avant la modernité” (SCI) rattaché à l’Institut Historique de l’Université de Lucerne. Kassel: Lit, 2006.

<sup>217</sup> Ver MCNAMER, Sarah. *Affective meditation and the invention of medieval compassion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

<sup>218</sup> “O cuer ingrato et tres pervers de crature humaine s’il n’en tien compte et si de tel deuil ne fait remembrance”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 454.

<sup>219</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, 454.

separados pela força de esticar; e podiam-se contar todos os ossos de vosso digno corpo [...]<sup>220</sup>

As descrições visuais das dores de Cristo apelavam às emoções e à participação imaginária do fiel na narrativa de sua morte especialmente pela perspectiva de Maria, num período em que a maternidade em luto, a *pietà*, era enfatizada em detrimento da natividade. Gerson e outros escritores ou pregadores do período inseriam o expectador na narrativa por meio da descrição cuidadosa não só de Cristo sofredor, mas também das testemunhas de seu martírio, como Maria, João ou Maria Madalena, a partir dos esforços de humanização das personagens sagradas.<sup>221</sup> O chanceler assinalava que o luto de Maria deveria ser lembrado sempre.<sup>222</sup> A figura da santa foi fundamental para o desenvolvimento da resposta afetiva à imagem do Cristo crucificado, a partir do século XII, colocada em primeiro plano na devoção à Paixão.<sup>223</sup> Gerson, ele próprio devoto dela, dedicava-se não apenas às questões doutrinárias referentes a esta – como no episódio em que defendeu a tese da imaculada concepção –,<sup>224</sup> mas comprometeu-se principalmente a ensinar e fortalecer a devoção à santa, mediadora e intercessora.<sup>225</sup> Portanto, convidava os ouvintes a imaginar a dor que os espectadores do martírio sentiram na ocasião, com referências familiares ao amor materno, à maneira como Maria via Cristo, e como este enxergava a própria mãe em sofrimento:

Ó, doce mãe, elevo agora os olhos de meu pensamento e vejo, à luz da verdadeira fé e do evangelho, na sombra da conjectura provável e do devoto julgamento, que partida foi a de vosso bendito filho, Jesus, quando ele foi a Deus por morte amarga. [...] **Devota gente, se há aqui coração piedoso e que saiba em algum momento o que é o amor, em especial o de uma mãe ao filho, pensai nesta dor quando de Betânia a Jerusalém foi Jesus a Deus e à morte amarga vendo sua doce mãe.**<sup>226</sup>

<sup>220</sup> “*Ils vous donnent a boir vin aigre, amer et plain de fiel pour vous travailler au goust; ils vous devestent tout nus la tierce fois ou estoit tout le monde; ils vous prennent et tresbuschent rudiment et estandent en la croix, fichent et percent l’une de vos mains et la clouent en un bras de la croix et les nerfs se retraient pour la douleur; puis tirent a force et estendent l’autre main et fichent d’un clou rude de fer en l’autre bras; fichent aussi vos pieds au pié de la croix bas ou par un clou ou par deux, dit Gregoire de Tours que par deux; et paravant furent tires rudiment en telle maniere que vostre precieux corps fu estendu en guise d’une pel et que toutes les jointures furent dessevrees, tous les nerfs, d’une partie retraits pour la douleur, d’autre partie eslonges a force de tyrer; et pouvout on nombrer tous les os de vostre digne corps [...]*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 499-500.

<sup>221</sup> RUBIN, op. cit., p. 90-94.

<sup>222</sup> *Oeuvres*, 7/2, p. 449.

<sup>223</sup> FULTON, op. cit., 2002, p. 200-201.

<sup>224</sup> Em resposta ao dominicano João de Monzon, em 1388.

<sup>225</sup> GAMBERO, Luigi. *Mary in the Middle Ages: the blessed Virgin Mary in the thought of medieval latin theologians*. Trad. Thomas Buffer. São Francisco: Ignatius Press, 2000, p. 281-288.

<sup>226</sup> “*O douce mere, j’esleve a presente les yeulx de ma pensee et regarde maintenant a la lumiere de vraye foi et ou livre des evangiles, maintenant en l’ombrage de conjecture probable et devote estimation, quelle fut la departie de vostre benoit fils Jhesus quant il alla a Dieu par mort amere. [...] Devotes gens, s’il y a icy cuer piteux et qui sceut oncques que c’est d’amour, par especial de mere au fils, pense a ceste douleur quant de*



Mais tarde, a partir da prédica de Gerson, o pregador Miguel Menot afirmava que a paixão de Cristo era uma “maravilhosa peregrinação” interior e, para adentrar em seu mistério, o fiel deveria “contemplar [ou imaginar], como diz Gerson, a maneira concernente à sua piedosa mãe”, e prosseguia: “Quando olho para o alto e vejo esse precioso tesouro, suspenso coberto de sangue, e ponho-me aos pés dessa cruz e vejo essa pobre e dolorosa mãe banhada em uma fonte de lágrimas, regada de sangue, eu não sei por qual eu devo chorar mais [...]”.<sup>227</sup> Em relação à funcionalidade devocional de sua figura nos séculos XIV e XV, Maria estabeleceu-se como modelo supremo de piedade a Cristo, de compartilhamento espiritual da dor da crucificação e como a principal lente pela qual os cristãos viam a Paixão, sendo o chanceler um dos nomes responsáveis pela construção dessa piedade em torno da Virgem, dada a sua influência sobre os demais pregadores do seu tempo ou pouco posteriores, como o próprio Menot (1440-1518), ou João de Curtecuisse (1350-1423), Olivier Maillard (1430-1502) e João Raulin (1443-1514).<sup>228</sup>

Além da promoção do sentimento de afinidade diante da dor de Maria, diversas foram as maneiras de inserção mental e imaginária do fiel na narrativa da Paixão. Gerson estimulava o cristão a pensar que, a cada pecado que cometesse, uma dor seria infligida a Cristo, da mesma maneira como fizeram seus algozes no dia da crucificação. Também se podia equiparar o sofrimento pessoal ao de Cristo, incentivando à penitência e ensinando o cristão a defrontar o sofrimento, o peso das dificuldades e a luta moral, como forma de imitação, que enfatizava o “sofrer com Cristo”<sup>229</sup>: “Se Cristo esteve em tal batalha da morte, pensa que ela do mesmo modo estará em ti, entre teu corpo e tua alma, entre a alma e teus inimigos que te cercam de todos os lados”.<sup>230</sup> A lembrança da Paixão deveria ser levada consigo e vivida no cotidiano. O mesmo *Aiguillon d’Amour* sintetizava o significado da meditação sobre a morte

---

*Bethanie a Jherusalem a Dieu va et a mort amere Jhesus veant sa douce mere*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 450.

<sup>227</sup> “*La passion de Nostre Seigneur a esté ung merveilleux pelerinaige au quel il s’est reposé six fois. Et pour entrer au mystère d’icelle, nous avons a contempler, comme dit Gerson, la manière tant de ceste pitoyable mère, que de l’enfant nostre benoist Sauveur, lequel s’est retiré en Bêlhanie, combien qu’il fist tous les jours en Hierusalem, fors le mercredi*”; “*Quant je regarde en hault, et je voy ce précieux trésor, pendant plein de sang, et je viens aux piedz de ceste croix et je voy ceste povre et douloureuse mère baignée en une fontaine de larmes, arrousee de sang, je ne scay de laquelle je doy pluslost pleurer [...]*”, *SERMONS CHOISIS de Michel Menot (1508-1518)*. Paris: Honoré Champion, 1924, p. 179, p. 193.

<sup>228</sup> BOULTON, op. cit., 2015, p. 233-241; FULTON, op. cit., 2002, p. 200.

<sup>229</sup> CASAGRANDE; VECCHIO In: BOQUET; NAGY, op. cit., 2008, p. 108, p. 111-112. Os primeiros escritores cristãos, como Cassiano, conferiam à dor uma importância nova na prática moral, como algo a ser resistido e via para a redenção dos pecados, associada também à virtude da paciência. A anulação da dor estoíca cedeu lugar à sua aceitação voluntária segundo o modelo de Cristo.

<sup>230</sup> “*Si telle bataille de la mort fu em Jhesucrist, pense quelle elle sera en toi entre ton corps et l’ame, entre l’ame et les ennemies qui t’environnent de toutes pars*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 458.

de Jesus para a vida de cada cristão, antecipando e encorajando as motivações posteriores de Gerson:

Aquele cujo pensamento habita entre os tormentos de Cristo não vê mais a si mesmo, não vê nada além de Deus e seu mestre sofredor; ele deseja carregar sua cruz junto dele, ele leva em seu coração aquele que tem em suas mãos o céu e a terra; por ele, aceita com alegria de alma todo fardo; ele quer ser coroado de espinhos com ele [...]; ele quer com ele sentir frio sobre a cruz sem sua vestimenta e arder com infinito amor; ele quer com ele beber o vinagre e assim beber do vinho de inenarrável doçura; ele quer ficar com ele na cruz [...], ele quer partilhar das suas aflições e provar das muito doces consolações junto a Cristo.<sup>231</sup>

Contudo, ao propor a meditação sobre a Paixão de Cristo, o chanceler transferia o sofrimento para o interior do cristão, evitando a exibição carnal dos afetos e da dor, que ele tanto reprovava, seja nas mortificações excessivas como o jejum, as automutilações ou no descontrole afetivo nas procissões e peregrinações, como por exemplo os cortejos dos flagelantes e seus rituais públicos e insaciáveis de penitência, que eventualmente chegavam à França após períodos de crise e peste, ao longo do século XIV.<sup>232</sup> Congruente com sua rejeição dos excessos de afeto e piedade, que segundo ele levavam às mortificações e às ilusões, e que em grande parte derivavam da devoção obsessiva à Paixão, utilizará a tópica para ensinar nomeadamente as virtudes, como ilustra o referido *Sermon sur la Passion*, que combinava a narrativa bíblica do sofrimento à exposição sobre as virtudes de Cristo, virtudes que o fiel deveria buscar em sua vida cotidiana.

### *Exercitar a memória e a prática das virtudes*

O breve texto em língua vernácula, *Moralité de la Passion*, de 1403, prevenindo contra aquelas práticas penitenciais excessivas, recomendava o *Aiguillon* e a meditação da Paixão, não como forma de vivenciar literalmente ou internamente o sofrimento de Cristo, o que em certa medida poderia ser aceitável, mas como método muito salutar para se alcançar todas as virtudes e aprender verdadeiramente a rezar, pois assinalava que todos os tópicos da

<sup>231</sup> “Celui dont la pensée habite au milieu des tourments du Christ ne se regarde plus lui-même, il ne voit que Dieu et jamais que son Maître souffrant; il veut porter sa croix avec lui, il porte en son coeur celui qui tient dans ses mains le ciel et la terre, pour lui il accepte avec gaîté d’âme toute charge; il veut être couronné d’épines avec lui [...]; il veut avec lui avoir froid sur le bois sans vêtements et il est brûlé par ardeur infinie de l’amour; il veut avec lui goûter au vinaigre et il boit du vin d’inénarrable douceur; il veut se tenir avec lui en croix [...] il veut partager ses afflictions et il éprouve de très douces consolations avec Christ”. *Auguillon d’Amour*, p. 81-82.

<sup>232</sup> BOQUET; NAGY, op. cit., 2008, op. cit., 2015, p. 266-265, 315.

fé estariam presentes na imagem da Cruz, como se esta fosse um livro, sobre o qual se deveria meditar:

Queres saber como debes rezar a Deus e conhecer as sete petições do Pai-nosso? Queres vencer os sete pecados mortais; queres adquirir os sete dons do Espírito Santo, o dom da sapiência, da inteligência, do conselho, da força, da ciência, da piedade e do santo temor? Agradam-te as sete virtudes, quatro cardeais e três teologais; cardeais: prudência, temperança, força e justiça; teologais: fé, esperança e caridade? Desejas as sete beatitudes: pureza de espírito, bondade, lágrimas, desejo de justiça, misericórdia, pureza das maneiras e paz? Queres governar teus quatro afetos ou paixões e fazer bom uso deles: a saber, alegria, medo, tristeza e esperança? Digo-te que no livro aberto desta bendita paixão, encontrarás todas essas coisas, se queres nisto persistir e devidamente considerar.<sup>233</sup>

Embora pareça paradoxal, Gerson propunha uma meditação sobre a Paixão que não engendrasses uma experiência corporal, mas uma contemplação interiorizada do sofrimento de Cristo, num momento em que as tensões recaíam sobre a devoção encarnada e ardente, que expressava toda sua carga emotiva nas mortificações corporais penitenciais, nos estigmas, nas privações alimentares ou nos gestos excessivos. O interesse pela vida e morte de Cristo voltava-se então para o urgente imperativo de reviver o seu exemplo de virtude. Com isso, o chanceler incluía-se em um movimento mais amplo de resposta aos excessos da mística corporal cada vez mais colocada sob suspeita e reprovação, aprofundando a postura trazida pela *devotio moderna*, que emergiu por volta de 1380 a partir dos flamengos. Assim como os *devoti*, num ambiente marcado pelas sucessivas condenações de movimentos semirreligiosos, o teólogo mostrava uma postura conservadora, de retorno a uma profunda interiorização e introspecção afetiva do monaquismo reformado do século XII e aos ideais de simplicidade apostólica. Ao lado dos “Irmãos e Irmãs da Vida Comum”, e ao contrário de místicos como Margarida Porete, enfatizava a devoção, a oração e meditação, o governo das paixões e a prática das virtudes, principalmente a obediência<sup>234</sup> e a humildade, para além tanto da

<sup>233</sup> “*Veulz tu savoir comment tu dois prier Dieu et orer et congnoistre les sept petitions de la patrenostre? Veulz tu vaincre les sept pechiez mortelz; veult tu acquerir les sept dons du Saint Esprit, le don de sapience, de intelligence, de conseil, de force, de science, de pitie et de sainte paour? Te plaisent les sept vertus, quatre cardinales et trois theologales; cardinales: prudence, atrempance, force et justice; theologas: foy, esperance et charité? Desires tu les sept beatitudes: pureté de esperit, debonnaireté, pleurs, desir de justice, misericorde, pureté de meurs et paix? Veulz tu gouverner tes quatre affections ou passions et en bien user: c’est a savoir joye, paour, tristesse et esperance? Je te dy que ou liure ouvert de ceste passion benoiste, tu trouveras toutes choses se tu y veulz arrester et deument considerer*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 143-144.

<sup>234</sup> Foucault ressalta que a singularidade do ascetismo cristão em relação ao período precedente está no fato de o acesso à verdade apresentar-se como acesso ao outro mundo, e no destaque ao princípio de obediência a Deus e aos homens que o representam. FOUCAULT, op. cit., 2011, p. 283; HADOT, op. cit., p. 139.

pesquisa intelectual e teológica quanto da afetividade irrefreada, e dessa forma normatizava e suavizava a expressão e a vivência afetiva da fé.<sup>235</sup>

Com esta preocupação de pregar as virtudes, para além da meditação sobre os sofrimentos de Cristo, Gerson utilizou outros métodos baseados na memória, na imaginação, na construção de esquemas interiores de visualização para ensinar esse encaminhamento dos pensamentos e afetos em direção à contemplação, como nos textos vernáculos *Jardin Amoureux de l'Âme* e *Conticordum du Pélérin*. No primeiro, uma linguagem metafórica é empregada para descrever a experiência mística, com base na ideia da alma como “esposa” e de Deus como o “amante” ou “amigo”. A voz de Jesus é ouvida pela alma, que o irá procurar no jardim, pelos “pés de bons afetos e pensamentos” e pelo caminho da “boa inspiração”. O caminho é estreito e áspero, para designar a penitência, e os pés estão feridos pelas pedras, que são o mundo, a carne e o diabo. As virtudes dispõem-se pelo caminho, em figuras e metáforas tiradas da paisagem do jardim, semelhante às técnicas mnemônicas arquiteturais – que são retomadas a partir do século XIII –, em que as imagens são ordenadas interiormente, de forma que a disposição espacial, bem como a numeração, trazem significados específicos.<sup>236</sup> Os muros do jardim representam a austeridade, a humildade, a pobreza e a paciência; a obediência é a virtude que o guarda, com as chaves da discricção, da correção e da punição; as virtudes cardeais aparecem como quatro damas que entram no jardim; as árvores aludem à alta contemplação, enquanto as ervas são a meditação humilde; os variados odores das flores referem-se ao trabalho diligente, ao exercício virtuoso e à divina inspiração, e os frutos são a santa perfeição. De tal forma, o fiel é conduzido a ver e inscrever nos elementos do mundo visível os tópicos da fé. Na árvore da Cruz, as flores são a honestidade, os frutos, a santidade; as fontes do jardim são as da graça e da misericórdia, de onde brotam os sete sacramentos e os sete dons do espírito santo, as sete obras espirituais e corporais; por fim, os pássaros, que voam de baixo ao alto são as almas que vão da vida ativa à contemplativa. O *Jardin Amoureux* teve uma circulação significativa, a partir de cerca de dezessete manuscritos; no entanto, em alguns deles, a composição é atribuída a Pedro d’Ailly,<sup>237</sup> dada a semelhança com um de seus sermões para o Pentecostes, *Ille vos docebit omnia*, de 1401, mesma data do *Jardin*.<sup>238</sup> O texto dialoga claramente com o *Roman de la Rose*, a despeito de

<sup>235</sup> BOQUET; NAGY, op. cit., 2015, p. 298-301.

<sup>236</sup> RIVERS, op. cit., 2010; CARRUTHERS, op. cit., 2002.

<sup>237</sup> Algumas cópias impressas catalogadas na Biblioteca Nacional da França trazem-no com títulos divergentes, como *Le Jardin de vertueuse consolation* ou *Le jardin de devotion*, de finais do século XV e início do XVI.

<sup>238</sup> As obras completas de Gerson por Palémon Glorieux incluem o tratado. (vol. 7). Um apanhado da discussão sobre a paternidade do texto, em defesa de d’Ailly, encontra-se em BADEL, Pierre-Yves. “Pierre d’Ailly, auteur du *Jardin amoureux*”. In: *Romania*, tome 97 n°387, 1976. pp. 369-381.

pretender combatê-lo – tarefa em que Gerson aparecia como figura destacada, ao lado de Cristina de Pisano. Além disso, contém certos ensinamentos presentes em outros textos do chanceler, o que torna mais difícil determinar sua paternidade.<sup>239</sup>

Os motivos arbóreos encontravam-se, naquele período, disseminados em outros escritos e imagens, como auxiliares da memorização, adentrando o terreno das práticas de devoção pessoais. Do século XIII ao XV, proliferaram as imagens devocionais do jardim e da árvore, principalmente para imaginar Cristo crucificado; modelo de meditação pessoal que trazia para o interior do cristão o mundo que existia do lado de fora, transformado em objeto da perfeição espiritual. Tal associação entre Cristo e a árvore,<sup>240</sup> que remonta à epístola de São Pedro, ganhava novos sentidos, acolhendo esquemas visuais e diagramas para memorização dos vícios e das virtudes, com o objetivo de realizar a imitação e o compartilhamento do sofrimento de Cristo.<sup>241</sup> O já citado *Jardin* que o clérigo parisiense Jean Henry concebeu para as monjas clarissas de Aigueperse também fundava a meditação na ideia do jardim espiritual e na imagem da árvore da cruz, que servia tanto para memorizar as virtudes, como para contemplar o Cristo, confirmando a grande disseminação social dessa devoção cristocêntrica tanto entre religiosos como entre os leigos. Definido como “o livro no qual a alma devota contempla o mistério da paixão de Jesus Cristo representado na árvore da Cruz, situado no meio do dito jardim”,<sup>242</sup> empregava a palavra “contemplar” com sentido de fixar e refletir sobre a figura dolorosa de Cristo, de perscrutar o mistério de sua morte por meio da visualização, sem menção à suspensão apofática pelo êxtase – Gerson também faz uso desse sentido do termo.

No centro do jardim monástico – que, como destacado pelo escritor, significava a vida contemplativa –, encontra-se a árvore com o Cristo estendido, como na cruz; na parte superior da imagem, as folhas da árvore trazem as inscrições de nomes de virtudes, que também são apresentadas por “nobres figuras” femininas: a devoção, a fé, a discrição e a prudência. (Figura, p. 264) Assim, cada elemento da imagem, que apesar de apresentada na ilustração

<sup>239</sup> A Obediência, no *Jardin*, opunha-se à Cortesia Inativa, do *Roman*; as virtudes, às dançarinas; a fonte da Graça, àquela de Narciso; a devoção, ao pecado; por fim, o canto dos pássaros, que representa as orações das almas devotas, alude ao amor a Deus, oposto ao amor pernicioso e carnal. BADEL, op. cit., 1976. pp. 369-381, p. 379.

<sup>240</sup> A árvore, que representava a perdição da Queda, após a vinda de Cristo, na árvore da crucificação, passa a simbolizar a reversão do pecado original, a redenção dos pecados. A identificação da árvore à cruz de Cristo adveio de associações formuladas pelos pensadores cristãos como, por exemplo, Ambrósio de Milão, que identificou a madeira à cruz. Diversos escritos teológicos, espirituais ou líricos também associaram a madeira à carne de Cristo, ambos receptores dos pregos. RITCHEY, op. cit., p. 38-39.

<sup>241</sup> RITCHEY, Sara. “Spiritual Arborescence: trees in the medieval Christian imagination”. *Spiritus*, 8, Johns Hopkins University Press, 2008.

<sup>242</sup> *LE LIVRE du Jardin*, f. 1.

também deve ser construída na memória, ganha uma posição específica e calculada, de acordo com o papel na progressão meditativa e devocional. O tema e o método da meditação do jardim e da árvore não se circunscreviam aos muros monásticos, porque a larga circulação de textos vernáculos como o *Kalendrier des Bergers*,<sup>243</sup> com suas duas árvores, a dos vícios e a das virtudes, – cujos galhos dos pecados principais dividiam-se em intermináveis ramificações –, podiam alcançar leitores da sociedade laica. Em um momento em que os procedimentos da mnemônica clássica eram retomados, esses “jardins” de devoção, onde geralmente situava-se a árvore da Cruz, floresciam associados ao significativo desenvolvimento das formas de devoção privada nos séculos XIV e XV, incentivadas pela *devotio moderna*, e transmitiam aos laicos as imagens e motivos religiosos já conhecidos pelos monges e teólogos.<sup>244</sup>

Naquele momento, os componentes do mundo criado, da *ordo creationis*,<sup>245</sup> que incluía o homem, as plantas, as paisagens, os animais, já eram considerados valorosos meios para se perscrutar o divino, concepção que se desenvolveu nos séculos XII e XIII, a partir do inédito interesse teológico pela encarnação e pelo sofrimento de Cristo, e com o despertar da devoção eucarística, que se tornam muito fortes durante os séculos XIV e XV. A adoção da doutrina da transubstanciação com a admissão da presença física de Cristo na Eucaristia, de algum modo havia autorizado uma relação com Deus que não mais excluía a corporeidade<sup>246</sup> e o mundo material. Cristo deixa de ser visto como mero espelho do criador – como nos textos patrísticos – e começa a ser aceito como manifestação do próprio Deus e meio de acesso a ele. Assim, passando do metafórico ao material, desde o século XIII, com São Francisco, os cristãos, em sua devoção, poderiam esperar perceber Deus no mundo e na matéria.<sup>247</sup> Tal crença, nos séculos XIV e XV, veio a trazer a teólogos e pregadores como Gerson um embaraço diante das experiências demasiado corporais da presença de Deus,<sup>248</sup> o que parece ter instigado tais respostas contrárias, no sentido de pregar uma maior espiritualização, com maior ênfase na interiorização meditativa e contemplativa.

<sup>243</sup> *LE KALENDRIER des bergers*. Paris: Guy Marchant, 1493.

<sup>244</sup> BECK, Bernard. “Jardin monastique, jardin mystique. Ordonnance et signification des jardins monastiques médiévaux”. In: *Revue d'histoire de la pharmacie*, 88e année, N. 327, 2000. pp. 377-394, p. 391.

<sup>245</sup> A palavra “natureza” (*natura*), nos escritos medievais, é um termo abstrato referente à potência divina que age sobre os homens, enquanto o conjunto dos seres, plantas e paisagens, que nós modernos chamamos de “natureza”, era para eles apenas a “criação”. Segundo Sara Ritchey, os homens medievais não atentavam para o entorno material como uma força cósmica abstrata, mas como objetos particulares, concretos e locais de um mundo divinamente criado e recriado após a vinda de Cristo. RITCHEY, op. cit., 2014; RITCHEY, Sara. “Rethinking the twelfth-century discovery of nature”. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 39, 2, 2009.

<sup>246</sup> BOQUET; NAGY, op. cit., 2015, p. 262, 268.

<sup>247</sup> RITCHEY, op. cit., p. 22-35.

<sup>248</sup> BOQUET; NAGY, op. cit., 2015, p. 260.

Para além do tema do jardim e da Paixão, no *Canticordum au Pélerin*, Gerson utilizava outras alegorias e imagens para encorajar as práticas de meditação, claramente inspiradas nas técnicas monásticas, enfatizando a formação e memorização de esquemas mentais de imagens e palavras, voltadas para as virtudes. Naquele texto, o chanceler ensina que, da mesma maneira que o canto corporal tem sua expressão facilitada pelo conhecimento das notas musicais, o “canto do coração”, isto é, a devoção contemplativa, deve pautar-se, primeiramente, na distinção de cinco letras vogais (A.E.I.O.V.), ligadas, cada uma, a uma nota específica, e também correspondentes aos cinco afetos, a saber: a dor, a esperança, a piedade, o medo e a alegria, que, explica ele, constituem “as cinco vozes do coração”. As vogais devem ser dispostas mentalmente em forma de cruz, acima, abaixo, à direita, à esquerda e no centro. O coração piedoso deve, de acordo com cada nota-afeto, ser feliz, desejoso (da salvação), temeroso (do inferno) e doloroso. O *canticordum* desdobra-se ainda em três tipos de sons: grave, médio e alto, para os iniciantes, medianos e perfeitos, respectivamente.<sup>249</sup> Gerson explica que os “afetos” são o que os filósofos chamaram de “paixões”, e também o que “sentimos sempre dentro de nós sem os mostrar por fora”; são a causa de todos os sinais exteriores.<sup>250</sup> Assim como se busca a harmonia no canto corporal, o cristão deve aprender a governá-los (*maitriser*) e ordená-los, em uma medida virtuosa, a “justa medida”, isto é, a medida do meio, sem excesso ou falta.<sup>251</sup>

Apesar de o texto do *Canticordum* parecer recomendar a construção imaginária de uma verdadeira música mental, o propósito central era oferecer uma correspondência metafórica entre a composição musical e o governo dos afetos, a realização das ações virtuosas ou o conhecimento de si, por meio das associações musicais e alfabéticas, ou seja, auditivas e visuais, de modo a facilitar a interiorização e a memorização:

Creio bem que é melhor considerar esta matéria, que me foi muito proveitosa para rapidamente **fazer entrar e guardar em minha memória as reflexões e meditações, tanto quanto as boas maneiras, e para ter melhor conhecimento de mim mesmo.**<sup>252</sup>

O *Canticordum* difere do canto mundano, pois canta as “coisas eternas”<sup>253</sup> e é movido pela piedade perante Deus. Ao introduzir o pensamento nos assuntos divinos e no exame e direção

<sup>249</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 126.

<sup>250</sup> “[...] *que nous sentons solvante dedans nous sans les monstres par dehors*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 116.

<sup>251</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 119.

<sup>252</sup> “*Mais je crois bien que c’est le meilleur que je me passe atent de ceste matière qui m’esté moult prouffitable, pour briefment ramener et fichier en ma mémoire les spéculations et méditations tant a la foi comme des bonnes moeurs, et pour avoir mieux cognoissance de moi*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 126.

<sup>253</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 119.

dos afetos, por meio de “meditações e virtuosas operações”, o coração começará a ser movido por uma tristeza sem razão, a pensar na morte, na brevidade da vida, nos pecados, nas penas do inferno, na Paixão de Cristo, e, assim, sentirá nascer dentro de si uma segunda dor e tristeza,<sup>254</sup> que são boas e doces, pois, voltadas para Deus, não levam ao desespero, mas à esperança.<sup>255</sup> De tal forma, nesses textos, o jogo metafórico auxiliava o chanceler tanto a descrever a iniciação na vida devota e espiritual, como a prescrever os exercícios de imaginação, de visualização mental, que conduziriam o fiel a interiorizar-se, ao exame de si e à aproximação de Deus pelo afeto.

No *Theologia Mystica Practica*, a memorização das virtudes também aparece como etapa fundamental para seguir a vida de contemplação, a partir de métodos e exercícios precisos de imaginação. Gerson propôs, nesse texto, uma meditação sobre a imagem da pomba – geralmente usada para referir-se ao Espírito Santo<sup>256</sup> –, útil para contrabalançar os sentimentos de medo e esperança. Retoma, assim, o já mencionado problema da divisão das atitudes devocionais do período entre as consciências demasiado escrupulosas e as demonstrações de confiança excessiva nas próprias virtudes ou na capacidade de acessar Deus diretamente. Ele explica que uma das asas, a da direita, representa a esperança e a outra, à esquerda, o medo, enquanto a cauda da ave diz respeito à discrição, virtude ligada à temperança e à obediência, vale lembrar. Cada asa contém pequenas penas que se referem aos numerosos assuntos que o cristão deve temer ou ter esperança: de um lado, por exemplo, a danação, o pecado, o demônio, a prosperidade sedutora; de outro, a misericórdia divina, a graça da penitência, o livre-arbítrio, a boa vontade dos santos e anjos, a ajuda dos vivos, a intercessão pelos mortos. Segundo Gerson, as imagens mentais das asas e das penas “tornam a meditação possível”; compondo-se cada pena de outras ainda menores, “posicionadas para que meditações particulares possam partir de cada uma”. As asas sustentam a pomba, equilibrando o seu peso, “de forma que nem a asa do medo possa puxá-la para baixo, nem a asa da esperança alçá-la muito alto, com presunção”.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> A ideia de tristeza comportava no período uma ambiguidade, porque ao mesmo tempo em que constituía um vício, também poderia apresentar-se como um sentimento penitencial, também ligado à compaixão por Cristo. Ver MARCOUX, Robert, “Vultus velatus ou la figuration positive de la tristesse dans l’iconographie de la fin du Moyen Âge”, *Médiévales* [En ligne], 61 | automne 2011, mis en ligne le 31 janvier 2012, consulté le 30 septembre 2016.

<sup>255</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 121.

<sup>256</sup> ST. BERNARD *Sermons on the Canticle of Canticles, translated from the original latin*. Vol. II. Dublin/Belfast/Cork/Waterford: 1920, p. 178.

<sup>257</sup> “These make meditation possible, those on the left with fear, those on the right with hope. Each feather is made up of many little feathers positioned so that particular meditations can be taken from each of them. Finally, each wing supports this dove, as it were, with equal weight, so that neither the wing of fear can pull it



Nos textos para os simples, Gerson indicou algumas fórmulas precisas de meditação. Assim como as demais, a imagem da montanha de contemplação, com seus três estágios, não constituía apenas um recurso expositivo para facilitar o entendimento dos simples acerca das virtudes, mas apresentava-se como uma estrutura imaginária útil para o exercício pessoal e cotidiano de memória e meditação: “De acordo com a similitude da montanha colocada anteriormente, pode-se alçar ser feita uma imaginação conveniente para elevar-se em contemplação”.<sup>258</sup> Desta maneira, no texto da *Montaigne*, ele inclui um capítulo intitulado “uma imaginação de uma montanha, contendo três estágios ou obstáculos da fé, da esperança e da caridade”, a partir da qual o devoto poderia construir mentalmente a sua própria montanha interior e melhor assimilar, pela meditação, os ensinamentos de cada etapa:

Imaginemos um grande mar muito perigoso, onde vão e vêm diversas maneiras de gentes, em diversas embarcações, para chegar finalmente a um porto. E a maior parte dessas embarcações perde-se de muitas maneiras por causa dos grandes perigos e tempestades. Na costa desse mar, eleva-se uma rocha muito alta, onde alguns estão em segurança, e de onde se pode ver o que acontece nesse grande mar, sem expor-se ao perigo. Nessa rocha, há três estágios ou tabernáculos. Um embaixo, o outro no meio, e o outro acima. No primeiro, imaginemos que esteja a Fé; no segundo, a Esperança; no terceiro, a Caridade.<sup>259</sup>

Em cada estágio da montanha, o devoto deverá lembrar-se de determinadas considerações: no primeiro, cabe refletir sobre as tribulações do mundo, sobre o pecado, a danação, os tormentos do inferno e a fugacidade da vida humana; no segundo, deve pensar na bondade dos santos, na misericórdia e na Paixão; no terceiro, considerar a grandiosidade divina, e elevar o pensamento para além das coisas terrenas, como Santo Agostinho ensinou, que se deve conhecer Deus por “elevar-se, em seu pensamento, para além da terra, do céu, da alma e de toda coisa criada”.<sup>260</sup> A visualização interior da imagem da montanha em si mesma é tão valorosa quanto o entendimento de seu sentido devocional e moral, dada a necessidade de lembrar com auxílio da imagem. Por meio da prática cotidiana, quando a alma devota estiver “bem acostumada a manter-se em tal rocha ou montanha por forte meditação e pensamento,

---

*down into despair, nor the wing of hope lift it too high with presumption*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 325-326.

<sup>258</sup> “*Selon la similitude de la montaigne par avant mise pourroit estre prise une ymaginacion convenable pour soy enlever en contemplacion*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 104 (Pascal), p. 53 (Glorieux).

<sup>259</sup> “*Ymaginons une grant mer tres perilleux ou vont et vienent diverses manieres de gens en diverses nefes pour tendre finalement en un port. Et comme la plus grant partie de ces nefes perissent en mainte guise, pour les perils et tempests qi y sont, au ravage de ceste mer s’esleve une roche moult haulte, ou cil est a seurté qui y est, et de laquelle il puet voeir ce qui se fait en ceste grant mer sans son peril. En ceste roche sont trois estaiges ou tabernacles, l’un em bas, l’autre em moiiien, l’autre au bout. Au premier ymaginons que foy i soit logée, au second esperance, ou tiers carité*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 104 (Pascal), p. 53 (Glorieux).

<sup>260</sup> “[...] *congnoistre Dieu par eslever en sa pensée sur la terre, sus le ciel, sus son ame et sur toute chose crée*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 105 (Pascal), p. 52 (Glorieux).

ela conseguirá mais rapidamente elevar-se, e mais prontamente ter fé, esperança e caridade, e outras belas contemplações sem nome que ali encontrará”,<sup>261</sup> além disso, essa estrutura mental interior da montanha “será para ela como um porto e a costa contra todos os males do grande mar do mundo presente”.<sup>262</sup> (Figura, p. 266)

A ideia de uma caminhada ascendente pelos estágios da montanha complementava técnicas de meditação semelhantes que circulavam em outros textos e que orientavam o devoto a percorrer outros lugares interiormente, de forma ordenada; como o tema das “peregrinações espirituais”, nem sempre empregado com sentido apenas alegórico, como fez Guilherme Diguleville, mas como suporte imaginário da meditação e da oração. Um dos livros manuscritos contendo a *Montaigne de Contemplation* traz, por exemplo, entre outros textos, um capítulo com “uma maneira simples e devota para auxiliar os simples a fazer uma peregrinação espiritual a Roma”, em caso de não ser possível corporalmente. Uma peregrinação calcada nos exercícios de imaginação, em que o “peregrino” visualizaria interiormente um esquema do percurso até Roma, fazendo suas orações em cada parada do caminho.<sup>263</sup> Essas trajetórias pessoais por paisagens imaginárias eram muito pertinentes para os laicos ou simples, que não poderiam deslocar-se materialmente e abandonar suas ocupações em busca do recolhimento meditativo.

Dessa maneira, o teólogo deslocava os lugares materiais propícios à reclusão e à penitência para o interior de cada um, de maneira que a disposição afetiva e a transformação interior passavam a ter mais importância do que os atos corporais de deslocamento. A vida contemplativa para os laicos, formulada pelo chanceler, oferecia um método de afastamento do mundo justamente para os que nele viviam, sem que, entretanto, esse afastamento precisasse ser materialmente efetivado. Essa proposta ia ao encontro de uma devoção laica urbana, que almejava uma interiorização contemplativa no âmbito das cidades e dos espaços domésticos, incentivando a buscar o aperfeiçoamento espiritual na interioridade a partir de métodos pessoais de oração e meditação, apresentados nos livros e nos sermões, que os desviava dos excessos de exteriorização.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> “Quant l’ame devote seroit bien usaigée de demourer em ceste roche ou Montaigne par forte meditation et pensée, elle y retournera touiours plus de legier a soi eslever prestement a avoir foi, esperance et carité et aultres belles contemplations sans nombre qu’elle y trouveroit [...]”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 107 (Pascal), p. 54 (Glorieux).

<sup>262</sup> “[...] et li seroit comme son port et son rivage contre tous les meschiefs de la grant mer dou present monde”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 107.

<sup>263</sup> BNF Français 990, f. 239.

<sup>264</sup> CHIFFOLEAU, op. cit., 2011.

### *Uma forma humilde de devoção*

Em sua busca por métodos de oração, meditação ou de devoção contemplativa eficazes para as irmãs, Gerson optou por desenvolver mais profundamente um modelo que chamou de “mendicância espiritual”, que já anuncia num dos capítulos da *Montaigne de Contemplation*, mas elabora de forma mais completa no texto *La Mendicité Spirituelle*, também de 1401, definido por ele como um *traité de la prière*. Tratava-se de um método semelhante ao da peregrinação espiritual, pois propunha uma trajetória imaginária e ordenada, em que o fiel deveria imaginar-se como um pobre a pedir “esmolas espirituais” a Deus e aos santos:

Conheço a pessoa que se beneficiou muito, porque reduziu e colocou seus pensamentos em unidade e simplicidade, considerando ser uma pobre e miserável criatura, que não tinha nada, e que por seu trabalho nada poderia adquirir. Desse modo, pensou que se colocava a procurar e a buscar esmolas de bens espirituais diante daqueles da Corte Celeste do Paraíso, que eram ricos e plenos e muito generosos e caridosos. Assim, colocou-se debaixo de uma árvore em um jardim num lugar secreto, e na condição onde tentou pensar de modo confortável e durante um longo espaço de tempo.<sup>265</sup>

Ele diz ter se inspirado em “uma pessoa” muito devota, sem citar seu nome, para formular tal exercício. E também nos ensinamentos do bispo Guilherme de Paris, que aprendeu com os pobres e miseráveis como rezar, e cujo livro, “A retórica divina”, considera “muito excelente e útil”, apesar de não saber se exitia em francês; ou Santo Anselmo, que elaborou “muito proveitosas orações”.<sup>266</sup> Afirma Gerson que haveria uma maneira muito segura, simples e rápida de entrar em contemplação, e conveniente aos que se encontram no primeiro estágio, da “humilde penitência”, como suas irmãs, pois ali, por meio da dita “mendicância”, a pessoa pediria perdão e graça a Deus para agir futuramente, bem como o remédio contra as feridas causadas pelos pecados.<sup>267</sup> Segundo o chanceler, a “similitude” da mendicância é muito proveitosa para o cristão acostumar-se “a retornar para dentro de si e para Deus e seus santos”.<sup>268</sup> Além disso, tal meditação é imprescindível porque, como os

---

<sup>265</sup> “*Je congnois la personne qui pourfita moult pour soi reduire et mettre ses pensées a unité et simplece pour ce qu’il regarda que c’estoit une poure miserable creature et n’avoit riens, et pas son labeur rien ne pooit acquerir. Si se pensa qu’il se metteroit a soi pourchasser et a querir aulmosnes de biens spirituels enver ceux de la cour de paradis qui em estoient riches et plains, et si estoient larges et charitables a merveille. Si se mist desous um arbre em um jardin secret, et se mist a la guise ou il cuida le mieux penser a son aise et plus longuement*”.

GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 96 (Pascal), p. 48 (Glorieux).

<sup>266</sup> Id.

<sup>267</sup> GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 96 (Pascal), p. 48 (Glorieux).

<sup>268</sup> “*A qui plaist ceste similitude, il a moult large matiere de s’I usaiger, et acoustumer a retourner dedens soi et enviers Deu et ses sains [...]*”. GERSON, p. 99 (Pascal), p. 50 (Glorieux).

doentes e pobres carecem de bens corporais, a alma também tem suas necessidades, enfermidades e privações espirituais, por isso, deve-se pedir às figuras santas que lhe deem as virtudes, a consolação, para si ou para outrem.<sup>269</sup> De tal forma, ele providenciava aos simples uma maneira virtuosa e segura de contato direto e interior com Deus, afastada dos erros orgulhosos.

Gerson ensina que o cristão em sua prática meditativa deve voltar-se para si para reconhecer suas fragilidades e carências, pois não tem consciência da própria pobreza e do perigo que corre. O exame de si ocupa, portanto, um lugar primordial nesse método da mendicância. De modo muito significativo, o texto manuscrito da *Mendicité Spirituelle* inicia-se justamente com a ilustração de um homem que literalmente se volta para dentro si mesmo, dirigindo o olhar para o interior do próprio corpo, onde a alma, apresentada como uma pequena figura humana nua, encontra-se encerrada na cavidade corporal por detrás de grades que aludem à prisão do corpo. (Figura, p. 265) A imagem indica uma tradução feliz do texto pelo iluminador, que de tal forma coloca homem e alma voltados um para o outro, como se dialogassem, correspondendo à descrição metafórica oferecida pelo chanceler a respeito de tal diálogo, que fundamenta toda a primeira parte do tratado. A ideia do diálogo entre o Homem e sua Alma, e não entre alma e corpo – mais recorrente em textos do período –, é significativa, porque ilustra exatamente a preocupação do chanceler em incitar o cristão a socorrer sua alma, em ensinar a tomada de consciência da interioridade e da importância de zelar por ela. Ilustra, do mesmo modo, seu empenho em propor um modelo de devoção que privilegiasse uma atitude do fiel em relação a seu interior, o exame das próprias faltas, o auto-julgamento e a introspecção, tendo em vista a prática das virtudes e o aperfeiçoamento moral e espiritual.

O Homem comunica-se com a Alma em tom de lamento, exortando-a a mendigar espiritualmente: “Minha pobre, doente, prisioneira e miserável alma, feita refém longe de teu país! Tu que não tens nada e por teu esforço não sabes e não podes nada adquirir, toma meu conselho: aprende o ofício de mendigar, e que tua diligência te seja rendosa”.<sup>270</sup> Correspondendo ao sentimento de autocomiseração, a alma lastima o momento em que juntos foram expulsos do Paraíso e lançados “neste lugar de lágrimas, de tribulação, de angústias e desolação”,<sup>271</sup> de escuridão, ignorância, enclausurada na prisão daquele corpo. Nesse sentido,

<sup>269</sup> Ibid., p. 99 (Pascal), p. 49 (Glorieux).

<sup>270</sup> “*Ma povre, ma malade, ma charriere, ma miserable ame, hors mise em hostage loing de son pays, tu que n’as riens et par ton labour ne sces et ne peux quelque chose acquerir, croy mon conseil, apren le mestier de mendier et de truander, et que ton pourchas te soit em lieu de rente*”. Ibid., p. 112 (Pascal), p. 220 (Glorieux).

<sup>271</sup> “[...] *en ce lieux de pleur, de tribulation d’angoisses et de desolation, de richesse en povreté, de noblesse em vilté, de vie em mortalité, de lieu seur en lieu hors de toute seurté, et a brief dire de tout bien em toute maleurté*”. GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 112-113 (Pascal), p. 221 (Glorieux).

a noção de pobreza e mendicância é tratada por Gerson com um sentido espiritual com função edificante e devocional, uma metáfora para falar da relação pessoal com Deus. Mas, embora se tratasse de uma abordagem metafórica da pobreza, o chanceler servia-se dos exemplos dos pobres concretos daquela sociedade, que incluíam os doentes e prisioneiros,<sup>272</sup> enfatizando certos aspectos de sua miséria corporal para refletir sobre a espiritual, como a expatriação, a errância, a ignorância, a fome, a sede, o frio. O Homem prescreve à Alma que observe os pobres, para deles tirar uma lição para sua busca espiritual, lição que consiste em aprender a humilhar-se perante Deus, a reconhecer a própria miséria, a conscientizar-se das próprias faltas, ou seja, a voltar-se para si:

Parece-me, alma, que muito podes aprender por observar diligentemente os mendicantes pobres que seguem de porta em porta, de igreja em igreja, de rico em rico, para pedir os bens temporais e para obter assistência em suas necessidades corporais. [...] **Coloca bem vivo diante de teus olhos espirituais o ardente desejo que eles têm de se libertar e de serem ajudados, e tudo o que fazem e dizem; depois retorna sobre ti mesmo e sobre tuas faltas, tuas misérias, tuas doenças, teus perigos, tua prisão, teu exílio, tua morte pelo pecado, tua desolação por ter perdido Deus teu pai e teu país do paraíso.** Se assim o fizeres e por tal desejo e diligência, eu te afirmo que será suficiente, e serás uma boa pedinte de bens espirituais e de esmolas de graça e de virtudes e serás ajudada e assistida em todas as tuas necessidades [...].<sup>273</sup>

A pobreza e os pobres concretos são úteis e dignos de referência somente na medida em que se podia retirar deles uma lição moralizante, que auxiliasse o exame de si e a devoção. Além disso, a indignidade dos pobres era adequada para descrever a condição humana perante o Criador. A metáfora da pobreza espiritual auxiliava a prescrição para que os cristãos retornassem para si e reconhecessem sua condição perante Deus, ao descrever o estado de privação da presença do Criador, uma distância que gerava o sofrimento, assim como o pecado, a falta de virtudes, que são dons divinos. Dialogava, portanto, com os sentimentos de angústia e insegurança em relação à salvação e aos pecados, de distanciamento de Deus e do desejo de aproximar-se dele, que marcavam a vida religiosa do reino da França nos séculos XIV e XV, onde se buscava com mais força a ajuda dos santos e da Virgem. De tal maneira,

<sup>272</sup> MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 65-64.

<sup>273</sup> “*Il me samble, ame, que moult bien tu peus cecy aprendre par aviser diligenment les mendiens et povres qui se pourchassent de huis em huys, d’esglise em esglise, de riche en riche pour les biens temporelz et pour avoir secours em leurs necessites corporelez. [...] mes bien vif devant tes yeulx spirituelz l’ardent desir que telz ont d’estre delivrez ou secourrus, et tout ce qu’il font et dient, puis retourne sus toy et tes deffaulx, tes miserez, tes maladies, tes perilz, ta prison, ton ecil, ta mort par pechié, ta desolacion par avoir perdu Dieu ton pere et ton pays de paradis. S’aisy le fais et par tel desir et diligence, je t’afferme qu’il souffrira et seras bonne truande dez biens spirituelz et des aumosnes de grace et des vertus. Et te trouveras aidee et secorrue em toutes necessites [...]*” GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 118 (Pascal), p. 224 (Glorieux).

com a pobreza espiritual, Gerson acalentava os “escrupulosos” apregoando a esperança, assim como combatia os arrogantes incentivando a humildade e o rebaixamento perante o Criador.

O estatuto ambíguo da pobreza naquela sociedade, colocada entre a virtude e o pecado, permitia tratá-la como uma condição indigna, uma falta e imperfeição associadas ao pecado e à Queda, mas ao mesmo tempo como sinal de humildade, virtude tão prezada por Gerson.<sup>274</sup> No texto da *Mendicité*, quando o Homem propõe a mendicância à Alma, esta afirma ter vergonha de cumprir ação tão humilhante e desprezível, ao que o primeiro responde com o argumento de que os pobres são Cristo e de que o reino dos céus pertence aos humildes.<sup>275</sup> O Homem afirma que Cristo, ele próprio, quis ser de tal “ofício”, quando disse ao profeta “Sou mendicante e pobre”; e como mendicante e pobre portou-se “em todas as orações que fez a Deus e em especial na Cruz, quando pediu: ‘Meu Deus, meu Deus, por que me deixaste?’”<sup>276</sup> Mas a pobreza valorizada pelo teólogo de Paris é ainda a espiritual. É curioso que em nenhum momento do texto haja uma defesa da penúria material; o chanceler não fala da pobreza corporal de Cristo, mas apenas que este praticava a mendicância espiritual perante Deus, ao se julgar desamparado espiritualmente. Desta forma, afirmava pelas palavras do Homem que “muito grande era a diferença entre a mendicância corporal e o constrangimento, que julgamos vergonhoso, e a [mendicância] espiritual da qual falo, a qual tiveram todos os santos e santas que existiram, e mesmo Jesus Cristo, como eu disse”.<sup>277</sup>

Após a peste e com a guerra, o número de pobres expandia-se nas últimas décadas do século XIV, o que se tornava ainda mais visível com os levantes populares de que participavam e que estouravam em diferentes lugares, contribuindo para que a sociedade associasse a pobreza à delinquência e à vagabundagem.<sup>278</sup> Os letrados do período falavam com incomplacência sobre eles, com desconforto em relação aos desocupados e pobres voluntários, como ao se reprovar a mendicância de certas beguinhas. Neste mundo em que se estabelecia uma cisão entre a dimensão religiosa e a concreta da pobreza, os pobres só tinham valor espiritual, e a caridade muitas vezes visava mais o benefício pessoal do que o do próprio pobre.<sup>279</sup> Gerson reconhecia as más consequências do apego luxurioso dos clérigos às posses

<sup>274</sup> MOLLAT, op. cit., p. 8.

<sup>275</sup> Ibid., p. 74.

<sup>276</sup> “*Je suy, dit il, mendiant et povre. Il apparu en toutez ses oraisons qu’il fit a Dieu le pere, et en especial en la crois, quant il li demanda: mon Dieu, mon Dieu, pour quoy m’a delaissies*”. GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 119-120 (Pascal), p. 225 (Glorieux).

<sup>277</sup> “*Si est la diversité grande entre mendicité corporele et contrainte, que l’on juge honteuse, et celle spirituelle de quoy je parle, la quele ont eue touz sainz et saintes qui oncques furent, nez Jhesuscrist comme dit est*”. Ibid., p. 120 (Pascal), p. 225 (Glorieux).

<sup>278</sup> GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a forca*. História da Miséria e da Caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1988, p. 74-75.

<sup>279</sup> MOLLAT, op. cit., p. 71.

temporais, lamentava a excessiva magnificência de suas possessões e almejava o retorno do valor da pobreza apostólica entre os eclesiásticos; no entanto, não chegou a manifestar publicamente essa visão, restringindo-a às suas cartas. Muito longe de pregar a pobreza ao clero, como faziam os mendicantes, defendia que os bens materiais tinham sua utilidade para a Igreja em sua missão, e que a pobreza em si mesma não constituía virtude, mas também podia trazer efeitos nefastos, do mesmo modo que a riqueza podia ser usada para o bem – posição esta relacionada à proximidade do chanceler com poderes temporais e suas relações benéficas para a Igreja.<sup>280</sup> Além disso, num momento em que o pecado da Avareza ganhava predominância na pastoral católica, ao lado do Orgulho e da Inveja, para tratar do modo de vida burguês em ascensão, da usura e do comércio, o chanceler defendia que a posse dos bens materiais não era condenável, na medida em que o pecado não residia em adquiri-los para a sobrevivência, mas em desejá-los de forma descomedida e irracional.<sup>281</sup> Assim, recriminava a pobreza extrema e debilitante, bem como denunciava os excessos mortificantes e exaltava a riqueza usada com virtude, para o bem dos homens – ainda que fosse um vício, se envolvesse acúmulo e apego.

Somava-se a essa reserva quanto à indigência corporal, a posição diante dos mendicantes e seu ideal de pobreza ou crítica às possessões. Acirrava-se naquele momento a competição entre o clero secular e as ordens mendicantes pela pregação, hostilidade já existente desde o século XIII na Universidade de Paris, fundada pelos primeiros – e que levou à expulsão dos dominicanos, com retorno apenas em 1403. No intuito de deslegitimá-los, associavam-se os mendicantes às mulheres visionárias, aos falsos profetas e à concubinação. No século XIV, o criticismo destes ao clero secular, bem como suas ambições e privilégios dentro da Universidade de Paris, apoiadas pelo poder papal, ameaçavam a unidade interna e a autoridade daquela instituição, almejada por Gerson em sua proposta de unidade da fé e da doutrina. Os mendicantes concorriam com a função dos párocos, dedicando-se ao ensino e à missão evangélica, ao trabalho com os laicos, como predicadores e confessores, menosprezando a capacidade dos primeiros. A defesa da pregação como tarefa dos seculares mobilizava alguns teólogos a voltarem-se mais para a função pastoral, como se propôs o chanceler. Este recriminava os mendicantes pela desobediência aos bispos, por desafiarem a autoridade dos curas em suas paróquias, impondo-se sobre estes e, diante dessa autonomia desafiadora, defendia submetê-los à jurisdição episcopal e ao controle da Universidade de Paris. O ataque de Gerson e do clero secular universitário aos mendicantes incidia sobre a

---

<sup>280</sup> BROWN, op. cit., p. 52.

<sup>281</sup> Ibid., p. 137-138.

negação a eles de um lugar na hierarquia eclesiástica, apoiando-se, por exemplo, no Pseudo-Dionísio, ao lembrar que Cristo havia criado apenas o ofício dos bispos e apóstolos e que aqueles teriam apenas papel assistente e subalterno. O chanceler clamava então pela colaboração entre seculares e mendicantes, mas exigia que estes e o papa aceitassem a posição hierárquica superior de perfeição dos prelados e pastores, em relação àquelas ordens, uma vez que estas não constavam na hierarquia definida desde a fundação da Igreja primitiva, e que Gerson pretendia manter.<sup>282</sup> Portanto, para o este, talvez, abster-se de tecer elogios à pobreza concreta assegurava-lhe de associar-se aos ideais mendicantes.

Com tal concepção da pobreza, ao orientar o leitor a pensar em si mesmo e em sua alma como um pobre miserável, como um grande pecador, Gerson estimulava o sentimento de culpa, de remorso, de pena e repulsa de si, por meio de fórmulas precisas, que integram a segunda e terceira partes do texto, divididas em orações e meditações, respectivamente. O método da mendicância espiritual recomendava que se acostumasse “a retornar para dentro de si e para Deus e os santos, pois nossas necessidades, doenças e misérias são inumeráveis, tanto no corpo como na alma, assim como as virtudes que devemos pedir”, e que se exercitasse o sentimento de piedade pela própria alma, imaginando-a consumida pelas chamas do purgatório, com grande dor.<sup>283</sup> Como os mendigos, a alma poderia dizer aos santos “ao pobre, o pão!”, e como uma “pobre faminta” ir pedir-lhes as migalhas de sua mesa farta, reconhecendo, porém a própria baixeza: “não sou digna de aí me sentar, mas peço as migalhas de vossa mesa farta, para saciar de algum modo minha fome e minha sede satisfazer”.<sup>284</sup> Outro dos recursos empregados para incitar o remorso é estimular o pensamento sobre a grandeza do amor divino e os sofrimentos suportados por Cristo em favor dos homens, que, ingratos, não honram tão nobre amor e sacrifício, mas o maltratam ainda mais com seus pecados. Com acento emotivo e choroso, o sofrimento de Cristo é capaz de mover às lágrimas de contrição, como nos sermões.

Ó, que graça, que amor! [...] desde a hora de sua concepção até a hora de sua ascensão aos céus, eu vejo apenas os signos de amor incomparável [...] Eu, pobre criatura, vos fiz e ainda faço, dia após dia, muito mal, por

<sup>282</sup> MCLOUGHLIN, Nancy. “Gerson as a preacher in the conflict between mendicants and secular priests. In: MCGUIRE, op. cit., 2006, p. 253, 274-290; BROWN, op. cit., p. 38, 73-74, 78; BURROWS, Mark Stephen. *Jean Gerson and De consolatione theologiae (1418)*. The consolation of a biblical and reforming theology for a disordered age. Eugene: Wipf & Stock, 1991, p. 210-214.

<sup>283</sup> “*a retourner dedens soi et enviens Dieu et ses sains; car nos necessities, maladies et misères sont sant nombre, tant en corps comme en ame, et les vertus que nous avons a demander sont en grant nombre*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 99-100 (Pascal), p. 50 (Glorieux).

<sup>284</sup> “*A la povre du pain pour Dieu! Je suys la povre affamee [...] Je ne suy mie digne de y seoir; et ce point ie ne quiers, maiz ie demande avoir dez miettes et du relief de vostre table tant plantureuse, pour assasier aucunement ma faim, et ma soif esteindre*”. GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 157 (Pascal), p. 245 (Glorieux).



ingratidão, por honra desonrosa, por malefícios. [...] E também, minha razão e meu entendimento eu usei para a vaidade e a curiosidade, como uma besta. Fiz do meu corpo meu mestre. De vossa filha, tornei-me filha do inimigo. Todas as promessas do batismo eu infringi. Vossa vida e vossa paixão eu não rememorei sempre por devoção ou compaixão. Do sacramento da penitência eu zombei. [...] Abominável e insuportável sou a mim mesma, se de algum modo não me corrigir, se não me empenhar em vos amar e servir. Uma vez que sei que por mim mesma não sou capaz de nada e nada sei, pois está em Vós minha única esperança [...]<sup>285</sup>

Destarte, valendo-se do paradoxo da nobreza de se considerar desprezível, Gerson conduzia o cristão a conhecer a si, ou seja, a tomar consciência do próprio lugar no caminho da salvação e da condição geral dos homens, dissipando as ilusões e instigando à ação moral no presente. O reconhecimento da própria pobreza aludia especificamente aos pecados, portanto, o exame de consciência proposto por ele na *Mendicité Spirituelle* complementava outros textos e ensinamentos que traziam esquemas para memorá-los, com a enumeração detalhada das possíveis faltas, para auxiliar o cristão na confissão e no arrependimento. O *Examen de Conscience Selon les Péchés Capitiaux*, voltado para a confissão, advertia que aquele quisesse “colocar-se do estado de pecado ao estado de graça e de salvação” e cujas obras o fizessem merecer “a vida perdurável, dev[ia] humildemente reconhecer seus pecados e deles ter descontentamento”.<sup>286</sup> A seguir, listava os pecados capitais e as diversas maneiras de cometê-los, começando pelo orgulho, a partir do qual o penitente deveria avaliar se desprezou outrem, se fez algo com o objetivo de ser louvado, se fiou-se em sua própria opinião em detrimento dos conselhos alheios, se mentiu na confissão por vergonha, se culpou os outros por seus próprios pecados, etc.<sup>287</sup> O pensar na morte também aparece como exercício salutar na *Mendicité* e em outros textos de Gerson.

Na *Mendicité Spirituelle*, após reconhecer sua indignidade, o fiel é orientado a iniciar o seu percurso interior pela cidade do Paraíso, onde estão “as habitações inumeráveis de santos e santas” e onde poderá pedir de porta em porta. Segundo o texto, o devoto pode

<sup>285</sup> “O quele grace! O quel amour! [...] de l’heure de vostre conception iusques a l’heure de vostre ascension es cieulx, ie ne trouveroye for tous signes d’incomparable amour [...] je, vostre povre creature, vous ay rendu et rens de jour en jour pour bien mal, pour grace ingratitude, pour honneur deshonneur, pour benefice nul servisse maiz malefice. [...] En surplus, ma raison et mon entendement j’ay tourné a vanité et curiosité, ou en ay use comme beste; de mon corps j’ay fait mon maistre; de vostre fille je me suis faitte fille de l’ennemi. Toutes les promesses de baptemez j’ay trspasses; votre vie et vostre passion n’ay je point remembre solvente, ne par devocion ou compassion honouré; le sacrament de penitence j’ay tourney comme en moquerie [...] abhominable je suy a moy et importable s’autrement ne me corrige, s’autrement ne me donne a vous aimer et server; combine que je sens bien que par moy je ne puis rien et ne scay riens, si est en vous ma seule esperance [...]”. GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 193-194 (pascal), p. 267-268 (Glorieux).

<sup>286</sup> “Qui se veult mectre de l’etat de pechié em l’etat de grace et de salut et que ses euvre vaillent a merite de vie pardurable, il doit humblement recongoistre ses pechiez et em avoir desplaisance [...]”. GERSON, “Examen de conscience selon les oéchés capitiaux”. *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 393.

<sup>287</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 394.

posicionar-se em qualquer lugar que quiser e então dirigir-se “à igreja celeste do paraíso”, contentando-se em sentar-se à porta, e pedir: “À pobre, esmolas para Deus!” Recomenda-se ainda que o cristão em sua meditação e oração se coloque na companhia de outros pobres ou devotos, não apenas corporalmente, mas também em pensamento. A mendicância espiritual, como um método de direção dos pensamentos e afetos para as verdades eternas, assinala a importância do “santo desejo”, isto é, a capacidade de centrar-se na salvação, sem dispersões. Nesse deslocamento interior, aconselha-se o leitor a “dividir toda a cidade do paraíso em sete partes ou ruas”, para percorrer a cada dia da semana, segundo as sete virtudes, os sete dons do espírito, as sete obras de misericórdia; e em cada espaço da cidade imaginar que estarão posicionadas as figuras celestes: “em uma das ruas estarão os anjos, na outra os profetas e patriarcas diante do retorno de Cristo, em outra os Apóstolos, e assim segundo tua simples devoção”.<sup>288</sup> Logo, essa imaginação propunha uma prática devocional ordenada e disciplinada, que organizava e dividia o tempo da vida diária,<sup>289</sup> baseada no conhecimento e no estudo cotidiano dos tópicos da fé e das virtudes, em que o fiel tinha certa autonomia e liberdade para formular sua própria prática.

Nessas instruções sobre a contemplação por Gerson, o orgulho é o pecado mais enfatizado, a humildade, a virtude mais louvada, e a *Mendicité Spirituelle*, o texto que mais sintetiza esse combate, pois a postura central ali recomendada é o rebaixamento, contra uma intimidade com o sagrado presunçosa e sem limites. A devoção humilde é moderada, sóbria, disciplinada, obediente, silenciosa, paciente, perseverante, discreta.<sup>290</sup> Os afetos que ela engendra são: o amor a Deus, à verdade e à virtude; o medo da danação; a esperança pela salvação e pela graça; a tristeza, a vergonha, a culpa e a dor pelo pecado e pelo sofrimento de Cristo; a felicidade pela bondade, pela consolação e pela perfeição divinas. O Homem, no texto, enumera e descreve os tipos de afeição que o movem para Deus: reverência, medo, humildade, languidez, vergonha de si, boa ira e indignação, cuidado, compaixão, admiração,

<sup>288</sup> “[...] pourroyes tu deviser tout elà cité du paradis comme em sept parties ou rues [...]”; “et em une rue seroient les angelez, em l’autre li profetes et patriarches devant l’advenement Jhesucrist, em l’autre li apostrez, et ainsi selond ta simple devocion”. GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 148 (Pascal), p. 241 (Glorieux).

<sup>289</sup> “La vie quotidienne de la femme vue par l’Église: l’enseignement des ‘journées chrétiennes’ de la fin du Moyen Âge”. In: HASENOHR, op. cit., 2015, p. 634, 649, 680.

<sup>290</sup> Cabe mencionar os estudos de Federica Veratelli e Robert Marcoux, que apontaram o surgimento de uma nova forma de pensar e visualizar a tristeza, a dor e o sofrimento devocional, na iconografia do final da Idade Média, em que a expressão corporal das imagens passa a privilegiar um tipo mais interiorizado desses sentimentos. As lágrimas passam a sobrepor-se à gesticulação do desespero como referência ao sofrimento. Elas operam uma sublimação da emoção, pois se apresentam como sinais de uma tristeza virtuosa e mais espiritual e de uma atividade devocional mais profunda e interior, a exemplo das posturas calmas e sóbrias dos santos, ou das figuras veladas do Cristo ultrajado. VERATELLI, Federica. “Les émotions en images à la fin du Moyen Âge: le langage visuel de la douleur entre dévotion, représentation et réception”. In: NAGY; BOQUET, op. cit., 2008; MARCOUX, op. cit., 2012.

consciência e esperança, arrependimento, desesperança de si, horror e abominação do pecado, santo desejo em função da bondade de Deus, alegria e contentamento, glorificação, regraciação, amor: “Outra afeição é o medo e a insegurança, quando consideramos profundamente os julgamentos de Deus contra os pecadores, no inferno ou neste mundo”. Outra é “a grande humildade, considerando as próprias faltas. [...] Outra é a angústia e a ansiedade, quando a pessoa não sabe como escapará da danação”.<sup>291</sup>

Os princípios da humildade que ensinava nos demais tratados vernáculos, foram condensados pelo teólogo no *Douze Degrés d'Humilité*, com o pressuposto de que a dita virtude se encontra no coração, mas também nos hábitos, no ir e vir, no olhar, no falar, no campo, na cidade ou na igreja. O cristão precisaria guardar a língua, o coração, os pensamentos, o olhar, os gestos e o tato o tempo todo, considerando que Deus e os anjos o observam sempre. Ser humilde, segundo Gerson, é não fazer o que é da própria vontade; obedecer às coisas lícitas e honestas; revelar os pensamentos a Deus pela “verdadeira e inteira confissão”; considerar-se indigno de realizar qualquer boa obra e o mais vil e inferior de todos os seres; falar sem rir e não fazer nada com “singularidade”, ou seja, aceitar conselhos e portar-se de acordo com os costumes comuns – ponto assinalado em outros textos, por exemplo, sobre as formas de rezar e meditar, que em público devem seguir o padrão estabelecido e praticado por todos.<sup>292</sup> A a humildade não pode existir apenas por dentro, no coração, mas mostrar-se pela “boca e pelo coração, sem falsidade”, ou seja, com conformidade entre interior e exterior. No sentido oposto, essa virtude também não poderia exhibir-se por fora, sem que existisse por dentro.<sup>293</sup> Na *Mendicité Spirituelle*, Gerson alerta para o perigo do orgulho que pode disfarçar-se de virtude, por obra do demônio. Muitas vezes, surpreendentemente, esse vício instala-se na alma a partir da ação virtuosa, quando quem a pratica começa a se considerar perfeito e superior. Por isso, o devoto deve estar muito atento a este pecado, pois, mais do que qualquer outra, será sempre assolada por esse vício. A recomendação para ser humilde e sempre rebaixar-se, achar-se pobre e indigno, sem nunca se dar por rico espiritualmente é a forma mais segura para não cair em tão grave erro. Ser verdadeiramente humilde requer sê-lo primeiro por dentro, sem precisar de exibição exterior, como os que faziam questão de mostrar suas supostas virtudes ou faltas, pois seria suficiente

<sup>291</sup> “L’autre affection est de paour ou doubtance ou fremeur quant on considere parfundement les jugemens de Disu encontre lez pecheurs em enfer ou em ce monde [...] L’autre affection est de grant humilé, par consideres ses propres deffaulz [...] L’autre affection est d’angoisse et axieté quant la personne se sent telement envelopee et encombrée de toutes pars qu’elle ne scait qu’elle face ou comment elle eschaperá”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 238-239.

<sup>292</sup> GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/1, p. 99, 100.

<sup>293</sup> Sobre o aspecto interior e exterior, genuíno ou simulado do orgulho e da humildade, ver CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. *Histoire des pechés capitaux au Moyen Age*. Paris: Flammarion, 2003, p. 44-51.

mostrá-las apenas a Deus: “a humildade podes guardar em tuas demandas, e não debes mostrar teus pecados a todo mundo (os pecados são tua pobreza), mas somente àqueles que te podem ajudar e socorrer, e em segredo”.<sup>294</sup> O interior deveria ser guardado dos homens, porém mostrado a Deus e seus mediadores, como na confissão, ocasião em que ocultar os pecados constituía orgulho.

Outro aspecto importante da humildade é contrapor a “curiosidade presunçosa” – que quer interrogar sobre Deus o que não cabe ao “estado presente”,<sup>295</sup> o ímpeto de buscar por si próprio o conhecimento além do que é necessário para a salvação. Deve-se, ao contrário, crer obedientemente no que dizem os mestres sobre as coisas que “não podemos compreender por nós mesmos, como as crianças que creem em seus mestres, sem os quais jamais apreenderiam, e [como ocorre] em todas as artes e ofícios”.<sup>296</sup> Da mesma forma, “nosso entendimento deve submeter-se e humilhar-se ao que o entendimento de Deus nos afirma e nos diz para crer”.<sup>297</sup> Gerson avalia que, ao povo, “é suficiente crer simplesmente”<sup>298</sup> nas coisas elevadas sobre Deus, por mais maravilhosas e difíceis que sejam, como a Trindade, sem curiosidade:

E não há coisa mais repreensível e intolerável do que querer reconduzir a nossa fé à discussão ou a argumentações, como se ela fosse totalmente nova, quando temos tantos testemunhos até aqui: patriarcas, profetas, apóstolos, mártires, confessores, virgens e todos os grandes clérigos e doutores que já existiram, e que testemunharam esta verdade até à morte; é a garantia que eles nos dão, portanto, devem ser acreditados, pois eles jamais quiseram mentir ou enganar.<sup>299</sup>

Para melhor pregar tal modelo de devoção humilde a suas irmãs e demais mulheres, Gerson tinha em mente exemplos concretos que o inspiravam. Apesar de não ter nomeado na *Mendicité Spirituelle* a pessoa que lhe havia relatado aquele método, em outro texto para as irmãs, o *Dialogue Spirituel*, ao falar da mendicância espiritual que ainda escreveria, cita uma

---

<sup>294</sup> “*Et ceste humilité peus tu bien garder em tes demandez; mais le doiz faier discrettement, non mie monstren tes pecheis a tout le monde, qui sont ta povreté, maiz seulement a ceulx qui te puent aidier et secourrir, et em secret*”. GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 134 (Pascal), p. 233 (Glorieux).

<sup>295</sup> “*curiosite presumptueuse*”, “*il n’apartient a toy ne a ton estat*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 674.

<sup>296</sup> “*nous ne pourrons comprendre de nous meismes, comme il faut que les enfans croyent a leurs maistres, au commencement; aultrement jamais n’apprendroient rien. Et en tous ars ou artifices ainsy est il*”. *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 674.

<sup>297</sup> “*doit nostre entendement soy soubmettre a la sienne em obeissance a ce que l’entendement de Dieu nous dit et afferme et baile a croire*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 674.

<sup>298</sup> “*croire simplement*”. *Ibid.*, p. 675.

<sup>299</sup> “*Et n’est ce pas chose bien a reprendre et comme intolerable de vouloir maintenant remener nostre foy a discussion ou en arguments comme s’elle feust toute nouvelle, quant nous avons eu tant de temoings jusques icy: patriarches, prophetes, apostres, martirs, confesseurs, et vierges et tous les grans clerics et docteurs qui oncques furent, qui ont tesmoigne ceste verité jusques a la mort; c’estoit le gaige qu’ils ont mys, sy doivent bien estre creus, car ils ne vouloient pour riens mentir ou decevoir*”. GERSON, *Oeuvres complètes*, 7/2, p. 677.

mulher chamada Agnes d'Auxerre,<sup>300</sup> a quem o tratado também foi dedicado: “uma mulher muito devota” que de forma muito humilde e amorosa, “me disseram, buscava suas esmolas, fazendo uma procissão de santo em santo, com ardor e diligência, para si e para os outros”, e “colocava-se diante de Deus como o condenado diante do juiz, como a pobre mendicante diante do senhor, como a doente diante do médico, ou como a esposa desleal diante do marido [...]”<sup>301</sup>.

Não obstante o peso das repetitivas posturas tradicionais e negativas quanto às mulheres – como as noções de que eram menos racionais e mais emotivas, pouco dadas à razão, fracas mental e moralmente, sendo muitas dessas ideias reiteradas pelo chanceler –, ao exaltar a figura de Maria, colocando-a no centro da devoção, assim como ao falar de Agnes, Gerson reservava a elas, e não apenas às mulheres santas, um lugar importante como exemplos de devoção e virtude para os cristãos. Ele não se colocava contra as mulheres, como uma categoria, mas contra alguns grupos específicos de mulheres. Seu critério para determinar a experiência espiritual verdadeira não se situava no gênero, pois ao mesmo tempo em que criticava as visionárias e beguinas, como Brígida e Porete, também apontava as mulheres exemplares, dignas de elogio, louvor e imitação; da mesma forma que também incluía homens entre os dignos de repreensão, como João de Varennes.<sup>302</sup> Sendo assim, o chanceler acreditava no potencial espiritual das mulheres, apesar de reiterar a sua inferioridade no plano da criação. Mostrava entusiasmo, mas sempre condicionando tal potencial a que se curvassem ao conselho e à obediência. Na arena pública, estava em diálogo com mulheres proeminentes reais e textuais, como Cristina de Pisano, com quem debatia o *Roman de la Rose* e colocava-se em defesa das mulheres e da castidade, acusando o dito livro, com sua alegoria do Amor Tolo e luxurioso, de incentivar as “jovens mulheres a vender seus corpos” sem medo nem vergonha, tornando-as tão odiosas ao ponto de nenhum homem as querer desposar.<sup>303</sup>

---

<sup>300</sup> BROWN, op. cit., p. 216.

<sup>301</sup> “une devote femme [...] pour ce que on m’avoit recite qu’elle queroit ses aumosnes de grace et faisoit sa procession de saint en saint tres diligement et ardenment pour soy et pour les autres [...] et se mettoit devant Dieu comme condempnee devant son juge, comme povre mendicant devant un riche seigneur, comme malade devant son myre, [...] comme espouse desloyale devant son espous [...]”. GERSON, *Oeuvres completes*, 7, p. 172.

<sup>302</sup> ANDERSON, Andy Love. “Gerson’s instance on women”. In: MCGUIRE, op. cit., p. 315; FRAIOLI, Deborah. “Gerson judging women of spirit: from female mystics to Joan of Arc”. In: ASTELL, Ann; WHEELER, Bonnie. WHEELER, Bonnie (eds.) *Joan of Arc and spirituality*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p. 147-149; ELLIOT, Dyan. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton: Princeton University, 2004.

<sup>303</sup> GERSON, *Early works*, p. 379-380.

Pouco atento à oposição homens e mulheres, o julgamento de Gerson a propósito dos erros devocionais tinha como único critério as virtudes, em especial a da humildade, que incluía um conjunto vasto de comportamentos e constituía o fundamento de outras várias virtudes. A conformidade à virtude é que selecionava as pessoas e comportamentos dignos de enaltecimento ou condenação, como ocorria no exame da veracidade das visões, que dependia da conformidade à humildade e à verdade. Por isso, foi possível ao teólogo condenar Brígida da Suécia e Catarina de Siena e engrandecer a figura de Joana D'Arc, tarefa a que se dedicou nos últimos anos de sua vida. A defesa de Joana não constitui uma contradição, exceção ou concessão em seu pensamento, mas mostrou-se coerente com seus tratados anteriores sobre o discernimento dos espíritos – explorados no Capítulo II.<sup>304</sup> No texto sobre a *Pucelle, Super Facto Puellae et Credulitate Sibi Praetesta*, de 1429, ano de sua morte, o chanceler enumerou as condições para a verdadeira e piedosa crença: “que elas excitem a devoção e os afetos piedosos para Deus e as coisas santas”; que exortem os milagres e a clemência divinas; que repousem na verdade segundo os testemunhos autorizados; que não sejam contrárias “à fé e aos bons costumes, indireta ou diretamente, de forma aberta ou dissimulada”.<sup>305</sup> E elogiava Joana por sua ação prudente, justa e temperada, assim como a virgindade e o êxito em persuadir o povo a louvar a Deus. Considerava tanto a maneira virtuosa como ela se portava, como os resultados louváveis de sua empreitada para todo o reino da França:

[...] uma empresa tão justa, que é o restabelecimento do rei em seu reino, e a muito justa expulsão e derrota dos seus inimigos furiosos; é piedoso, é salutar, de verdadeira e devota crença aprovar o caso da jovem. Acrescentemos que em suas práticas, esta jovem não parece de nenhum modo recorrer aos sortilégios apontados pela Igreja, nem às superstições reprovadas, nem aos enganos das gentes cautelosas. Ela não busca seu interesse próprio, mas expõe seu corpo ao perigo, testemunhando sua missão.<sup>306</sup>

<sup>304</sup> MAZOUR-MATUSEVUCH, Yelena. “A reconsideration of Jean Gerson’s attitude toward Joan of Arc in light of his views on popular devotion”. In: ASTELL; WHEELER, op. cit.

<sup>305</sup> “Trois conditions sont spécialement requises pour les vérités de pieuse croyance: La première, c'est qu'elles excitent à la dévotion et aux affections pieuses envers Dieu et les choses saintes, qu'elles soient une exhortation à louer les miracles de la puissance ou de la clémence divine et à vénérer les saints. L'autre condition, c'est qu'elles reposent sur des conjectures probables, sur la persuasion commune, ou sur le témoignage de personnes sûres, qui disent avoir vu ou entendu. Enfin, il faut ajouter, comme troisième condition, le jugement de personnages discrets, versés dans la théologie et vertueux, assurant que ces vérités de pieuse croyance ne renferment aucune fausseté, ni erreur qui tende manifestement à tourner au détriment de la foi ou des bonnes mœurs, et cela, soit directement, soit indirectement, de façon ouverte ou dissimulée”. TRAITÉ DE Gerson sur la *Pucelle*. La mission surnaturelle de Jeanne d'Arc proclamée et défendue par le chancelier 'très chrétien' de l'Université de Paris (14 mai 1429). Paris: Chevetogne, 1910, p. 17.

<sup>306</sup> “[...] d'une entreprise si juste, qui est le rétablissement du Roi dans son Royaume, et la très juste expulsion et défaite de ses ennemis si acharnés : il est pieux, salubre, de vraie et dévotieuse croyance, d'approuver le cas de la *Pucelle*. Ajoutons, en outre, que, dans ses pratiques, cette *Pucelle* n'apparaît point avoir recours aux sortilèges défendus par l'Église, ni aux superstitions réprouvées, ni aux tromperies des gens cauteleux. Elle ne

Com essa defesa de Joana d'Arc, Gerson mostrava uma maior tolerância com os simples. Postura que também lhe permitiu aprovar, desta vez com certa ambiguidade, o caso de Ermínia de Reims, diferente, entretanto, do de Joana, pois situado no limite entre a devoção humilde e o excesso carnal – como as mortificações exploradas no capítulo precedente. Na carta ao prior da abadia de Saint Denis, João Morel, que lhe havia solicitado a apreciação do caso, o chanceler diz ter decidido colocar por escrito suas conclusões sobre o pequeno livro, para “instruir os menos educados e calar as bocas dos que querem minar a fé dos simples e prejudicar a reputação daqueles que vivem bem e piedosamente”.<sup>307</sup> A sujeição de Ermínia ao confessor, bem como a iniciativa deste último em entregar o caso ao exame dos superiores foram pontos que favoreceram a sua aprovação por Gerson, dada a receptividade da devota ao conselho. Além disso, aos seus colegas clérigos envolvidos no caso, o chanceler elogiava o sofrimento e a “vida admirável daquela devota e piedosa mulher”,<sup>308</sup> considerando-a um “modelo de penitência, austeridade e lágrimas” e que, “sendo pobre, velha e ignorante, parece nos dar um poderoso exemplo da verdade apostólica, [a saber], que Deus escolheu o que é mais fraco no mundo para superar o que é poderoso”.<sup>309</sup> O teólogo enumerava as virtudes daquela simples mulher, primeiro a humildade verdadeira, que expressava não apenas pelas obras e pela boca, mas interiormente, de coração, quando se “julgava desmerecedora de todo bem e merecedora de todo mal”,<sup>310</sup> bem como fraca e imperfeita. E não deixava de assinalar que a humildade de Ermínia era o que impedia as armadilhas “que tem ocorrido em toda parte”, em referência às falsas visões.<sup>311</sup> Ele ainda mencionou a “prudente simplicidade” de Ermínia, que consistia numa sabedoria nata agindo sempre com conselho e discrição. Entretanto, na mesma carta, considerava o risco de que as experiências extraordinárias da viúva pudessem ser imitadas e recomendava restringir a difusão do texto para “o público geral”, em razão do conhecimento limitado de muitos a respeito das escrituras e da doutrina e, principalmente, da “incredulidade obstinada” de muitos. Era recomendável, pois, que as

---

*cherche point non plus son intérêt propre, puisqu'elle expose son corps au supreme péril, en témoignage de sa mission*”. (p. 19)

<sup>307</sup> “In order to instruct the less learned and and to close the mouths of those who want to undermine the faith of the simple and to harm the reputation of those who live well and piously”. GERSON, *Early works*, p. 244-245.

<sup>308</sup> “admirable life of this devour and pious woman”. GERSON, *Early works*, p. 248.

<sup>309</sup> “[...] that woman is a model for penance, austerity, and tears. It is the gospel truth that the kingdom of heaven is given to those who do penance. Therefore this woman, being poor, old, uneducated, seems to be given us to provide a powerful exemple of the apostolic truth taht God has chosen what is weak in the world to overcome what is powerful”. *Ibid.*, p. 247.

<sup>310</sup> “true humility by which she judged herself to be unworthy of all good and deserving all evil”. *Ibid.*, p. 248.

<sup>311</sup> “Such humility is that which avoids the snares that have been set out everywhere, according to the oracle given by God to Saint Anthony”. *Ibid.*, p. 248.

coisas elevadas não fossem dadas aos cães, “nem as pérolas aos porcos”.<sup>312</sup> Se o chanceler não podia descartar a autenticidade das visões e sofrimentos de Ermínia, dada a concordância aos princípios que ele próprio contribuiu para estabelecer, ao menos se livrava dos problemas que a disseminação de casos como o dela poderia trazer.

Após subir a montanha ou pedir esmolas espirituais aos santos, cumprindo o repertório de meditação, imaginação e oração apresentado por Jean Gerson, supõe-se que o devoto alcançará a contemplação ou a teologia mística propriamente dita, a *sinderesis*, a união mística, o êxtase. No entanto, sobre a chegada ao ponto mais elevado dessa trajetória interior, o chanceler de Paris não deixa muitas considerações aos simples, pois, como vimos, a vida contemplativa deveria ser seguida sem o desejo presunçoso de alcançar o seu termo. Na *Montaigne de Contemplation*, ele explica que, na medida em que o pensamento se eleva às coisas eternas, pelos diversos procedimentos apresentados, “em um momento de trespassasse súbito, semelhante ao clarão entre as nuvens, a alma alcançará o que é Deus, e imediatamente o receberá”.<sup>313</sup> Acrescenta, em seguida, que, neste ponto, “não convém ser muito curiosos nem muito nos deter”, pois o fiel deve contentar-se em encontrar Deus no paraíso, ao passo que no mundo, só precisa crer e cumprir os ensinamentos da fé cristã, postura essa que define a crença simples e a devoção humilde.<sup>314</sup> O chanceler não se alonga nas descrições desse momento sublime; em outros trechos, define-o apenas como um sentimento de doçura, “o deleite ou prazer espiritual que se sente na alma quando ele [Deus] a visita secretamente, após ter-se fortemente humilhado diante de sua majestade”<sup>315</sup>; ou “uma nuvem obscura”, que faz esquecer as coisas mundanas.<sup>316</sup> No fim do tratado, aponta que a união é uma das formas de se obter a graça, mas sobre ela, prefere calar-se (“não sou digno de abrir minha boca”), deixando-a para os mais versados e experimentados.<sup>317</sup>

Por isso, Gerson dedicou tanto espaço aos métodos de meditação e oração, nesses textos vernáculos sobre a contemplação. Esta não é tratada por ele como a suspensão mística propriamente, antes, a reduziu à ascese, à prática moral, e ao impulso amoroso da alma que se volta para Deus em oração, a “devoção”, como bem exprimiu no sermão da festa da Trindade:

<sup>312</sup> GERSON, *Early works*, p. 246.

<sup>313</sup> “*Et lors em um moment et soudain trespassement en samblant de l’espatissement des nuees, l’ame atteint ce que c’est Dieu, et tantost rechiet*”. GERSON, *La montaigne de contemplation*, p. 105 (Pascal), p. 54 (Glorieux).

<sup>314</sup> “*ne vous convient mie estre trop curieuses, ne trop y arrester*”. Ibid., p. 105 (Pascal), p. 54 (Glorieux).

<sup>315</sup> “*la delectation ou plaisance spirituelle que on sent en l’ame quant il la visite secretement, pares ce que on sera fort humilié devant sa majeste*”. GERSON, Ibid., p. 50 (Pascal), p. 20 (Glorieux).

<sup>316</sup> “*nue obscure*”. Ibid., p. 66 (Pascal), p. 30 (Glorieux).

<sup>317</sup> “*de ceste maniere ne suis je mie digne d’en ouvir ma bouche*”. Ibid., p. 108 (Pascal), p. 55 (Glorieux).



Entre esta secreta conversação da Razão e da Alma, que sinto de bom grado, elevo um pouco minha face para não sei que doçura e esplendor, que percebo agora. Não é de se espantar que a muito doce e boa irmã da santa Alma e da Razão, a sábia, tenha descido ali, que se chama **Devoção ou Contemplação**, a amorosa e a religiosa.<sup>318</sup>

Sendo assim, pode-se dizer que o modelo de contemplação para os simples formulado por Jean Gerson centrava-se fundamentalmente na oração, que define como “o afeto humilde e devoto que finalmente é entregue a Deus”, onde confluem a dimensão interior e exterior da fé e cuja eficácia depende da qualidade dos afetos envolvidos.<sup>319</sup> A oração cristaliza-se de forma mental ou vocal, como ato de adoração, humilhação, penitência e reconhecimento de sujeição a Deus;<sup>320</sup> liga-se, assim, à devoção, postura amorosa e sincera perante Deus, sem a qual o ato mecânico da prece não teria qualquer eficácia.<sup>321</sup> Dessa maneira, o chanceler acrescentou diversas fórmulas e modelos práticos de preces nos manuais para os simples, destacando o Pai-Nosso – explicado em detalhe na *Mendicité*, incluindo de forma simples todas as suas asserções –, e a Ave-Maria, orações que sempre recomendava e ensinava às irmãs da mesma forma que o confessor de Ermínia.<sup>322</sup> O chanceler não fugia, portanto, do repertório cristão mais básico em seu ensino da contemplação e enfatizava a importância das disposições interiores, conjugando-as às formalidades básicas obrigatórias e sacramentais do cotidiano, num período em que pregar essa interioridade ainda não se apresentava como uma perigosa negligência dos sacramentos, como ocorrerá no século XVI, quando se acentua a cisão entre as modalidades consideradas passivas e ativas (técnicas, metódicas) de contemplação, ou seja, a concorrência entre esforço e abandono, com o surgimento de uma desaprovação mais firme das primeiras.<sup>323</sup> Para o pensador francês, a possibilidade de a

<sup>318</sup> “Entre ce secret parlement de Raison ede l’Ame, lequel je sentoye moult voulentiers, je soublevay ung peu ma face pour une je ne scay quelle douceur et une lueur que je apparcevoye de nouvel. N’estoit pas de merveille car la très douce et benigne seur de la sainte Ame et de Raison la saige y estoit descendue, laquelle on nome Devocion ou Contemplation l’amoureuse et la religieuse”. Oeuvres, 7/2, p. 1135.

<sup>319</sup> “oraison n’es, fors humble et devote affection ramenee finalement a Dieu”. GERSON, *La mendicité spirituelle*, p. 144 (Pascal), p. 238 (Glorieux). Desde Hugo de São Victor a oração não é mais uma fala, mas um sentimento, uma devoção. NAGY In: COTTIER, op. cit., 2006, p. 444, 446, 455, 463; A definição faz referência a Hugo de São Victor. CASAGRANDE, Carla. “Les passions, la mystique, la prière: affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson.” *Revue Mabillon*, n.s, t. 24, 2013, p. 115.

<sup>320</sup> SCHMITT, *La raison des gestes*, p. 296.

<sup>321</sup> TAYLOR, op. cit., 138.

<sup>322</sup> BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. *The strange case of Ermine de Reims: a medieval woman between demons and saints*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2015, p. 59-60.

<sup>323</sup> Movimentos ligados à primeira foram colocados sobre grande suspeita pela Igreja, como o “dejamento e alumbradismo”, na Espanha. Emergiram no período as suspeitas quanto à oração mental, que os cânones passam a restringir aos religiosos, num movimento oposto ao que ocorria nos séculos XIV e XV. Os jesuítas, por exemplo, tentavam se distanciar das acusações de “alumbradismo” desde a segunda metade do XVI, dedicando-se à meditação e ao ativismo, em detrimento da contemplação. Em seguida, o Concílio de Trento pôs sob suspeita as iniciativas espirituais das mulheres e restringiu todas as inovações espirituais dos leigos. SLUHOVSKY,

contemplação, como contato íntimo, silencioso e direto com Deus, dar margem à autonomia e à recusa do esforço moral, dos exercícios e rituais, era já uma constatação, porém, ele incentivou a interiorização, não a vendo como arriscada para o povo, desde que guiada pelos parâmetros corretos e ortodoxos. Não se tratava ainda de uma suspeita em relação à interiorização, que de algum modo Gerson contribuiu para instalar entre os fiéis comuns.

## CONCLUSÃO

A discussão sobre as formas diretas de relação pessoal com o sagrado, que congregou clérigos e leigos nos séculos XIV e XV, provinha dos mais diversos lugares quase simultaneamente. Alguns defendiam uma aproximação sem limites, outros a rejeitavam e propunham formas mais elaboradas de contato. Na Península Ibérica, o pregador Vicente Ferrer negava a veracidade das experiências “extraordinárias” e meramente intuitivas de que tinha notícia em suas andanças; entre os flamengos, Jan Von Ruysbroeck e os “Irmãos da Vida Comum” preconizavam uma vivência mais pessoal e interior da fé cristã, dando continuidade ao que o germânico Meister Eckhart também já havia proposto. Alguns ousavam teorizar sobre experiências espirituais mais elevadas e acabavam por avançar perigosamente pelo terreno que alguns teólogos acreditavam restrito aos iniciados ou aos de elevado saber. Muitos dos que não se eximiram dessas discussões sobre as formas legítimas de devoção, mesmo quando não mediam esforços para conformar-se às virtudes, por vezes atravessaram o limite do aceitável com suas descrições de um encontro com Deus tão íntimo que apagava a distinção entre o finito e o eterno. Relatos proféticos e de visões avolumavam-se, despertando a inquietação ou o maravilhamento dos grandes e dos pequenos, servindo de pretexto para a defesa de missões maiores, em nome de causas particulares, no âmbito das contendas do Cisma.

Os discursos em torno dos anseios por tocar Deus extrapolavam, portanto, os limites dos reinos e das línguas e confundiam-se com questões de fundo da Igreja e da comunidade cristã em seu todo. O teólogo francês, Jean Gerson, cujo projeto foi aqui examinado, determinou como sua meta agir em nome de toda a Cristandade, tomando a Universidade de Paris ao mesmo tempo como púlpito, como arma e como alvo de ataque. Proferindo suas máximas dali, tomando-a como o melhor cenário para dar início a uma reforma e, em contrapartida, promovendo uma crítica deste cenário que julgava deteriorado e precisava ser reconstruído, Gerson empenhou-se em prover parâmetros teológicos e morais para alimentar todos os veios que irrigavam o seu mundo. Tocou, pois, em preocupações generalizadas em seu tempo, de forma que seus escritos e propostas de reforma pastoral, mesmo nessa época de circulação restrita de escritos, foram recebidos em outras línguas, em outros reinos e igrejas. Após sua morte, seu legado, principalmente a respeito da renovação espiritual, foi transmitido pelos clérigos e religiosos, sendo Jean, o Celestino, o principal responsável pela transcrição e difusão póstuma dos textos do irmão teólogo. No século XV, sua proposta de uma teologia

mais voltada para a ação e para a piedade chegou por exemplo à Península Ibérica, à Suécia,<sup>1</sup> e conquistou grande popularidade na Universidade de Viena, além de ter dado impulso à renovação humanista<sup>2</sup> e retórica na Universidade de Paris. Igualmente, Gerson tornou-se a principal autoridade para os Irmãos da Vida Comum e a *devotio moderna*, suplantando o seu fundador, Ruysbroeck.<sup>3</sup>

Tais questões e valores de interesse comum nos reinos da Cristandade, seja de ordem institucional ou devocional, entretanto, ao serem por ele retomadas, ganharam colorações particulares, deixando transparecer não apenas as especificidades de um tempo, mas também de um solo, a saber: o reino da França e a vida religiosa de suas paróquias. O contexto do Cisma – com danos consideráveis para a condução clerical e pastoral –, o desamparo espiritual e as devoções desordenadas – que impeliam mais fortemente ao sagrado – tornam compreensível a cogitação de Gerson sobre a surpresa que seu ensino da contemplação aos simples poderia causar entre os teólogos e eclesiásticos. Embora a escrita vernácula sobre o tema, desde o início do século XIV, fosse usada fora do âmbito teológico monástico e universitário, inclusive em língua francesa – a começar por Margarida Porete –, quando escolhida por um teólogo, dentro da Universidade de Paris e naquele momento específico em que se criticavam as posturas excessivas de aproximação com o divino, ela veio a mostrar-se inusitada, incômoda e aparentemente contraditória.

Se o objetivo do uso da língua vernácula era uma abertura da contemplação aos laicos, esta não veio sem estranhamento, pois, nessa altura, muitos clérigos buscavam restringir o acesso direto e autônomo ao sagrado, ao se verem depostos de seus papéis de intermediários privilegiados da relação com Deus, assim como por assistirem a um desprestígio entre os fiéis da prática das virtudes – louvada como o caminho mais sólido para a aproximação futura com o divino – e a crescente busca de experiências mais imediatas e emocionantes de contato com Deus: os estados “extraordinários” ou êxtases.<sup>4</sup> O próprio Gerson, a despeito das iniciativas anteriores, considerava sua empresa um desafio singular, pois defendia que, até então, o

<sup>1</sup> Na Península Ibérica, há notícias de traduções de textos como o *Opus Tripartitum*, para as paróquias, o *Tratado del pensamiento del corazón* ou da *Imitatio Christi*, que se atribuíam ao chanceler. O primeiro impresso em língua sueca, de 1495, foi o texto de Gerson *Traité des diverses tentations de l'ennemi*.

<sup>2</sup> O humanismo parisiense diferiu do italiano, pois conciliava a teologia afetiva, prática e reformadora com o estudo dos textos da antiguidade clássica, em que pesava mais o conteúdo do que a forma. MASUR-MATUSEVITCH, Yelena. *Le siècle d'or de la mystique française: de Jean Gerson à Jacques Lefèvre d'Étaples*. Paris: Arché-Édit, 2004, p. 51-58.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 310, 314, 335.

<sup>4</sup> BOQUET, Damien; NAGY, Piroška. *Sensible Moyen Âge: une histoire des émotions dans l'occident médiéval*. Paris: Seuil, 2015, p. 289; VAUCHEZ, André. "Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge: visionnaires, prophètes et mystiques". In: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, T. 96, N°1. 1984, p. 289.

verdadeiro conhecimento sobre a contemplação e a teologia mística encontrava-se nos textos latinos, das autoridades do passado. Em língua vernácula, os escritos tinham sido elaborados por gente desqualificada e pretensiosa. Sua disposição era, assim, de fazer desta língua um instrumento para levar a muitos um saber mais elevado que até então tinha ficado restrito a poucos ou sido explorado de forma inadequada.

O seu ensino da contemplação, especificamente, constitui um eixo privilegiado de análise, pois nele se cruzam um conjunto de questões relevantes para aquele tempo e lugar, e que diziam respeito não apenas às formas possíveis de relação pessoal com Deus. Com a leitura da teologia mística, o chanceler reviu o papel do conhecimento teológico e da oração. Sua natureza pessoal conciliadora ultrapassou o campo das relações diplomáticas dentro e fora da Universidade, e alicerçou um projeto mais vasto de reforma espiritual, moral e eclesiológica. Ao falar aos simples sobre a vida contemplativa, aspirou à conciliação entre a erudição e a sabedoria; entre a teoria e a experiência; entre o conhecimento e a fé; entre intelecto e amor; entre a vida ativa e a contemplativa; entre o estudo teórico e a vida prática; entre a teologia mística e a escolástica ou entre o latim e a língua vernácula. Como grande mediador, desejou aproximar os teólogos e os simples, pela pregação e pela escrita, a devoção do monge e a do fiel comum, bem como a erudição e a pregação. Desejou igualmente colocar em contato os grandes sábios do passado e os homens e mulheres do presente, unidos por uma mesma forma de devoção.

Estritamente no plano da fé, Gerson demonstrou sua capacidade de harmonizar opostos ao juntar as duas extremidades da vida cristã, os dois polos do acesso à verdade, que naquele momento se distanciavam, e as entrelaçou de forma segura: a ascese, que engendrava a prática das virtudes e a prática de si, e a mística afetiva, que dizia respeito ao contato com Deus face-à-face. Esta última havia perdido protagonismo desde o estabelecimento das práticas cristãs institucionalizadas na vida cenobítica, que tenderam a destacar o princípio de obediência e desconfiança de si, ao contrário de uma confiança destemida na relação com a verdade, entendida como sinal de orgulho e presunção<sup>5</sup>, noção que, como vimos, se fortalece nos séculos XIV e XV. Como solução para essa disparidade entre a obediência às obrigações básicas de cada cristão e a busca dos contatos íntimos e diretos com o divino, seu programa de devoção para os leigos conectava o ordinário e o extraordinário, ao juntar a devoção mais simples e a mais elevada e perfeita, colocando as formas basilares de oração, como a Ave-Maria e o Pai-Nosso, no cerne da vida contemplativa. Tratava-se, para ele, de aproximar as

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 292-293.

práticas públicas coletivas, rituais e sacramentais e a devoção pessoal e doméstica; unindo a exteriorização e a interioridade; o cuidado com a alma e com o corpo; o desejo pessoal e a obediência; e também trazendo o retiro do mundo para o interior humano. Sua proposta não se desvinculava da posição particular que ocupava: um teólogo universitário que, confiante em seu papel de pastor, mediava a aliança entre as duas esferas da experiência devocional e de acesso à verdade, intermediando a transposição das práticas monásticas ao mundo dos simples, num período em que os monastérios perdiam seu protagonismo reformador.<sup>6</sup>

Sua proposta de que a perfeição cristã cabia a todos igualmente diferia e desviava da forte tendência a privilegiar os poderes prodigiosos de alguns poucos abençoados. Muito pelo contrário, para Gerson, todos os homens e mulheres eram capazes de ascender à perfeição porque esta não se encontrava nos carismas e êxtases, mas nas formas mais prosaicas da vida cristã. Chega-se até Deus pela graça e pela maneira como se vive, nomeadamente pela obediência aos mandamentos, pelas virtudes da fé, esperança e caridade. Assim, circunscreveu a prática diária da contemplação ao seu aspecto formal, técnico e ascético, centrando-a na oração e nos exercícios de memória e imaginação sobre os temas da fé e das virtudes, ensinando os cristãos a voltarem-se para si mesmos a partir do exame dos pensamentos e afetos. Para o chanceler, o sacramento da penitência alicerçava essa busca da perfeição e constituía o principal instrumento da reforma que ele vislumbrava para a Igreja, pois era capaz de conectar os fiéis e o clero paroquial, cuja função considerava tão nobre quanto a dos prelados e religiosos.<sup>7</sup> Dessa maneira, a vida contemplativa que endereçou aos simples não minimizava o aspecto convencional, institucional e sacramental da fé destes, mas o reforçava e, com isso, tornava a interiorização devocional admissível. No âmbito das suas reflexões foram contempladas desde as devoções urbanas e seus desdobramentos públicos e domésticos, as condutas dos teólogos, dos prelados e dos párocos e, com certo destaque, as práticas e formas de expressão devocional das mulheres. Seu olhar sobre estas é especialmente significativo, porque nelas ele encontrou os pontos mais visíveis daquilo que queria criticar ou elogiar, bem como o potencial de renovação espiritual que desejava.

Sendo assim, a proposta de edificação dos simples por meio da contemplação não pode ser compreendida sem que se considere o caráter mais amplo do projeto gersoniano de ordenação da comunidade cristã, que teve como norte e matriz a sua eclesiologia. Conservador, o chanceler buscou, antes de mais, a restauração e manutenção da ordem hierárquica da Igreja e não a reconstrução total ou o retorno absoluto aos modelos primitivos,

---

<sup>6</sup> Dadas as divisões internas causadas pelo Cisma. PASCOE, op. cit., 1973, p. 164.

<sup>7</sup> PASCOE, Louis B. *Jean Gerson: principles of Church Reform*. Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 159, 167, 165, 174.

pois concebia que a reforma e a transmissão da verdade divina, dos maiores aos menores, só seria possível através dessa gradação.<sup>8</sup> Com base em Dionísio, para quem a natureza hierárquica dos seres e da Igreja pretendia refletir a ordem celeste, encadeou de forma decrescente, quanto à proximidade com Deus, bispos, sacerdotes, ministros, monges, laicos e penitentes, cada categoria devendo agir sobre aquela que a sucedia; exaltando a posição do bispo e dos párocos, os mais próximos dos laicos e com maior poder efetivo de reforma.<sup>9</sup> A reforma pessoal espiritual, de que trata a contemplação, seria o resultado dessa reforma eclesiológica, que visava a conservação hierárquica da Igreja e não a criação de novas ordens, como no passado.<sup>10</sup> Daí a pertinência de uma devoção humilde, que mira o alto, mas trabalha a partir de baixo, como na subida de uma montanha.

---

<sup>8</sup> BURROWS, Mark Stephen. *Jean Gerson and De consolatione theologiae (1418)*. The consolation of a biblical and reforming theology for a disordered age. Eugene: Wipf & Stock, 1991, p. 214-215.

<sup>9</sup> BROWN, D. Catherine. *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*. Cambridge: University Press, 1987. 39, 44-48.

<sup>10</sup> E não o ponto de partida, como pensava Nicolau de Clamanges. BELLITTO, Christopher M. *Nicolas de Clamanges: spirituality, personal reform, and pastoral renewal on the eve of reformation*. Washington: The Catholic University of America Press, 2001, p. 127.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1) Documentação primária:

#### a) Textos de Jean Gerson:

##### Manuscritos:

*LE LIVRE de mendicité spirituelle composé par maitre Jehan Gerson.* 1401-1500. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits, Français 1847.

*LE LIVRE de contemplacion.* 1401-1500. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits, Français 990.

*RECUEIL D´ORAISSONS et pièces devotes, savoir.* 1301-1400. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits. Français 1802.

##### Edições modernas:

BOLAND, Paschal. *The concept of Discretio Spirituum in John Gerson´s 'De probatione Spirituum' and 'The distincione verarum visionem a falsis'.* Washington: The Catholic University of America, 1959.

*Initiation à la vie mystique.* Prefácio e apresentação por Pierre Pascal. Paris: Gallimard, 1943.

Ioannis Gersonii. *Opera Omnia.* Ed. Ellies Du Pin. Antwerp, 1706.

GERSON, Jean. *Oeuvres complètes.* Introduction, texte et notes par Mgr Glorieux. 10 vols. Paris: Desclée, 1960.

\_\_\_\_\_. *Early works.* Tradução Brian Patrick McGuire. New York: Paulist Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sur la théologie mystique.* Textes introduits, traduits et annotés par Marc Vial. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. ; OZMENT, Steve E. (ed., trad.) *Jean Gerson: selections from A Deus exivit, Contra curiositatem studentium and The mystica theologia speculativa.* Leiden: Brill, 1969.

*TRAITÉ DE Gerson sur la Pucelle.* La mission surnaturelle de Jeanne d´Arc proclamée et défendue par le chancelier 'très chrétien' de l´Université de Paris (14 mai 1429). Paris: Chevetogne, 1910.



**b) Outros documentos:**

AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

AUGUSTIN, Saint. *Oeuvres complètes*. Bar le Duc, L. Guérin, 1866.

Anonime. *Le Traité de discipline de divine amour*. Paris: Symon Vostre, 1507.

AUGUSTINE. *On the trinity*. Books 8-15. Cambridge University Press, 2002.

BERNARD, Saint. *Commentary on the Song of Songs*. Darrell Wright, 2008.

BINGEN, Hildegard of; BAIRD, Joseph L. (ed.). *The personal correspondence of Hildegard of Bingen*. Oxford University Press, 2006.

BONAVENTURA . *Meditations sur la vie de Jésus-Christ*. Oeuvres spirituels de S. Bonaventure. T. I. Paris: Louis Vivès, 1854.

\_\_\_\_\_. *Exercises spirituels*. Oeuvres spirituels de S. Bonaventure. T. II. Paris: Louis Vivès, 1854.

BONAVENTURE, Saint. *De la triple voie*. Trad. Fr. André Ménard. Bron, 2011.

\_\_\_\_\_. *Disputed questions on the knowledge of Christ*. Trad. Zachary Hayes. New York: The Franciscan Institute of Saint Bonaventure University, 1992.

*CHRONIQUE LATINE de Guillaume de Nangis de 1113 a 1300 avec les consituations de cette chronique de 1300 a 1368*. Par H. Géraud. T. 1. Paris: Jules Renouard, 1843.

*CHRONIQUE DU religieux de Saint-Denis*. Publié en latin pour la première fois et traduite par M.L. Bellaguet, precedue d'une introdciton par M. de Brabante. T. 1. Paris: Imprimerie Crapelet, 1889.

BONAVENTURE, Saint. *Disputed questions on the knowledge of Christ*. Trad. Zachary Hayes. New York: The Franciscan Institute of Saint Bonaventure University, 1992.

\_\_\_\_\_. *The mind's road to God*. The Catholic Primer, 2005.

CLAMANGES, Nicolas de. *Le traité de la ruine de l'Église*. Paris: Libraire E. Droz, 1936.

ECKHART, Meister. *The complete mystical Works of Meister Eckhart*. New York: Herder and Herder, 2009.

HILTON, Walter. *The scale (or ladder) of perfection*. Westminster Art and Book, 1908.

*L'AIGUILLON d'amour (Stimulus Amoris)*: traité d'ascetisme longtemps attribué à Saint Bonaventure O. F. M. Trad. P. Ubald d'Alençon. Paris: Poussielgue, 1910.

*L'ART DE bien vivre et de bien mourir*. Antoine Vérard, 1492.

*LE LIVRE du Jardin de contemplation, par maistre Jehan Henry, chantre de l'eglise de Paris.* BNF, Fr. 997.

*LE KALENDRIER des bergers.* Paris: Guy Marchant, 1493.

*LES GRANDES chroniques de France.* Publiés pour la société de l'Histoire de France par Jules Viard. T. 8. Paris: Honoré Champion, 1934.

LILLE, Alain of. *The art of preaching.* Translated, with an introduction by Gillian R. Evans. Kalamazoo: Cistercian, 1981.

MIRANDOLA, Pico Della. *On the dignity of man. On being and one. Heptaplus.* Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1965.

*OEUVRES COMPLÈTES de Saint Augustin.* T. 4. Bar le Duc, L. Guérin, 1866.

*OEUVRES DE Froissart publiés avec les variantes de divers manuscrits par M. le Baron Kervin de Lettenhove.* T. 9. Osnabrückernag, Biblio Vernag, 1967.

PETROFF, Elizabeth Alvilda (ed.) *Medieval women's visionary literature.* New York/Oxford: Oxford University Press, 1986.

PIZAN, Christine. *The Treasure of the City of Ladies or The Book of the Three Virtues.* Trad. Sarah Lawson. London: Penguin Books, 2003.

PIZAN, Christine de et al. *Debate of the Romance of the Rose.* Ed. e trad. David F. Hult. Chicago/ London: University of Chicago, 2010.

PORETE, Marguerite. *Le mirouer des simples ames.* Édité par Romana Guarnieri. Turnhout: Brepols, 1986.

\_\_\_\_\_ *El espejo de las almas simples.* Madri: Siruela, 2005.

RUSBROCH, D. Jean. *De la vraie contemplation.* Paris: R. Chamonal, 1912.

SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma. Diálogos.* Trad. José E. S. Lohner. São Paulo, Companhia das Letras.

*ST. BERNARD Sermons on the Canticle of Canticles, translated from the original latin.* Vol. II. Dublin/Belfast/Cork/Waterford: 1920.

*THE COMPLETE works of Meister Eckhart.* Trad. Maurice O'C Walshe. Introd. Bernard McGinn. New York: The Crossroad Publishing Company, 2009.

*THE REVELATIONS of St. Birgitta of Sweden.* Volume I. Translated by Denis Searby with introductions and notes by Bridget Morris. Oxford University Press, 2006.

*TRAITÉ DE la vie spirituelle par S. Vincent Ferrier de l'ordre des frères-prêcheurs avec des commentaires sur chaque chapitre par la Vén. Mère Julienne Morell, religieuse du même ordre.* Poitiers: Henri Oudin, 1866.

VICTOR, Hugo. de *S. Didascálicon da arte de ler.* Petrópolis: Vozes, 2001.

## 2) Documentação Secundária:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADAMS, Gwenfair Walters. *Visions in late medieval England.* Lay spirituality and sacred glimpses of the hidden worlds of faith. Leiden/Boston: Brill, 2007.

ÁLVAREZ, F. J. B. *Del escribando a la biblioteca: la civilización escrita europea en la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII).* Madri: Síntesis, 1997.

AMTOWER, Laurel. *Engaging words: the culture of reading in the later Middle Ages.* New York: Palgrave, 2000.

ANDERSON, Wendy Love. *The discernment of spirits: assessing visions and visionaries in the Late Middle Ages.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

ARIÈS, Philippe. *The hour of our death.* New York: Alfred A. Knopf, 1981.

ARVAY, Susan M. *Private passions: the contemplation of suffering in medieval affective devotions.* New Brunswick/New Jersey, 2008.

ASTELL, Ann W. *Lay sanctity, medieval and modern: a search for models.* Notre Dame: University of Notre Dame, 2000.

\_\_\_\_\_ ; WHEELER, Bonnie (eds.) *Joan of Arc and spirituality.* New York: Palgrave Macmillan, 2003.

BADEL, Pierre-Yves. "Pierre d'Ailly, auteur du Jardin amoureux". In: *Romania*, tome 97 n°387, 1976. pp. 369-381.

BAIER, Karl. "Meditation and contemplation in High to Late Medieval Europe". In: FRANCO, E. *Yogic perception, meditation and altered states of consciousness.* Wien, 2009.

BAILEY, Michael. *Battling demons: witchcraft, heresy, and reform in the Late Middle Ages.* Pennsylvania State University Press, 2003.

\_\_\_\_\_ *Fearful spirits, reasoned follies: the boundaries of superstition in late medieval Europe.* Ithaca/London: Cornell University, 2013.

BARBIER, Frédéric. *História del libro.* Madri: Alianza, 2005.

BARROW, Julia. *The clergy in the medieval world: secular clerics, their families and careers in north-western Europe c.800-c.1200*. Cambridge University Press, 2015.

BEATTIE, Cordelia. *Medieval single women: the politics of social classification in Late Medieval England*. New York: Oxford University, 2007.

BEDOS-REZAK, Brigitte M.; IOGNA-PRAT, Dominique. *L'individu au Moyen Âge: individuation et individualisation avant la modernité*. Aubier, Flammarion, 2005.

BEJCZY, István P. *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 2011.

BELLITTO, Christopher. *Nicolas de Clamanges: spirituality, personal reform, and pastoral renewal on the eve of reformation*. Washington: The Catholic University, 2001.

BENNETT, Judith M.; FROIDE, Amy M. (eds.) *Singlewomen in the european past, 1250-1800*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999.

BÉNTOUÏL, Thomas; BONAZZI, Mauro. (eds.) *Theoria, praxis and the contemplative life after Plato and Aristotle*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

BÉRIOU, Nicole. "La prédication au beguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273". *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1978.

\_\_\_\_\_. "La prédication aux derniers siècles du Moyen Âge". In: *Communications*, 72, 2002. L'idéal éducatif. pp. 113-127.

\_\_\_\_\_. BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène. *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2014.

BERLIOZ, Jacques. *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1996.

BERNARD, David K. *A history of the christian doctrine: the post-apostolic age to the Middle Ages*. Vol. 1. Hazelwood: Word Aflame, 1995.

BESTUL, Thomas H. *Texts of the passion: latin devotional literature and medieval society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

BILLER, Peter. "Intellectuals and the masses: oxen and she-asses in the Medieval Church." In: ARNOLD, John H. (ed.) *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*. Oxford: Oxford University, 2014.

BOYNTON, Susan; COCHELIN, Isabelle. (eds.) *Disciplina monastica: studies on medieval monastic life*. Études sur la vie monastique au Moyen Âge. Turnhout: Brepols, 2005.

BOULTON, Maureen Barry McCann. *Sacred fictions of medieval France: narrative theology in the lives of Christ and the Virgin, 1150-1500*. Cambridge: D. S. Brewer, 2015.

BOQUET, Damien; NAGY, Piroska. *Les sujets des émotions au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sensible Moyen Âge: une histoire des émotions dans l'occident médiéval*. Paris: Seuil, 2015.

BRODMAN, James William. *Charity and religion in medieval Europe*. Washington: The Catholic University, 2009.

BRUUN, Mette B.; GLASER, Stephanie. *Negotiating heritage: memories of the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2008.

BURROWS, Mark Stephen. *Jean Gerson and De consolatione theologiae (1418)*. The consolation of a biblical and reforming theology for a disordered age. Eugene: Wipf & Stock, 1991.

BYNUM, Caroline Walter. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California, 1987.

BINSKI, Paul. *Medieval death: ritual and representation*. London: British Museum Press, 1996.

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. *Poets, saints, and visionaries of the Great Schism, (1378-1417)*. Park: The Pennsylvania State University, 2006.

\_\_\_\_\_. Renate; PETKOV, Kiril (eds.) *Philippe de Mézières and his age: piety and politics in the fourteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

\_\_\_\_\_. R.; ROBERTSON, D.; WARREN, N. B. *The vernacular spirit: essais on medieval religious literature*. New York: Palgrave, 2002.

\_\_\_\_\_. *The strange case of Ermine de Reims: a medieval woman between demons and saints*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2015.

BLOCH, Marc. L. B. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.

BOUTET, D.; HARF-LANCNER, L. *Écriture et modes de pensée au Moyen Age (VIIIe-XVesiècles)*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993.

\_\_\_\_\_. ; STRUBEL, A. *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

BOURRET, E. *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson d'après les manuscrits inédits de la Bibliothèque impériale et de la Bibliothèque de Tours*. Paris: Charles Douniol, 1858.

BRANTLEY, Jessica. *Reading in the Wilderness: private devotion and public performance in Late Medieval England*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2007.

BROWN, D. Catherine. *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*. London: Cambridge University Press, 1987.

CARRUTHERS, Mary. *Le livre de la mémoire. La mémoire dans la culture médiévale.* Macula, 2002.

\_\_\_\_\_. *The medieval craft of memory. An anthology of texts and pictures.* University of Pennsylvania Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200).* Campinas, Sp: Editora da Unicamp, 2011.

DICKENS, Andrea Janelle. *The female mystic: great women thinkers of the Middle Ages.* London/New York: I. B. Tauris, 2009.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (dir.) *História das mulheres no ocidente.* Porto: Afrontamento, 1990.

DUFRESNE, Laura Rinaldi. "Christine De Pizan's 'Treasure of the City of Ladies': A Study of Dress and Social Hierarchy." *Woman's Art Journal*, vol. 16, no. 2, 1995, pp. 29–34. Disponível em [www.jstor.org/stable/1358572](http://www.jstor.org/stable/1358572).

DYAS, Dee.; EDDEN, Valerie; ELLIS, Roger. (orgs.) *Approaching medieval English anchoritic and mystical texts.* Cambridge, D. S. Brewer, 2005.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro. "Va-t'en, Saint Pierre d'enfer': el discernimento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims." *AHDLMA*, 80, 2013, pp. 85-121.

CARABINE, Deirdre. *The unknown god: negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena.* Louvain: Peeters, 1995.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. *Histoire des pechés capitaux au Moyen Age.* Paris: Flammarion, 2003.

\_\_\_\_\_. "Sermo affectuosus: passions et éloquence chrétienne". In: MOOS, Peter Von. *Entre Babel et Pentecôte: différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIIIe-XVIe siècle).* Actes du 3e colloque franco-allemand du groupe de recherche "Société et communication individuelle avant la modernité" (SCI) rattaché à l'Institut Historique de l'Université de Lucerne. Kassel: Lit, 2006.

\_\_\_\_\_. *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale.* Paris: Cerf, 2007.

\_\_\_\_\_. "Les passions, la mystique, la prière: affectivité et dévotion dans la pensée de Jean Gerson." *Revue Mabillon*, n.s, t. 24, 2013.

CASARELLA, Peter J. (ed.) *Cusanus: the legacy of learned ignorance.* Washington: Catholic University Press, 2006.

CASTANHO, Gabriel de C. G. "A polissemia (social) do deserto: uma história do tópos histórico e historiográfico da solidão monástica no contexto latino medieval". *Rev. hist. (São Paulo)*, n. 173, p. 115-139, jul.-dez., 2015.

CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1999.

COTTIER, J.-F. *La prière en latin, de l'Antiquité au XVIe siècle: formes, évolutions, significations*. Turnhout: Brepols Publishers, 2006.

CHARTIER, Roger; MARTIN, Henri-Jean. *Histoire de l'édition française*. Fayard/Promodid, 1989.

\_\_\_\_\_. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XV*. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 1994.

\_\_\_\_\_. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

\_\_\_\_\_. *O mundo como representação*. Estudos Avançados. São Paulo, IEA, 5, 11, 10/04/1991 p. 173-191.

\_\_\_\_\_. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas (1250-1550): a crise da cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1993. v.1.

\_\_\_\_\_. *O tempo das reformas (1250-1550): história religiosa e sistema de civilização: a reforma protestante*. Lisboa: Edições 70, 1993. v.2.

CHÉLINI, Jean. *Histoire religieuse de l'occident medieval*. Paris: Armand Colin, 1968.

CHIFFOLEAU, Jacques. "Les confréries, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge. In: Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, *Temps modernes*, tome 91, n°2. 1979. pp. 785-825.

\_\_\_\_\_. "La violence au quotidien. Avignon au XIVe siècle d'après les registres de la Cour temporelle". In: Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, *Temps modernes*, tome 92, n°2, 1980, pp. 325-371.

\_\_\_\_\_. *La religion flamboyante. France (1320-1520)*. Point, 2011.

COAKLEY, John W. *Women, men and spiritual power. Female saints and their male collaborators*. New York: Columbia University, 2006.

COAKLEY, Sarah; STANG, Charles M. (eds.) *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Blackwell Publishing, 2009.

COLEMAN, Janette. *Ancient and medieval memories. Studies in the reconstruction of the past*. New York: Cambridge University Press, 1992.

COMBES, André. *Jean Gerson commentateur dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia*. Paris: J. Vrin, 1940.

COOLMAN, Boyd Taylor. *Knowing god by experience: the spiritual senses in the theology of William of Auxerre*. Washington: The catholic University of America Press, 2004

\_\_\_\_\_. "The medieval affective dionysian tradition". In: COAKLEY, Sarah; STANG, Charles M. (eds.) *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Blackwell Publishing, 2009.

COURTENAY, William J. *Parisian Scholars in the early fourteenth century: a social portrait*. Cambridge University Press, 2004.

COTTIER, Jean-François. *La prière en latin, de l'Antiquité au XVIe siècle: formes, évolutions, significations*. Turnhout: Brepols Publishers, 2006.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

DAILEADER, Philip. *Saint Vincent Ferrer, his world and life. Religion and society in late medieval Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

DAILEY, Patricia. *Promised bodies. Time, language and corporeality in medieval women's mystical texts*. New York: Columbia University, 2013.

DELHAYE, Delhaye; DIDIER, Jean-Charles; ANCIAUX, Paul. *Pastorale du péché*. Paris: Desclée, 1961.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica século XII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)* Bauru: Edusc, 2003.

DIXON, Thomas. *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DOSSE, François. *El arte de la biografía: entre história e ficción*. Cidade do México: Univerddade Hibernoamericana, 2007.

DUBY, Georges; MANDROU, Robert. *Histoire de la civilisation française*. Paris: Armand Colin, 1968.

\_\_\_\_\_. *História artística da Europa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1997.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

\_\_\_\_\_. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v. 1.

\_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.



\_\_\_\_\_. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *A solidão dos moribundos*. Seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

DUFRESNE, Laura Rinaldi. "Christine De Pizan's 'Treasure of the City of Ladies': A Study of Dress and Social Hierarchy." *Woman's Art Journal*, vol. 16, no. 2, 1995, pp. 29–34.

ELIAV-FELDON, Miriam; HERZIG, Tamar (eds.) *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

ELLIOTT, Dyan. *Fallen bodies: pollution, sexuality, and demonology in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999.

\_\_\_\_\_. "Seeing Double: John Gerson, the discernment of Spirits, and Joan of Arc". *American Historical Review*, fev/2002, p. 27.

\_\_\_\_\_. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton: Princeton University, 2004.

ENENKEL, Karl; MELION, Walter. *Meditatio - refashioning the self*. Theory and practice in late medieval and early modern intellectual culture. Leiden/Boston: Brill, 2011.

ERICKSON, Carolly. *The medieval vision: essays in history and perception*. New York: Oxford University, 1976.

EVANS, Gillian R. *Bernard of Clairvaux*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.

*Faire Croire: modalités de la diffusion et de la réceptions des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Roma: École Française de Rome, 1981.

FANNING, Steven. *Mystics of the Christian tradition*. London/New York, Routledge, 2001.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *O aparecimento do livro*. São Paulo: Unesp; Hucitec, 1992.

FERZOCO, George; MUESSIG, Carolyn. (eds.) *Medieval monastic education*. New York: Leicester University, 2000.

*Fin du monde et signe des temps: visionnaires et profetes en France méridionale (fin XIIIe – début XVe siècle)*. Cahiers de Fanjeaux, 27. Fanjeaux: Privat, 1992.

FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Introd. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1994.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2004.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da ciência e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Ditos e Escritos*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FULTON, Rachel. *From judgement to passion: devotion to Christ and the Virgin Mary (800-1200)*. New York: Columbia University, 2002.

FRANÇA, Susani S. L. *Mulheres dos outros: os viajantes cristãos nas terras a oriente*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

FRASSETTO, Michael. *Heretic lives: medieval heresy from bogomil and the cathars to Wyclif and Hus*. Suffolk: Profile, 2007.

GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GAMBERO, Luigi. *Mary in the Middle Ages: the blessed Virgin Mary in the thought of medieval latin theologians*. Trad. Thomas Buffer. São Francisco: Ignatius Press, 2000.

GAVRILYUK, Paul L.; COAKLEY, Sarah. *The spiritual senses: perceiving God in Western Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GEARY, Patrick. *Phantoms of remembrance. Memory and oblivion at the end of the first millennium*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

GENET, Jean.-Philippe. *La mutation de l'éducation et de la culture médiévale.s v.2*. Paris: Seli Arslan, 1999.

GÉRAUD, Hercule. "De Guillaume de Nangis et de ses continuateurs". In: *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1842, tome 3. pp. 17-46.

GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força*. História da Miséria e da Caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1988.

GILSON, Étienne. *Reason and revelation in the Middle Ages*. London/ New York: Charles Scribner's Sons, 1939.

\_\_\_\_\_ *The mystical theology of Saint Bernard*. New York: Sheed and Ward, 1940.

\_\_\_\_\_ *Christian Philosophy*. An introduction. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993.

\_\_\_\_\_ *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_ *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOUREVITCH, Aaron. "L'individualité au Moyen Age". *Annales ESC*, setembro-outubro 1993, n. 5, pp. 1263-1280.

\_\_\_\_\_ *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

\_\_\_\_\_ "Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l'au-delà." In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 37e année, N. 2, 1982. pp. 255-275.

GUENÉE, Bernard. *O ocidente nos séculos XIV e XV: os estados*. São Paulo: Pioneira, 1971.

\_\_\_\_\_ *Entre l'Église et l'État: quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*. (XIIIe-XVe siècle). Paris: Gallimard, 1987.

GUITTON, Jean. *Justificação do tempo*. Lisboa: União Gráfica, 1969.

\_\_\_\_\_ *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1959.

GUNTHER, Horst. *Le temps de l'histoire*. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de Saint Augustin à Pétrarque de Dante à Rousseau. Paris: Éd. De la Maison de Sciences de l'Homme, 1996.

GUYADER, Josseline. "La penitence privée au XVe siècle. D'après les statuts synodaux de Bernard de Rosier, archevêque de Toulouse (Pâques 1452)". In: HAROCHE, C. *Le for intérieur*. Presses Universitaires de France, 1995.

GRANT, Patrick. *Literature of mysticism in western tradition*. London: The Macmillan, 1983.

GREEN, Karen; MEWS, Constant. *Virtue Ethics for Women (1250-1500)*. London/New York: Springer, 2001.

GRUNDMANN, Herbert. *Movimenti religiosi nel medioevo*. Bolonha: Mulino, 1970.

HADOT, Pierre. "Exercices spirituels." In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. Annuaire. Tome 84, 1975-1976. 1974. pp. 25-70.

\_\_\_\_\_ *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Trad. Michael Chase. Malden/Oxford: Blackwell, 1995.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HAMM, Berndt. *The reformation of faith in the context of late medieval theology and piety*. Leiden/Boston: Brill, 2004.

HAMMOND, Jay M.; HELLMANN, J. A. Wayne; GOFF, Jared. *A companion to Bonaventure*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil, 2003.

HASENOHR, Geneviève. "Aspects de la littérature de spiritualité en langue française (1480-1520)". In: *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tome 77. N°198, 1991. pp. 29-45.

\_\_\_\_\_ "La tradition du Miroir des simples âmes au XVe siècle : de Marguerite Porète († 1310) à Marguerite de Navarre." In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 143e année, N. 4, 1999. pp. 1347-1366.

\_\_\_\_\_ *Textes de dévotion et lectures spirituelles en langue romane (France, XII<sup>e</sup> -XVI<sup>e</sup> siècle)*. Turnhout: Brepols, 2015.

HARRINGTON, L. Michael. (ed.) *A thirteenth century textbook of Mystical Theology at the University of Paris*. The Mystical Theology of Dionysius the Areopagite in Eriugena's Latin translation with the schoolia translated by Anastasius the librarian and excerpts from Eriugena's Periphyseon. Paris/Leuven/Dudley: Peeters, 2004.

HAYES, Zachary. *Bonaventure*. Mystical writings. New York: Crossroad, 1999.

HECK, Christian. "Le livre illustré et la dévotion des laïcs au XIVE siècle : les enluminures du Ci nous dit de Chantilly". In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144e année, N. 1, 2000. pp. 173-196.

HERLIHY, David. *Medieval households*. London: Harvard University, 1985.

HOBBS, Daniel. *Authorship and publicity before print*. Jean Gerson and the transformation of late medieval learning. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia Z. *The Cambridge companion to Christian mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HOLMES, James S. (ed.) *The nature of translation: essays on the theory and practice of literary translation*. Mouton/The Hague/ Paris: Publishing House of the Slovak Academy of Sciences, 1970.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Ulissea: Lisboa, 19--?

JAGER, Eric. "The book of the heart: reading and writing in the medieval subject." *Speculum*, vol. 71, n.1, jan., 1996, pp.1-26.

JIMENO, Arribas S. *La fascinante historia de la alquimia descrita por un científico moderno*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de publicaciones, 1991.

KALUZA, Zénon. "Late medieval philosophy, 1350-1500." In: MARENBNON, John. (ed.) *Routledge history of philosophy: medieval philosophy*. London/New York: Routledge, 1998.

KARNES, Michelle. *Imagination, meditation and cognition in the Middle Ages*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2011.

KATAJALA-PELTOMAA, Sari; NIIRANEN, Susanna (eds.) *Mental (Dis)Order in Late Medieval Europe*. Leiden/Boston: Brill, 2014.

KENNEY, John Peter. *Contemplation and classical christianity. A study in Augustine*. Oxford University Press, 2013.

KNUUTTILA, Simo. *Emotions in ancient and medieval philosophy*. Oxford/New York: Oxford University, 2004.

KOCHER, Suzanne Aleta. *Gender and power in Marguerite Porete's Mirouer des simples ames*, 1999.

KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan. *The Cambridge history of late medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism (1100-1600)*. Cambridge University Press, 1982.

LABARGE, Margaret Wade. *A medieval miscellany*. Ottawa: Carleton University Press, 1997.

LACAPRA, Dominick. *History and criticism*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1985.

*La parole sacré: formes, fonctions, sens (XIe-XVe siècle)*. Cahiers de Fanjeux. Toulouse: Privat, 2013.

LANGHOLM, Odd. *The merchant in the confessional: trade and price in the pre-reformation penitential handbooks*. Leiden/Boston: Brill, 2003.

LANGUM, Virginia. *Medicine and the seven deadly sins in late medieval literature and culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

LEBER, M.M.C; SALGUES, J.-B.; COHEN, J. *Collection des meilleurs dissertations, notices et traits particuliers relatifs a l'histoire de France*. T. 2. Paris: J.G. Dentu, 1826.

LE GOFF, Jacques. *La baja Edad Media*. Madri: Siglo XXI, 1973.

\_\_\_\_\_ *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_ *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_ *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1993.

\_\_\_\_\_ ; RÉMOND, René. *Histoire de la France religieuse (des origines au XIVe siècle)*. T. 2. Paris: Seuil, 1988.

\_\_\_\_\_ RÉMOND, René. *Histoire de la France religieuse (XIVe – XVIIIe siècle)*. v. 2. Paris: Seuil, 1988.

LERNER, Robert E. *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007 (1972).

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. “Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge”. In: *Journal des savants*. 1988, N°3-4, pp. 219-262. Disponible en [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jds\\_0021-8103\\_1988\\_num\\_3\\_1\\_1517](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jds_0021-8103_1988_num_3_1_1517)

LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford/New York: Oxford University, 2000.

LEYSER, Henrietta. *Hermits and the new monasticism: a study of religious communities in Western Europe 1000-1150*. New York: Macmillan Education, 1984.

LIBERA, Alain de. *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

\_\_\_\_\_ *Pensar na Idade Média*. São Paulo: 34, 1999.

LOBRICHON, Guy. (dir.) *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984.

\_\_\_\_\_ *La religion des laïcs au Moyen Âge: XIe – Xve siècles*. Hachette, 1994.

LOUTH, Andrew. *The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denis*. New York: Oxford University Press, 2007.

MAKOWSKI, Elizabeth. *A pernicious sort of women: quasi-religious women and canon lawyers in later Middle-Ages*. Washington: The Catholic University, 2005.

MÂLE, Émile. *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France: étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*. Paris: Armand Colin, 1922.

\_\_\_\_\_ *El arte religioso del siglo XIII en Francia: el gótico*. Madrid: Encuentro, 2001.

MARCOUX, Robert. “Vultus velatus ou la figuration positive de la tristesse dans l'iconographie de la fin du Moyen Âge”, *Médiévales* [En ligne], 61 | automne 2011, mis en ligne le 31 janvier 2012, consulté le 30 septembre 2016. URL: <http://medievales.revues.org/6590>

MARENBOON, John. (ed.) *Routledge history of philosophy. Medieval philosophy*. London/New York: Routledge, 1998.

MASUR-MATUSEVITCH, Yelena. *Le siècle d'or de la mystique française: de Jean Gerson à Jacques Lefèvre d'Étaples*. Paris: Arché-Édit, 2004.

\_\_\_\_\_. “La position de Jean Gerson (1363-1429) envers les femmes”. *Le Moyen Age*, 2/2006 (Volume CXII).

MCGINN, Bernard. *Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. “Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries.” *Church History* 56, no. 1, 1987, pp. 7-24. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3165301>.

\_\_\_\_\_. “The Changing Shape of Late Medieval Mysticism.” *Church History* 65, no. 2 (1996): 197-219. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3170288>.

\_\_\_\_\_ (ed). *Meister Eckhart and the beguine mystics*. Hadewijch of Brabant, Mechild of Magdeburg and Marguerite Porete. New York: Continuum, 2001.

\_\_\_\_\_. *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom god hid nothing*. New York: Herder and Herder Book/ The Crossroad of Publishing Company, 2001.

\_\_\_\_\_. *The harvest of mysticism in medieval Germany*. The presence of God. A history of Western Mysticism. Vol. IV. New York: Herder and Herder, 2005.

\_\_\_\_\_. “Two mystical controversies of the Fifteenth century: turning points in the History of Mysticism?” *American Cusanus Society*, XXV, n.1, jul. 2008.

\_\_\_\_\_. *Varieties of vernacular mysticism (1350-1550)*. New York: Herder & Herder, 2012.

MCGUIRE, Brian Patrick. *Jean Gerson and the last medieval reformation*. The Pennsylvania State University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *A companion to Jean Gerson*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

MCCLOUGHLIN, Nancy. *Jean Gerson and Gender*. Rethoric and politics in fifteenth-century France. New York: Palgrave Mcmillan, 2015.

MCNAMER, Sarah. *Affective meditation and the invention of medieval compassion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

MILLER, Tanya Stabler. *The beguines of medieval Paris: gender, patronage and spiritual authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2014.

MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (eds.) *Medieval holy women in the Christian tradition, c. 1100-c.1500*. Turnhout: Brepols, 2010.

MITCHELL, Nathan D. *The mystery of the rosary: marian devotion and the reinvention of Catholicism*. New York: New York University Press, 2009.

MOLINIER, Auguste. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Bibliothèque Mazarine*. v. I. Paris, 1885.

MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MOWBRAY, Donald. *Pain and suffering in medieval theology: academic debates at the university of Paris in the thirteenth century*. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.

MURRAY, Alexander. *Conscience and authority in the medieval church*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MUESSIG, Carolyn. "Sermon, preacher and society in the middle ages." *Journal of Medieval History* 28 (2002), pp. 73–91.

MULDER-BAKKER, Anneke B. (ed.) *Seeing and knowing: women and learning in medieval Europe 1200-1550*. Turnhout: Brepols, 2004.

\_\_\_\_\_; MCAVOY, Liz Herbert. *Women and experience in later medieval writing. Reading the book of life*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages. A history of the rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Tempe, University of California, 2001.

NAGY, Piroska. *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'intuition (ve - XIIIe siècle)*. Paris: Albin Michel, 2000.

NEWMAN, Barbara, "What did it mean to say 'I saw'? The clash between theory and practice in medieval visionary culture", *Speculum*, 80, 2005.

NEWMAN, Charlotte; LIVINGSTONE, Amy. *Writing medieval women's lives*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

OAKLEY, Francis. *The conciliarist tradition: constitutionalism in the catholic church 1300-1870*. New York: Oxford University Press, 2003.

OBERMAN, Heiko Augustinus. *The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

\_\_\_\_\_. *Masters of the reformation: the emergence of a new intellectual climate in Europe*. Cambridge/London/New York: Cambridge University Press, 1981.

ODILE, Redon. "Parcours érémitiques." In: *Médiévales*, n°28, 1995. Le choix de la solitude. Parcours érémitiques dans les pays d'Occident, 28, 1995, pp. 5-9.

ORCIBAL, Jean. Le « Miroir des simples âmes » et la « secte » du Libre Esprit. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 176, n°1, 1969. pp. 35-60.

\_\_\_\_\_. *Masters of the reformation: the emergence of a new intellectual climate in Europe*. Cambridge/London/New York: Cambridge University Press, 1981.

OZMENT, Steven E. (ed., trad.) *Jean Gerson: selections from A Deus exivit, Contra curiositatem studentium and The mystica theologia speculativa*. Leiden: Brill, 1969.



\_\_\_\_\_. *The age of reform 1250-1550: an intellectual and religious history of late medieval and reformation Europe*. New Haven/London: Yale University Press, 1980.

PANACCIO, Claude. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999.

PASCOE, Louis B. *Jean Gerson: principles of Church Reform*. Leiden: E. J. Brill, 1973.

\_\_\_\_\_. *Church and reform: bishops, theologians, and canon lawyers in the thought of Pierre D'Ailly*. Leiden/Boston: 2005.

PERFETTI, Lisa (ed.) *The representation of women's emotions in medieval and early modern culture*. Gainesville: The University Press of Florida, 2005.

PETROFF, Elizabeth Alvilda (ed.) *Medieval women's visionary literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1986.

PETRY, Ray C. Petry (1952). "Social Responsibility and the Late Medieval Mystics". *Church History*, 21, pp 3-19. doi:10.2307/3162067.

\_\_\_\_\_. *Late medieval mysticism*. The Westminster Press, 1957.

PILORGET, Julie. "Recherche de la paix intérieure et réclusion féminine: l'exemple d'Amiens à la fin du Moyen Age." In: *Questes*, 26, 2013.

POST, R. R. *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E.J. Brill, 1968.

POTTS, Timothy. *Conscience in medieval philosophy*. London/New York: Cambridge University Press, 1980.

RADDIE-GALLWITZ, Andrew. *Basil of Caesarea, Gregory of Nissa, and the transformation of divine simplicity*. New York: Oxford University, 2009.

RAPP, Francis. *L'Église et la vie religieuse en occident a la fin du Moyen Age*. Paris: PUF, 1971.

REINBURG, Virginia. "Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France." *Sixteenth Century Journal* 23, no. 3 (1992): 526. doi:10.2307/2542493.

RICHÉ, Pierre; LOBRICHON, Guy. (dir.) *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RITCHEY, Sara. *Holy Matter: Changing Perceptions of the Material World in Late Medieval Christianity*. Ithaca/ London: Cornell University Press, 2014.

\_\_\_\_\_ “Spiritual Arborescence: trees in the medieval Christian imagination”. *Spiritus*, 8, Johns Hopkins University Press, 2008.

\_\_\_\_\_ “Rethinking the twelfth-century discovery of nature.” In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 39, 2, 2009.

\_\_\_\_\_ “Wessel Gansfort, John Mombaer, and medieval technologies of the self: affective meditation on a fifteenth century emotional community”. *Fifteenth Century Studies*, n. 38, 2013.

RIVERS, Kimberly. A. *Preaching the memory of virtue and vice: memory, images and preaching in the Late Middle Ages*. Brepols: Turnhout, 2010.

ROLLO-KOSTER, Joëlle; IZBICKI, Thomas M. (eds.) *A companion to the great western schism*. Leiden/ Boston: Brill, 2009.

ROLT, Clarence Edwin. *Dionysius the Areopagite: on the Divine Names and the Mystical Theology*. London: SPCK, 1920.

ROSENFELD, Jessica. *Ethics and enjoyment in late medieval poetry*. Love after Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ROREM, Paul. *Pseudo-Dionysius*. A commentary on the texts and an introduction to their influence. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

\_\_\_\_\_ ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*. New York: Oxford University Press, 2009.

ROUSSELOT, Pierre. *The problem of love in the Middle Ages*. A historical contribution. Milwaukee: Marquette University, 2001.

RUBIN, Miri. *Emotion and devotion: the meaning of Mary in medieval religious cultures*. Budapest/New York: Ceu Press, 2009.

RÜEGG, Walter. *Uma história da universidade na Europa*. Volume I: as universidades na Idade Média. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1996.

SAENGER, Paul. *Space between words: the origins of silent reading*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

SAND, Alexa. *Vision, devotion and self-representation in late medieval art*. New York: Cambridge University, 2014.

SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.

\_\_\_\_\_ “La culture de l’imago”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51 Année, n. 1, jan.-feb., 1996, pp. 3-36.

\_\_\_\_\_ *História das superstições*. Portugal, Publicações Europa-América, 1997.

\_\_\_\_\_ *Os vivos e os mortos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_ *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_ “Récits et images des rêves au Moyen Âge”. In.: *Ethnologie française nouvelle série*, t. 33, n. 4, *Voix, visions, apparitions*, (oct.-déc. 2003), pp. 553-563.

\_\_\_\_\_ *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

SCHUMACHER, Lydia. “Augustinian reflections on Christian perfection”. *Expository Times*, 121 (11), 2010. pp. 548-550.

SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit: possession, mysticism and discernment in Early Modern catholicism*. Chicago/London: University of Chicago, 2007.

SOMERSET, Fiona; WATSON, Nicholas (eds.) *The vulgar tongue: medieval and postmedieval vernacularity*. Pennsylvania University State, 2003.

STERPONI, Laura. “Reading and meditation in the Middle Ages: lectio divina and books of hours.” In.: STERPONI, L. *The spirit of reading: Practices of reading sacred texts*. Special issue of *Text & Talk*, 28(5), 2008. pp. 667-689.

STRUBEL, Armand. “*Grant senefiance a*”: *allégorie et littérature au Moyen Âge*. Paris: Honoré Champion, 2002.

SWANSON, R. N. *Religion and devotion in Europe, c. 1215-c.1515*. Cambridge University, 1995.

\_\_\_\_\_ *Universities, academics and the great schism*. London/New York/Melbourne: Cambridge University Press, [1979] 2002.

TANNER, Norman P. (ed.) *Decrees of the Eccumenical Councils*. Volume One: Nicaea I to Lateran V. London/Washington: Sheed & Ward e Georgetown University Press, 1990.

TAYLOR, Larissa. *Soldiers of Christ: preaching in Late Medieval and Reformation France*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_ (ed.) *Preachers and people in the reformations and early modern period*. Boston/Leiden: Brill, 2003.

TENENTI, Alberto. *Sens de la mort et amour de la vie. Renaissance en Italie et en France*. Serge Fleury – L’Harmattan, 1983.

TONNERRE, Noël-Yves. *Être chrétien en France au Moyen Age*. Paris: Seuil, 1996.

TROTTMANN, Christian. *Vers la contemplation: études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l’Antiquité à la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2007.

\_\_\_\_\_ “Contemplation et vie contemplative selon trois Chartreux”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Vrin, 2013/4, t. 87, pp. 633-680.

TURNER, Denys. *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*. Cambridge University Press, 1995.

VAUCHEZ, André. “Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge: visionnaires, prophètes et mystiques”. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, T. 96, N°1. 1984. pp. 281-293.

\_\_\_\_\_ *Les laïcs au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 1987.

\_\_\_\_\_ *A espiritualidade da Idade Média ocidental: séc. VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_ “Un réformateur religieux dans la France de Charles VI : Jean de Varennes (+ 1396 ?).” In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 142<sup>e</sup> année, N. 4, 1998. pp. 1111-1130.

\_\_\_\_\_ *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*. Paris: Albin Michel, 1999.

\_\_\_\_\_ “ Avant-propos ”, *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, disponible em : <http://crm.revues.org/399>; In: BOZOKY, Edina, “ Les moyens de la protection privée ”, *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 13 mars 2008, disponible em : <http://crm.revues.org/397>

VERGER, Jacques. *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Unesp, 1990.

\_\_\_\_\_ *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999.

VEYNE, P. *O Inventário das diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1976.

\_\_\_\_\_ *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_ *Le quotidien et l'intéressant*. Paris: Hachette, 1995.

\_\_\_\_\_ *Como se escreve a história/ Foucault revoluciona a história*. Brasília: UnB, 1998.

\_\_\_\_\_ *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_ VEYNE, Paul. *Sêneca e o estoicismo*. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

VIAL, Marc. *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*. Paris: J. Vrin, 2006.

VOADEN, Rosalynn. *God's words, women's voices: the discernment of spirits in the writing of late medieval women visionaries*. York: York Medieval Press, 1999.

VON MOOS, Peter. *Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, I. Formes du silence*”. In: *Médiévales*, N°29, 1995, pp. 131-140.

\_\_\_\_\_. “Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge” (II). In: *Médiévales*, N°30, 1996. pp. 117-137.

VOVELLE, Michel. *Les âmes du purgatoire: ou le travail du deuil*. Paris: Galimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

YATES, Frances. A. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

YOUNG, Spencer E. *Crossing bondaries at medieval universities*. Leiden/Boston: Brill, 2011.

ZIEGLER, Joseph. *Medicine and religion c. 1300. The case of Arnau de Vilanova*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

ZINK, Michel. *Poésie et conversion au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

\_\_\_\_\_. *Parler aux “simples gens”: un art littéraire médiévale*. Paris: College de France, 2014-2016. (Curso).

ZOMBORY-NAGY, Piroska; EL KENZ, David; GRÄSSLIN, Matthias; FRANDON, Véronique. “Pour une histoire de la souffrance: expressions, représentations, usages.” In: *Médiévales*, Du bon usage de la souffrance, n°27, 1994.. pp. 5-14.

ZUMTHOR, P. *A letra e a voz: a “literatura medieval”*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Essai de poétique médiévale*. Paris: Seuil, 2000.

WARNAR, Geert. *Ruusbroec: literature and mysticism in the fourteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 2007.

WATSON, Nicholas (eds.) *The vulgar tongue: medieval and postmedieval vernacularity*. Pennsylvania University State, 2003.

WATT, Diane. *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*. New York: Boydell & Brewer, 1997.

WEAVER, Rebecca Harden. *Divine grace and human agency: a study of the semi-pelagian controversy*. Macon: Mercer University, 1996.

WEBB, Diana. *Privacy and solitude in the Middle Ages*. New York/London: Continuum/MPG Books, 2007.

WEI, Ian P. *Intellectual Culture in Medieval Paris: theologians and the university c. 1100-1330*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

WEIGEL, Peter. *Aquinas on simplicity: an investigation into the foundations of his philosophical theology*. Oxford/Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt/New York/Wien: Peter Lang, 2008.

WIETHAUS, Ulrike (ed.) *Maps of flesh and light: the religious experience of medieval women mystics*. Syracuse/ New York: Syracuse University, 1993.

WHEELER, Bonnie (eds.) *Joan of Arc and spirituality*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

WHITEHEAD, Barbara J. (ed.) *Women's education in early modern Europe. A history, 1500-1800*. New York: Garland Press, 1999.

**Dicionários:**

*Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500)*. Disponível em <http://www.atilf.fr/dmf/>

## **IMAGENS**







LE LIVRE de mendicité spirituelle composé par maitre Jehan Gerson. 1401-1500. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits, Français 1847.



*LE LIVRE de contemplacion.* 1401-1500. Manuscrito. BNF, Département de manuscrits, Français 990.

**A MONTANHA DE CONTEMPLAÇÃO**  
**de Jean Gerson**

## **1 - A razão de escrever em francês e aos simples sobre o tema da contemplação**

Alguns poderão espantar-se porque eu quis escrever em francês e não em latim, e mais às mulheres do que aos homens, sobre uma matéria tão alta como a vida contemplativa; [pois creem que este] assunto não convém aos simples iletrados. A isso, respondo que, em latim, esta matéria foi tratada muito excelentemente em diversos livros e tratados de santos doutores, como São Gregório em suas “Moralidades”, São Bernardo nos “Cânticos”, Ricardo de São Vítor e muitos outros. Os clérigos que sabem o latim podem recorrer a tais livros. Mas, ao contrário, foi para os simples, e em especial para minhas irmãs,<sup>1</sup> que eu quis escrever sobre essa vida e esse estado. Isto porque, como disse o Apóstolo, a mulher que é virgem e permanece sem casamento deve aplicar-se em encontrar formas de agradar somente a Deus, não ao mundo, da mesma maneira que a casada se esforça para agradar o marido e governar sua casa. Assim, não há nada mais conveniente do que escrever para minhas ditas irmãs, que pelo dom de Deus vivem há muito tempo sem casamento, para ensiná-las como agradarão a Deus servindo a Ele continuamente, amando-o e honrando-o. E a simplicidade de minhas irmãs não me impede de fazê-lo, pois não pretendo dizer nada que elas não possam compreender segundo o entendimento que eu já pude comprovar que dispõem.

## **2 - Clerezia não é condição necessária às pessoas contemplativas**

Ainda que o grande saber clerical e a grande instrução na lei de Deus e nas santas escrituras sejam muito convenientes à pessoa que queira ascender às alturas da contemplação, algumas vezes tal ciência constitui um impedimento, não em si mesma, mas por causa do orgulho e do inchaço orgulhoso que a pessoa letrada assume. Pois é, certamente, impossível chegar à verdadeira contemplação, a não ser pela humildade, como ensina o Apóstolo. Se alguém, diz ele, quer ser sábio neste mundo, deve primeiro tornar-se tolo para ser sábio, quer dizer, deve ter um entendimento modesto e se considerar tolo aos olhos da sabedoria de Deus, além de admitir que não pode compreender suas obras e julgamentos. Por isso, em muitos clérigos, não há nada que mais os impeça de alcançar esta vida do que não aceitarem humilhar-se e aplicar o seu entendimento aos mistérios da Encarnação de Nosso Senhor e de seus feitos, que são tão humildes. E quem não entra por esta entrada, que é tão humilde e

---

<sup>1</sup> Gerson utiliza aqui o adjetivo “*germaines*”, indicando serem irmãs de sangue.

baixa, é ladrão e trabalha em vão, como disse Jesus Cristo. Assim, o homem que caminha de cabeça erguida, ou seja, com grande reputação por causa de seu conhecimento e de sua ciência, e que não se permite inclinar diante de uma pequena criança ou de uma frágil mulher, jamais poderá adentrar em um caminho tão humilde, ao contrário, ele se ferirá e voltará atrás, como alguns dos discípulos de Jesus Cristo, quando o ouviram pregar sobre o sacramento do altar. Acontece, pois, que muitos clérigos desejaram ter permanecido em seu estado de simplicidade, como suas mães, sem saber ler; não que a ciência não seja proveitosa para quem tem a graça de usá-la bem e humildemente, porém, ocorre que, com ela, vem o orgulho. Como disse o Apóstolo, a ciência infla. Isso acontece também de acordo com as diversas compleições das pessoas. Como um bom vinho prejudica aquele que tem febre, e a espada, aquele que é furioso, pois ele se mata; ou a luz agride os olhos inchados. O mesmo faz a clerezia às pessoas afetadas pela má conduta.

### **3 - Sobre os dois tipos de pessoas e qual é o melhor para contemplação**

São Gregório, no sexto livro de suas *Moralidades*, disse que algumas pessoas, por sua natureza, compleição ou pelo hábito, são tão inclinadas ao trabalho exterior e às ocupações terrenas que não podem dedicar-se ou elevar-se à vida contemplativa, pois se adequam mais à ativa. E, se, do contrário, elas se esforçarem para fazê-lo, cairão sempre em grandes erros e em blasfêmias. Devem, portanto, ocupar-se na vida ativa. Outras pessoas são de pensamento tão tranquilo<sup>2</sup> e tão inativas que não há ocupação exterior que elas possam suportar; vivem e deleitam-se em admirar as obras de Deus e o caminho dos céus, pensando humildemente na salvação. Essas pessoas devem libertar-se das ocupações mundanas tanto quanto puderem, pois nelas trabalhariam em vão, e perderiam muito mais do que receberiam algum proveito. Outras, por hábito, por virtude, por compleição ou por grande amor a Deus, entendem que podem dedicar-se a uma, depois a outra, tal como devem agir especialmente os prelados. Alguns clérigos são do primeiro estado e condição: muitas vezes caem no erro quando se empenham muito em pensamentos profundos, deixando de lado as ocupações exteriores. Advém também que algumas pessoas simples sejam da outra condição e que seguramente possam viver em solidão e pensar cotidianamente em sua salvação, sem quaisquer outras preocupações ou ocupações terrenas. Assim, vê-se que as pessoas simples não devem ser

---

<sup>2</sup> Discretas ou silenciosas.

excluídas, a ponto de não se poder muito bem falar a elas sobre esta vida. E nós vimos e vemos por várias experiências de santos eremitas e de algumas mulheres, que estes mais se beneficiaram do amor de Deus por esta vida contemplativa do que fazem ou fizeram muitos grandes clérigos; pois esta vida se adquire mais pela boa simplicidade humilde do que pelo estado clerical, como disse Salomão sobre a sapiência de Deus, que ela vai com os simples e fala a eles. Por isso, pede-se que se busque Deus na simplicidade de coração, pois ele é muito simples e pela simplicidade se encontra.

#### **4 - Das duas maneiras de contemplação: uma em ciência, outra em afeto**

Mas, para satisfazer mais plenamente esta matéria, considerarei que a vida contemplativa tem em si graus e partes. Dentre essas partes, uma é a mais sutil: é aquela que inquire, por meio da razão fundada na verdadeira fé, sobre a natureza de Deus, de seu ser e de suas obras. Esta contemplação é útil para encontrar novas verdades, declará-las e ensiná-las, ou defendê-las contra os erros e falsidades de heréticos e incrédulos. Não é minha intenção falar aqui desta forma de contemplação, pois ela é apropriada apenas aos bons teólogos, bem instruídos nas santas Escrituras, e não às pessoas simples (a não ser por inspiração ou milagre, como ocorreu com os apóstolos, que eram pessoas muito simples e sem letras, e a muitos outros). O outro tipo de contemplação é a que se destina principalmente a amar a Deus e a saborear sua bondade, sem inquirir por mais claro conhecimento do que aquele dado pela fé que lhe é oferecida ou inspirada. A esta contemplação, podem os simples dirigir-se, deixando os cuidados mundanos e guardando o coração puro e limpo. E, desta, falarei aqui e creio que esta sapiência e contemplação é aquela que ensinou São Dionísio da França em seus livros da “Teologia Mística”. É a mais alta sapiência que podemos ter e foi-lhe [a Dionísio] revelada e declarada por São Paulo.

#### **5 - Da diferença entre ciência e sapiência**

Grande diferença estabelecem os santos doutores, em especial São Bernardo, entre ciência e sapiência, pois ciência pertence principalmente e somente ao entendimento, e a sapiência ao afeto. E, segundo o nome, “sapiência” é como “saborosa ciência”. E esse sabor diz respeito à afeição, ao desejo e à vontade da pessoa. Assim, pode haver em certa pessoa

grande ciência ou conhecimento, sendo nela pequena ou nula a sapiência, pois não terá nenhum sabor ou apego em relação àquilo que vier a saber. E isto se mostra por diversos exemplos. Pode-se bem conhecer a natureza do mel por ouvir dizer ou pelo estudo dos livros, sem que se tenha qualquer sabor ou gosto da doçura do mel. Os médicos conhecem a natureza das doenças, e melhor do que os doentes, mas, quanto a sentir a dor e a “saborear”, é claro que os doentes a sentem mais e a conhecem, não pela razão, mas pela prova. Pode-se também ter muito grande ciência das condições de uma pessoa, sem tomar-lhe grande afeição, seja por amor ou ódio, prazer ou desprazer que se poderia ter. E, de outro modo, pode-se ter grande afeto e consideração, sem conhecê-la muito bem. Com isso, podemos conceber que a sapiência pode ser grande sem que haja grande ou claro conhecimento, e o claro conhecimento ou ciência pode ser grande, sem que haja muita sapiência.

## **6 - Ninguém pode ser sábio sem ser bom**

Na linguagem mais comumente utilizada, diz-se que os grandes clérigos teólogos e filósofos que são introduzidos no primeiro tipo de contemplação, da qual falei, possuem sabedoria ou sapiência. E neste tipo de contemplação parece que os filósofos situam a felicidade ou a beatitude humana. Mas é equivocado e um abuso da linguagem falar deste modo, uma vez que tais clérigos, com todo seu conhecimento, não possuem o afeto ardente e a dileção a Deus e ao que induz a este amor. Sem essa dileção e caridade, não se pode de maneira alguma situar a felicidade na contemplação, e nunca foi esta a intenção de Aristóteles, como eu penso. E os que de outra forma retomaram Aristóteles confirmaram que aqueles que se disseram sábios, quer dizer, que disseram ter sapiência, foram insensatos, pois eles conheceram Deus, mas não o glorificaram nem o amaram como Deus e tampouco lhe renderam graças. E, assim, podemos ver quais clérigos devemos, verdadeiramente falando, dizer que são sábios ou que possuem a sapiência, e quais não, ainda que sejam letrados.

## **7 - Como os simples podem ter sapiência, por meio de diversos exemplos**

O conhecimento ou ciência que se tem de Deus somente pela verdadeira fé é suficiente para alcançar a sapiência, como foi dito, pelo amor, pelo serviço e honra a Deus. E parece-me que assim o disse Aristóteles, que os simples podem ter felicidade, por meio da crença naquilo

que os filósofos testemunharam de Deus e dos anjos e, deste modo, aplicar nisto seu pensamento e afeto. E, com isso, eu concluo que os simples cristãos, que têm firme fé na bondade de Deus, e o amam ardentemente, possuem mais verdadeira sapiência e mais devem ser chamados sábios do que alguns clérigos que são desprovidos de amor e afeto a Deus e a seus santos. E, assim, os primeiros agradam mais a Deus. Porém, além disso, tais clérigos O desagradam, pois são como o sal corrompido e como sábios tolos. Muitos exemplos demonstram-nos esse fato. Um pai tem dois filhos, dos quais um nada sabe dos segredos de seu pai, apenas que este é seu pai e que deve seu ser a ele, e que deve amá-lo, servi-lo e honrá-lo, e assim o faz de todo seu afeto; o outro filho conhece numerosos segredos de seu pai, os quais este os teria revelado, e a respeito de tais segredos saberia ler e dissertar abundantemente, porém, não tem nenhum afeto doce e amoroso por seu pai, nem amor em servi-lo. Pergunto, qual dos filhos será o mais amado pelo pai, mais apreciado e melhor remunerado? Não há nenhuma dúvida de que será o primeiro. E, além disso, este aprenderá os segredos do pai e de toda sua herança, enquanto o segundo será condenado por sua ingratidão, falta de reconhecimento e maldade.

## **8 - Quais são as obras pelas quais se conhece Deus mais perfeitamente**

Mostrei claramente, como me parece, que não é algo inconveniente ou perdido falar aos simples sobre a vida contemplativa, para levá-los a amar a Deus e a saboreá-Lo por santas e doces afeições: como pela esperança, pelo bom medo, pelo ardente desejo, pelo descontentamento ou tristeza, se O maltratou por pecado, e assim de outros afetos; e que, quanto a isto, o conhecimento ou a ciência das letras não são necessários, além da plena fé ou crença em Deus, em sua potência, sabedoria e bondade e em seus mandamentos, e nos mistérios gerais de nossa redenção, no paraíso e no inferno. E não é algo pequeno poder adquirir tal sapiência de que falo, pois, um excelente doutor, Guilherme, bispo de Auxerre, disse que, entre todas as obras de Deus, não há nenhuma que mais O mostre a nós e nos faça conhecê-Lo em sua bondade, do que esta operação que se recebe no deleite ou prazer espiritual que é sentido na alma quando ele a visita secretamente, após o que, sente-se fortemente humilhada pela Sua majestade. E se assim o é – mas de fato o é –, uma simples pessoa conhece melhor Deus, pois, amando-o, recebe tais obras em sua alma, como foi dito, de uma forma que não pode obter nenhum clérigo ou filósofo pelas obras exteriores e pelos raciocínios que nestas colocam. E a isto, pode-se juntar a palavra de Jesus Cristo, que



agradece a Deus por ter revelado os altos mistérios aos pequenos, cerrando-os aos sábios do mundo. Os exemplos do mel e da doença, dados anteriormente, o mostram.

## **9 - Uma breve continuação do que foi dito e do que ainda resta dizer**

Depois de ter respondido e apresentado as razões pelas quais escrevi em francês e para os simples, cabe a vós, minhas amadas irmãs por linhagem carnal (e, mais, em agrado a Deus, por afinidade espiritual), continuarei o que comecei, para mostrar-lhes o caminho da vida contemplativa tal como vos cabe, e que vos poderá suficientemente conduzir à verdadeira sapiência e à vossa salvação. Como disse Santo Agostinho, muitas pessoas simples sem ciência salvaram-se, porque tinham fé, esperança e caridade, e outras, com toda sua ciência, foram lançadas no inferno. Deixemo-las então danarem-se sabiamente, como disse São Bernardo, e nós, com toda nossa simplicidade e ingenuidade, busquemos ser salvos.

## **10 - O amor a Deus é o começo da vida contemplativa**

A raiz e o começo da vida contemplativa deve ser o amor a Deus: quer dizer que, por este amor, deixa-se a vida mundana e todas as ocupações ou cuidados mundanos e doa-se completamente a ele. E quem o faz de outro modo engana-se e não chegará a um bom desfecho se não se corrigir, como aqueles que adentram a religião ou ao estudo fora do mundo, não pelo amor a Deus, mas por preguiça e hesitação de trabalhar no mundo, ou pela garantia de seus víveres, ou por vaidade e orgulho de serem considerados grandes clérigos ou pessoas de devoção, ou por curiosidade apenas em conhecer, como fizeram muitos filósofos. O fim da vida contemplativa deve ser o amor a Deus. Ou seja, para adquirir cada vez mais e melhor este amor, é preciso retirar-se de todo ofício ou ocupação. Quando digo, aqui ou em outro lugar, “retirar-se de toda outra ocupação”, quero dizer a ocupação terrena, principalmente, e na medida em que tal ocupação impeça consideravelmente a contemplação. Pois bem sei que ocupações pequenas e moderadas são por vezes necessárias e úteis à vida contemplativa, pois afastam a preguiça e a má tristeza. Por isso, afirma o Apóstolo que o fim da lei de Deus é a dileção ou caridade. Assim, será o maior mestre na lei de Deus, a qual se diz sapiência ou teologia, aquele que melhor amar. Também terá vida mais perfeita e estado mais nobre, mais divino e digno de louvor, quem mais amar. E uma vez que a vida

contemplativa por si só é a mais conveniente para bem amar, como a escola onde melhor se pode aprender esta arte do amor, ela é a mais elogiada e reconhecida pelas Santas Escrituras e pelos santos doutores; principalmente, pelo verdadeiro Deus de santo amor, Jesus Cristo, que disse que Maria havia escolhido a melhor parte. E qual parte? Em que ela se sentava a seus pés e ouvia suas palavras e, ouvindo-as, de amor inflamava-se. Certo é que nenhuma pessoa em sua vida ativa pode amar mais a Deus do que alguém em sua vida contemplativa, que é a mais perfeita. Além disso, enganam-se aqueles que acreditam que o fim da vida contemplativa é apenas conhecer ou inquirir sobre novas verdades. O fim principal, ao contrário, é amar a Deus e saborear sua bondade e doçura, e esse sabor, toque ou sentimento espiritual pode ser chamado uma forma de conhecimento. E este conhecimento é tão secreto que só pode conhecer quem o tenha provado, pois, por doutrina ou palavra, ele não pode ser mostrado a alguém. Como se pode dizer de uma grande dor: não a conhece, quem não a tenha sentido.

## **11 - O amor mundano é o primeiro a ser afastado**

Quem quer conhecer a arte de bem amar pela vida contemplativa deve primeiramente trabalhar para livrar-se do amor tolo e contrário que eu chamo pelo termo geral de amor mundano. Pois este amor é como a cola que impede as asas espirituais da alma de elevarem-se até o alto. É como o cimento que retém os pés da alma, impedindo-a de partir. É como as cadeias que prendem a alma de tal modo ao corpo que ela não pode se afastar, assim como um urso ou macaco que circula em torno da estaca à qual está ligado, sem sair do lugar. Esse amor é o tronco pelo qual o inimigo retém a alma, para que ela não possa se aventurar muito longe sem que ele logo a retome, da mesma forma que o alçar do voo dos pássaros e outras figuras semelhantes. Esse amor é a rainha má que lança a cidade de confusão e do inimigo do inferno em criatura humana. Pois ela faz a pessoa amar a si mesma ao ponto de desprezar Deus. Esse amor é a terra estéril e maldita, onde nenhum bom fruto pode prosperar. É a carcaça que não deixa o corvo retornar à cidade, quer dizer, a alma ao seu país do paraíso. É a tola que tanto grita e faz tão horrível barulho em razão de suas fantasias (que ela traz à alma sem cessar), que a alma mesma é constrangida a sair de seu lar, e o Espírito Santo, que deve ser o seu verdadeiro guardião, não pode ali continuar, e se vai.

## **12 - A dificuldade de livrar-se do amor mundano**

Uma vez que o amor mundano é como eu disse, e que o bom amor não pode entrar onde ele habita, convém apressá-lo e fazê-lo partir. É preciso dispersá-lo e vencê-lo, expulsando-o de sua morada. Mas, infelizmente, ele é muito mais forte do que muitos imaginam. Ele é melhor percebido por aqueles que dele querem se desvencilhar, do que por aqueles que não se esforçam para tal, assim como o pássaro que não percebe que está preso ao lago ou à cola, até o momento em que decide partir. Disso deriva o lamento daqueles que querem amar a Deus novamente, pois sentem dor e pesar ainda mais do que antes. O inimigo então se esforça para trazê-los para si (como faz o gato ao camundongo, quando este quer ir muito longe, ou o juiz aos prisioneiros, quando eles escapam para fora da prisão, enviando servidores para capturá-los). Assim é necessário que o verdadeiro Deus do amor, nosso salvador Jesus Cristo, atraia para si aquela que deve ser sua alma, à qual ele quer que aprenda a arte do bom amor. E esta atração faz-se de diversas maneiras: por inspirações e movimentos secretos interiores, sem outros meios; algumas vezes por meio dos anjos; sempre por meio de outros homens, que dirigem boas doutrinas e instruções; algumas vezes por bons benefícios e dons diversos; outras vezes pela adversidade e tribulação, seja a doença, a pobreza ou a guerra.

### **13 - Exemplos de como uma pessoa pode abandonar o amor mundano**

A santa alma, nos “Cânticos”, sentindo em si mesma a gravidade e o duro impedimento desse amor mundano, porque desejava correr até Deus, seu amigo, suplicava-lhe: “Atrai-me para ti, e correremos ao aroma de teus unguentos”, quer dizer, de tua doçura. E assim o faz Deus sempre a seus servidores, enviando-lhes uma doçura, um perfume, um sabor, uma alegria sóbria, uma claridade, uma paz, uma ampliação do pensamento, um gosto, um som sem som. Em termos breves, trata-se de um atrativo, uma obra ou um impulso que não conhecemos nem sabemos dizer, mas que bem se faz sentir. E então a alma se desembaraça da linha do amor mundano, e não há mais nada capaz de retê-la, nem a riqueza, nem as delícias carnais, nem os prazeres de beber, comer ou jogar. E, diante disso, surpreendem-se os mundanos que são plenos desse amor tolo, e zombam dessa santa alma atraída para Deus; pois eles a veem abandonar tudo o que eles próprios amam e julgam ser bom. Mas, em nome de Deus, eles não sabem como este é para essa alma e o que ela sente dentro de si. Um exemplo: consideremos que entre cem cães, quatro sejam de caça, os quais

sentem a presença de um cervo que, no entanto, nem eles nem os outros cães podem ver. Assim que sentem o cheiro do cervo, os quatro cães irão ao seu encaço, a partir de seu rastro, e não haverá nada que os impeça, nem cerca, nem arbusto, nem córrego, nem pedra, nem carne que poderão encontrar no caminho. Os outros cães, que não perceberam o cheiro do cervo, por serem cães de guarda, por terem perdido suas capacidades naturais ou porque se distraíram roendo alguma carcaça, não correrão até o cervo. Por um instante, veem correr os outros quatro, parando o que fazem, admirados, pois pensam que eles se esforçam em vão. Os cães de guarda então continuam sobre as carcaças. Comparai, pois, os que notam o bom aroma de Deus, e da bondade e glória dos céus, aos quatro cães, e os outros mundanos, que nada sentem, aos demais.

#### **14 - Como é útil ler e ouvir a palavra dos santos**

Também as santas Escrituras e os bons exemplos de ler, ouvir e pensar, sempre afastam esse amor mundano, e disto não cabe aqui dar exemplos, pois eles são sem número e a cada dia uma pessoa que se dedica e pensa em sua salvação pode perceber. Ocorre sempre que uma pessoa vá a um sermão ou a uma lição sobre um livro, estando triste, fria, ou atormentada por tentações e, de repente, percebe o momento em que, entre as palavras que ouve, lê ou olha, sente um contentamento, um santo calor e sente-se livre de suas tentações. Conheço a pessoa que, tendo observado sua dificuldade de ter devoção, colocou-se a ouvir<sup>3</sup> a boa doutrina, a vida de um santo ou santa, e assim, rapidamente, sentiu que era tomada por uma doçura, muito mais do que ao se esforçar para pensar na bondade de Deus sem qualquer outro meio. E isto é admirável, segundo o exemplo que apresenta São Gregório; pois nós, que não podemos ver o sol em sua claridade e circunferência perfeitas, o vemos bem nas montanhas onde ele resplandece. Do mesmo modo, nós vemos a claridade de Deus e de sua dignidade por meio dos santos nos quais ele reluz. Assim, o mérito dos santos, de quem lemos as palavras, com quem falamos e de quem recebemos os ensinamentos, torna possível essa devoção e lhe é útil.

#### **15 - Da ajuda dos anjos e da adversidade**

---

<sup>3</sup> Gerson utiliza o verbo “regarder”, que tem sentido de observar, assistir, comparecer. Para o português, o verbo “ouvir” adequa-se melhor.

Em seguida, se não é a ajuda dos anjos, o que pode vencer ou escapar aos enganos e amarras do inimigo? Certamente nada. Por isso devemos mostrar grande reverência e honra ao nosso bom anjo, e, mesmo se estivermos em local privado, que não façamos nada desonesto que o possa decepcionar. Algumas pessoas são de tão boa natureza, plenos de reconhecimento e gratidão, que, na prosperidade servem mais a Deus do que na adversidade. E assim Deus os alimenta, mantendo-os sempre na prosperidade, de modo que tenham o paraíso neste e no outro mundo; pois eles louvam e agradecem a Deus de tão bom coração e inteiramente em todos os seus atos, que qualquer bem que recebam, mesmo que seja pequeno, consideram de grande estima, não pelo dom em si mesmo, mas por aquele de quem ele veio, a saber, de Deus. Por outro lado, o bom filho, em terra estrangeira, tem muita alegria quando recebe qualquer joia de seu pai, porque é algo caro. Destes, Deus afasta seus bens e envia a adversidade. Mas eles a tomam com boa vontade, como algo que vem de Deus, assim como a prosperidade. E, com coração doce, louvam a Deus o tempo todo. Tal foi o caso de Jó, segundo sua história, e de muitos outros.

Alguns, no entanto, são de outra compleição e disposição, mais duros e de natureza semelhante à do asno que se quer aguilhoar. Estes se voltam melhor para Deus por meio da tribulação. E Deus os atrai para si como a mãe faz com sua criança: quando esta se afasta, ordena que lhe batam, e então ela retorna gritando por sua mãe, que a recebe entre seus braços, exortando-a para que não fuja e que, se o fizer, só terá castigo. Na verdade, poucas pessoas voltam-se para Deus e para sua ajuda com boa humildade, tão viva e profundamente, e de todo o coração, como na adversidade, quando se sentem abandonados e não sabem onde encontrar socorro, a não ser em Deus. E especialmente quando não se sente dor, o que seria um obstáculo ao entendimento, a ponto de não poder pensar em Deus e em si mesmo. Assim, respondeu um santo homem a um rico doente que pedia para que rezasse por ele. O primeiro interrogou o doente sobre “quando ele teve mais devoção e era melhor, antes ou depois de sua doença?” Tendo ele respondido que foi em sua doença, o santo homem lhe disse: “Suplico a Deus que ele te mantenha no estado em que és melhor”. Ainda que se deseje que a tribulação passe e cesse, pela dor que se tem no momento, como disse o Apóstolo, algumas vezes ela traz frutos muito amenos. Nós o vemos nas crianças em idade escolar: que proveito tiram de seus castigos, ainda que, no momento em que os recebem, eles lhe sejam duros! Não há nada, portanto, que tão vivamente desenraíze o amor mundano da terra da alma como a tribulação recente e moderada. E não se pode desvencilhar desse amor mundano sem tribulação enviada

de fora ou tomada em penitência voluntária com a mortificação de sua carnalidade, a não ser por milagre ou dom especial.

**16 - Aqui começo a falar sobre a escada de contemplação e seus três degraus, que são a humilde penitência, o lugar secreto e o silêncio, e a forte perseverança, assim os nomeou São Bernardo em seus “Cânticos”**

Para se chegar ao fruto da vida contemplativa e ao seu ápice, convém ter uma escada com três degraus principais, que eu nomeio “humilde penitência”, “lugar secreto e silêncio” e “forte perseverança”. E entre estes três degraus principais estão numerosos níveis pelos quais se sobe cada vez mais alto, de virtude em virtude, até que se esteja no alto da árvore ou da montanha de contemplação. A humilde penitência é o início, sendo o lugar secreto e o silêncio os intermediários, enquanto a forte perseverança é o seu término. E, antes que eu me aprofunde sobre esses três pontos, para que melhor entendam e compreendam meu pensamento, quero usar de algumas similitudes compreensíveis para mostrar como nos convém agir antes que tenhamos o perfeito amor de Deus.

Cabe, pois, a nós ascender do imperfeito ao perfeito. Não se torna perfeito em virtudes subitamente, mas se adquire a perfeição tal como a natureza faz sua obra, do imperfeito se chega ao perfeito. O fogo começa pela fumaça, depois vem a chama misturada à fumaça, depois o fogo puro, claro e reluzente no carvão. Um grão semeado na terra primeiramente apodrece e germina, para depois elevar-se para fora da terra e crescer até a maturidade. Uma planta que estiver numa terra ruim será, primeiro, desenraizada, depois replantada e ficará como morta, depois, reverdejará e retomará sua grandeza. E isto podemos observar em tudo, em todo lugar. De modo semelhante, a pessoa que quer viver na vida contemplativa não terá, de modo algum, sua perfeição logo no início. Cabe a ela primeiramente expulsar a fumaça do descontentamento para fora de sua vida; o que a fará chorar e a perturbará, sem consolação. Depois virá a chama do amor junto à fumaça. Em seguida, o fogo puro, sem a fumaça. No primeiro estado, ela mortificará sua vida carnal levada no passado. No segundo, germinará fora da terra até o alto. No terceiro, terá o fruto perfeito. Assim, digo que, como uma planta, ela será retirada da terra ruim e da vida mundana, onde há grande sofrimento e dificuldade; depois será replantada onde sofrerá ainda ligeiras dores; por fim, enraizar-se-á vigorosa, perfeita e com frutos. Esses três estágios foram bem explicados por quem disse que, no

primeiro, sofre-se de amor, no segundo, morre-se de amor, e no terceiro, vive-se de amor; como será mostrado em seguida.

### **17 - Como se deve começar pela vida ativa a trabalhar**

A humilde penitência é o primeiro degrau que convém ao estado dos iniciantes e imperfeitos. E por esta, mortifica-se o amor mundano dentro de si, com seus maus desejos, movimentos e hábitos. Ela corrige a carne a fim de que esta se sujeite à alma, e não seja rebelde. E se faz por meio de jejuns, vigílias, abstinências, aflições, lágrimas e lamentos, assim como pelo trabalho corporal de acordo com cada estado, pois aqueles que antes de tal penitência e labor quiserem praticar tão cedo a vida contemplativa perfeita se desapontarão e serão como os que querem, de um único salto, subir uma alta montanha. Disto falou São Gregório, e outros santos, sobre a vida ativa, que, por repousar na aflição e nos labores corporais, deve ser colocada antes da contemplativa, como via para esta. E temos como exemplos Jacó, que serviu a Raquel, que representa a vida contemplativa. Porém, antes, foi-lhe destinada sua irmã, Lia, pela qual se compreende a vida ativa.

Assim, podereis saber que as gentes jovens ainda plenas de tentações carnis e de outros tipos, e os grandes pecadores, que por muito tempo levaram uma má vida, não podem nem devem subitamente se dedicar por completo à perfeição da contemplação. Por quê? Porque quando estes acreditarem que estão a pensar em Deus ou a realizar puras orações em segredo e ociosidade, eles em seguida pensariam antes e mais abundantemente em suas más inclinações e se tornariam piores. E, por isso, defende Sêneca que uma pessoa não permaneça só por muito tempo. E todos os santos e filósofos, por este mesmo motivo, reprovam a ociosidade. No entanto, o próprio Sêneca e os outros santos também louvaram a solidão e a ociosidade, como forma de servir a Deus como fizeram os santos eremitas e outros religiosos. Esta diferença, contudo, deve ser compreendida de acordo com a diversidade das pessoas e costumes, como irei declarar no segundo estágio.

### **18 - Como a graça singular de alguns não cabe a todos**

Alguns, por graça especial, em sua juventude, colocaram-se em solidão e assim permaneceram, como São Bernardo. Porém, mesmo este desaconselhou tal atitude em sua

“Regra”, assim como fizeram outros eremitas e doutores, para que não se encorajassem outros a fazerem o mesmo, pois uma graça especial dada a um não cabe a todos. E os que quiseram agir de tal modo, a saber, buscar a solidão e a ociosidade, sem trabalho e sem primeiramente terem bem se acostumado com companhia, desapontaram-se miseravelmente, porque quiseram voar antes que tivessem asas, e batalhar com o inimigo antes que tivessem vencido outros adversários menores: o mundo e a carne. Assim, não é digno de fé que alguns de nosso tempo que se portam como eremitas obtenham de tal modo algum proveito, tampouco algumas mulheres que se põem em reclusão.

Vede, então, minhas amadas irmãs, que necessidade tivestes até aqui, de estar em grande labor. E é possível que algumas de vós ainda a tenhais, antes que possais estar sós e em segredo e vos dedicar a pensar em Deus à maneira das eremitas ou reclusas, pois a eremitagem e a reclusão não estão apenas nas florestas e desertos, mas em todos os lugares onde se pode tê-las ou exercê-las, para fugir dos barulhos do mundo e de todas as preocupações e ocupações. Pelo que foi dito, consideremos, nestas religiões<sup>4</sup> bem ordenadas, que os noviços são encarregados de grandes serviços, como aprender e trabalhar, velar, jejuar e cantar, para evitar pensar no fato de estarem sós. Mas os antigos bem experimentados nessas penitências, e que venceram as más tentações carnis, tem mais possibilidades de estar sós e sem trabalho. Alguns, portanto, são de tal compleição e tão fortes de se vencer e dominar, que nunca serão bons para buscar a perfeição da contemplação, pois precisam estar sempre em labor e ocupados na vida ativa. E há muitos destes, clérigos e outros, que eu conheço. De modo contrário, há aqueles para quem a vida ativa é um grande fardo e um impedimento excepcional. E ocorre também que uma pessoa muito bem ordenada em sua compleição natural, ou por meio da graça especial, tenha mais progresso em um dia, por dedicar-se de modo conveniente à contemplação, do que outros o fariam em um ano.

Contudo, não creio que uma pessoa deva se dedicar tanto a uma vida, que não possa ocupar-se por vezes de outra, de acordo com o tempo e o proveito. Pois não há pessoa tão dedicada à vida ativa que não deva por vezes pensar em Deus e em sua consciência, a confessar-se e arrepender-se. E de outro lado, não há pessoa tão contemplativa que não necessite de nenhum labor. Assim, sempre haverá em uma pessoa Marta com Maria, e Maria com Marta; no entanto, nomeamos uma pessoa de acordo com o tipo de vida a que ela se dedica com mais frequência.

---

<sup>4</sup> A palavra “religião” tem sentido de ordem religiosa, ou regra de vida religiosa.



## **19 - Em que reside a perfeição da vida contemplativa, por meio da semelhança com o amor mundano**

É conveniente, antes de mais nada, elucidar de alguma forma em que jaz a perfeição da contemplação, pois, como foi dito anteriormente, o amor a Deus é o seu fim. Desta maneira, poderíamos dizer que este amor é a finalidade de todas as operações. Pelo amor a Deus, devemos finalmente ordenar tudo o que fazemos. Por isso, falarei de algumas condições da vida contemplativa perfeita, não suficientemente ou porque eu a conheça tão bem, mas como alguém que é cego em relação às cores, e o farei por meio da recitação daquilo que os santos disseram sobre ela em seus escritos e do pouco dela que pude sentir por um certo tempo e com diligência, com a ajuda de Deus. O resto, deixarei aos mais capacitados e experimentados nessa matéria. E, para mais facilmente se compreender como o amor a Deus conduz a perfeita vida contemplativa, eu gostaria de demonstrá-lo pelo seu contrário, quer dizer, pelo exemplo do amor mundano, uma vez que nós o conhecemos muito melhor e que nos é mais familiar do que o amor divino.

Vejamos o que o amor mundano faz à pessoa que se agarra a ele profundamente, como, por exemplo, o amor ao dinheiro, o amor à honra e à dignidade, o amor à má carnalidade. É certo que a pessoa tomada por esse amor definha, primeiro, pelo desejo de possuir o que ela ama irracionalmente; em seguida, porque coloca nisto todo o seu pensamento, todo o seu coração e entendimento, até que não haja mais nada em que possa pensar, e que se esqueça de tudo e perca sua vergonha. E não há nada que o possa impedir, nem esforço, nem pena, nem perigos, nem morte, nem conselho de amigos, nem medo de Deus ou de seus julgamentos. Quer a pessoa esteja dormindo ou sonhando, ou em vigília, ela não se preocupa em dizer ou ouvir outras coisas, de tal modo que perde toda a sua razão e torna-se louca, embriagada e fora de si, pois não há nada que ela tema fazer para alcançar aquilo pelo que o amor mundano a inflama e fere. E esquece todo o bem das virtudes, e a vida futura; e quando ouve falar do inferno ou do paraíso, ou da morte, tudo lhe parece como um sonho ou uma fábula. E não retém este pensamento espiritual dentro de si, por causa do amor mundano que a agride.

## **20 - Que amor a Deus tem a pessoa contemplativa**

Consideremos, a exemplo disso, que o amor a Deus seja tão forte em uma pessoa que a faça desprezar completamente o mundo, como o amor mundano a faria esquecer-se de Deus. Consideremos que esse amor seja tão forte, tão ardente e tão enraizado dentro de seu coração, ao ponto de ela não poder ou saber pensar em outra coisa por vontade própria, de não mais considerar culpa, infâmias, perseguições, nem mesmo a morte. E tudo o que ela vê ou ouve deste mundo lhe parece um sonho ou uma fábula e um nada em relação a Deus e sua glória. E então ela se sente estúpida ao julgar as coisas terrenas, ou ébria, pois pouco lhe importa de tudo o que há neste mundo, assim como importam pouco aos outros, Deus e o paraíso. Digo que está aí o amor perfeito a que devemos nos dirigir pela vida contemplativa.

Neste estado, a pessoa encontra-se como morta para o mundo, porque ali não sente nada capaz de retê-la, e viva para Deus; adormecida para as vaidades do século e desperta para os bens perduráveis. Todos os sentidos de seu corpo estão como fechados ou dormentes, ou obscurecidos diante de tudo o que é mundano, e abertos às alegrias dos santos e santas. É isto que os santos doutores dizem por figuras, que, quando Moisés quis falar a Deus, entrou numa nuvem obscura, significando que ele quis ter este amor de que falo em sua contemplação, pois ele devia entrar nessa nuvem obscura que o fizesse esquecer-se e não ver ou perceber as coisas mundanas. E como se pode adquirir tal amor, é o que pretendo de alguma forma demonstrar em seguida, porquanto se trata da finalidade da perfeição da vida contemplativa. E quem vier até ela subirá a montanha onde Deus se transfigura ao lado dos três apóstolos; falará a Deus como Moisés, quando recebeu dele a Lei; será transportado em espírito e convertido nos céus; viverá de amor e arderá agradável e pacificamente sem o negrume de fumaça do mundo. Mas, infelizmente, como essa graça advém a poucos, ela também dura pouco, uma vez que estejamos neste presente exílio.

## **21 - Do segundo degrau da contemplação e do duro assalto que ali se encontra**

Vinde agora ao segundo e ao terceiro degraus que nos conduzem às alturas da dita contemplação.

Uma vez que a pessoa devota tenha se acostumado à vida ativa e, por meio da penitência humilde tenha refreado o seu corpo, ao menos em grande parte, e que o amor mundano não a agrade mais – ainda que este ainda se oponha –, esta pessoa estará em estado de abatimento, pois não quer mais deleitar-se pelas coisas que poderia ter no mundo, mas também não alcançou ainda os prazeres espirituais que tanto deseja. E, assim, sofrerá ataques

por vezes violentos, duros e pesados, muito difíceis de vencer, e pouco ou nada terá como consolação. É aí que está a fumaça obscura e danosa, sem fogo; é o momento do desenraizamento da planta, que será replantada em outro lugar, o que requer grande violência. É o definhamento da semente e mortificação do grão que foi semeado, quer dizer, da vida primeira e carnal, para vir à espiritual. Ai! Quão forte é esse passo que deverá superar!

Quantos se lançam neste caminho e tão cedo são vencidos, retornando ao início, ao seu antigo costume! Outros caem muitas vezes e muitas vezes se levantam; uns distanciam-se e depois retornam; outros se desesperam ao chegar onde querem, mas sempre retomam a esperança; por vezes dizem que lhes basta viver como todos os outros, sem esforço para ir mais alto, mas retomam o coração e repreendem a própria preguiça e indolência. E neles ocorre grande batalha e grande divisão. De quê? Da vontade carnal contra a espiritual, do amor mundano contra o divino. Mas, nesta etapa, o amor a Deus é ainda muito pequeno e frágil, e o amor mundano forte e potente. E, à alma, repugna muito que possa perder a morada que teve no homem desde a infância. E, pior, vê-se que ainda sente contentamento em ter e amargor em perder. O amor divino ainda não vê, mas o sente muito difícil de adquirir e muito fácil de abandonar. Eis aqui grande prisão. Mas em nome de Deus, não há nada que a franca e boa vontade não possa vencer e superar pelo labor diligente e pela boa esperança de alcançar o melhor nos tempos vindouros, de acordo com as promessas e declarações que ouviu tanto das santas Escrituras como daqueles que passaram por esse caminho e tudo provaram, o mal e depois o bem, e nos quais devemos acreditar.

## **22 - O estado da pessoa contemplativa no segundo degrau**

Após essa batalha e enfraquecimento, a pessoa coloca-se a desejar mais, pois já não é tão penoso não ter o amor mundano como antes, mesmo que ainda não tenha recebido o grande prazer do amor divino que procura. Ela encontra-se entre dois estados, nem toda morta para o mundo, nem toda viva em Deus. E aqui se pode dizer que morre de amor, pois já não sente, como antes, as dores de sua doença solitária, que sentia quando matava sua vida carnal; mas também não foi vivificada ou animada pela consolação do amor espiritual. Neste estado, a pessoa pode elevar-se ao segundo degrau da escada da contemplação, que chamo de lugar secreto e silencioso. Embora anteriormente já tenha por vezes conseguido buscar o lugar secreto e solitário para rezar a Deus e pensar em sua salvação, não era seguro dedicar-se a isto inteiramente e com muita frequência, pelas causas ditas acima. Mas aqui, neste degrau, ela

pode mais seguramente abandonar-se a estar só e esforçar-se para adquirir a perfeição da via contemplativa, adentrando de tal modo no amor divino até se esquecer de si e dos outros. E o rosto espiritual de sua alma volta-se às coisas espirituais, desviando-se das coisas materiais (exceto quando estas auxiliam a amar e conhecer as coisas espirituais). Neste estado, vê e sente vivamente o que diz o Sábio: que tudo é vaidade e que em nada repousará ou encontrará prazer ou consolação, a não ser em seu fim último, em seu fim certo e sua felicidade, que é Deus, e ao qual se dirige continuamente e sem cessar pelo peso do amor, até que o alcança, como a pedra fora de seu lugar tende à terra e o fogo ao alto, até que lá esteja.

### **23 - Das duas maneiras de silêncio e solidão**

Segundo diversos estados e condições, pode-se encontrar seu lugar secreto para estar em paz e silêncio. Verdade é que o principal segredo e silêncio deve estar dentro da alma, mais do que do lado de fora; quer dizer, quando a alma expulsa para fora de si e de sua habitação toda preocupação mundana, todo pensamento vão e prejudicial que a impede de chegar aonde quer.

Ocorre, pois, que a pessoa esteja só corporalmente e em relação aos outros e, no entanto, por fantasias, pensamentos e melancolias sofra muito pesada companhia em si mesma. E grandes barulhos lhe fazem e grandes palavrorios, e fantasmas se põem diante dela, um após o outro, por ora a levam à cozinha, ou ao mercado; depois lhe falam dos sujos prazeres carnis e lhe mostram belezas, danças, canções e outras vaidades que levam ao mal e ao pecado, como confessa Jerônimo humildemente; o qual, quando estava no deserto sem companhia qualquer, exceto a das bestas e dos escorpiões, estava sempre a dançar na companhia das mulheres de Roma.

Algumas vezes tais são essas fantasias que a alma sozinha se coloca a maltratar outrem, e a injuriar e a ultrajar, como se estivesse de fato na sua presença; depois conta dinheiro e faz comércio e grande tesouro; outras vezes, por desejo, viaja por mar e por terra, voa e estaciona em grandes alturas. E, assim, rapidamente, é tomada de loucuras sem número. Aqui a alma nunca está em segredo e solidão, ainda que esteja sozinha por fora. Por outro lado, certamente a alma devota jamais está só quando em contemplação, pois não se está menos só do que quando está só, pois aí encontra uma diversidade de companhias boas, proveitosas e agradáveis, a saber: de Deus e seus santos, por meio dos santos desejos e de

devotas orações; enquanto a outra [forma de solidão e silêncio] usa das companhias muito más e prejudiciais ou ao menos nada salutares.

## 24 - Do lugar secreto material

Certo é que para ter o segredo e o silêncio da alma por dentro requer buscar o segredo e o silêncio por fora, pelo menos de forma intermediária, quanto aos que ainda não se acostumaram ou não sabem bem se retrair em si mesmos, estando em companhia por fora, o que é algo difícil e de grande perfeição, e não se pode adquirir a não ser pelo longo e bom hábito. A alguns, agradam mais os lugares secretos das florestas ou dos desertos; a outros, bastam os segredos dos campos; a outros, os lugares secretos das igrejas ou de suas casas, quando se colocam de tal forma que não veem ninguém e também não são vistos, ou porque não há ninguém, ou porque se mantêm como eremitas. Arsênio, quando ia à igreja, colocava-se atrás de um pilar de modo que não o vissem e ele não os visse também. Para alguns, qualquer som é incômodo, seja de homem ou pássaro, seja do cantar ou do falar; a outros, o canto da igreja ajuda a bem pensar no que desejam. Assim, confessa Santo Agostinho, sobre si mesmo, que chorou ao ouvir cantar os salmos e hinos da igreja no começo de sua conversão, e com isso, derramou-se a verdade em seu coração, causando-lhe grande bem.

Diante de tal diversidade, não se pode dar uma regra geral sobre que lugar é o melhor para buscar seu segredo. Convém que cada um o faça de acordo com a graça que Deus lhe deu e também tendo em vista o seu estado, e que possa manter ou exercer sem ser notado pelos outros, sem singularidade<sup>5</sup> ou vanglória ou hipocrisia, dado que uma pessoa pode ser de um estado ou de tal vida que não possa estar por muito tempo na igreja. Em poucas palavras, a maneira mais rápida de acostumar-se é na sua própria casa, em seu quarto, se o tiver apenas para si, ou em outro lugar doméstico. E se acostumar-se a ter prazer em estar ali, como eu soube de uma pequena mulher que, por causa de sua doença, permaneceu por um longo período em um quarto, tendo-me dito certa vez: “eu não sei o que farei quando perder este pequeno quarto, pois não há outro lugar onde eu possa pensar tão bem em Deus e em mim”.

Não se deve, porém, esperar encontrar tal solidão secreta ou tal lugar de maneira predeterminada, mas, em todos os lugares onde se estiver, nos campos, na cidade, durante um banho – como disse São João Boca de Ouro –, pode-se procurar retornar a si e afastar-se do

---

<sup>5</sup> A singularidade é denunciada por Gerson como a busca pela novidade o desvio em relação ao costume e aos códigos das práticas públicas.

mundo. E é útil considerar sempre a diversidade e as diferenças dos lugares de acordo com o prazer e a recreação que nos dão. No entanto, a noite é o período mais conveniente, pois é mais silencioso, tranquilo e secreto, e livre das tentações da vanglória do mundo.

## **25 - Como se pode ordenar seu corpo na busca da contemplação e os impedimentos que alguns encontram**

Ensina um devoto doutor, Guilherme, outrora bispo de Paris, que a maneira de dispor o corpo é útil para manter firme o pensamento, e que a pessoa pode colocar-se da forma que mais lhe agrada, seja de joelhos, em pé, sentada, inclinando-se, apoiando-se ou deitando-se. Mas isto serve apenas quando se está só, pois não se deve agir com singularidade na igreja, onde cabe seguir os outros. Diz ainda o referido doutor que ficar em pé e inclinar-se sobre o braço esquerdo é uma maneira muito eficaz e válida; e creio bem que ele mesmo o tenha experimentado. Conheço ainda outra pessoa para quem não havia uma disposição e manutenção do corpo tão favorável quanto sentar-se inclinando as costas para trás, quase se deitando, com o rosto voltado para o céu ou para o chão. A alguns agrada mais ir e vir, e pode ocorrer que por vezes se tenha nisso algum divertimento, mas, fazê-lo sempre e continuamente, considero prejudicial ao repouso da alma, que devemos buscar acima de tudo para chegar onde falamos. Não é por acaso que Aristóteles disse que, ao sentar-se e repousar, faz-se da alma sábia. E para aqueles que têm o espírito muito ligeiro e movediço, muito inclinado às obras do mundo, será um pequeno inferno ficar sozinho ou imóvel em um lugar ainda que por um breve momento. Estes são pouco ou nada compatíveis com a vida contemplativa; devem antes deixá-la para trás e dedicar-se definitivamente à vida ativa, a não ser que, pela força do hábito, eles vençam suas inclinações, pois não há nada que o labor e a diligência não possam vencer.

Alguns são de tal compleição que, logo, são tentados por blasfêmias e outros vícios horrivelmente. Mal conseguem se sustentar, prosternam-se em frenesim, perdem a confiança e, a partir disso, tornam-se melancólicos, tristes e raivosos, e tudo lhes desagrada. E sabem pela experiência que muito melhor é estar em companhia e ocupados por fora, pois não pensam muito em tais coisas. Estes não valem para a vida contemplativa, a não ser por graça especial, ou de forma muito difícil e perigosa.

Outros, pela natureza ou pela graça, ou por ambos, amam a solidão, são preocupados com a própria salvação e desejam conhecer e amar a Deus e as coisas espirituais. Não há

movimentos carnis fortes ou veementes que eles não possam vencer, e são muito hábeis na vida contemplativa, especialmente quando têm o coração doce e inclinado à devoção. Acertado é que o coração resistente alcança o bem. Mas, pode acontecer que a pessoa vá, da vida ativa, pouco a pouco, até a soberania da vida contemplativa, e que então retorne à vida ativa. Isto pode ocorrer de diversas maneiras, ou por negligência e indolência, ou por abundância de virtudes, de modo que use de uma vida sem prejuízo da outra ao seu bel prazer ou segundo o seu ofício. E este estado [híbrido] convém aos prelados, para que tenham a vida contemplativa tão perfeita e enraizada que consigam descer à vida ativa sem, no entanto, deixar a primeira, assim como fazem os anjos, que nos guardam aqui embaixo sem deixar a visão de Deus lá em cima.

## **26 - Aqui começa o debate sobre como a vida contemplativa é útil, e primeiramente para si**

Alguns – quisesse Deus que sem orgulho e sem engano – se perguntam sobre como uma pessoa pode se lançar à vida contemplativa. E o fazem principalmente com três argumentos: o primeiro considera que os contemplativos não beneficiam ninguém além deles próprios; o segundo, que eles querem apenas muito interrogar e mais alto elevar-se; a terceira, que muitos se desapontam e tornam-se loucos ou melancólicos. A esses três argumentos, se assim podemos chamá-los, responderei de forma breve e rudimentar, já que os santos doutores trataram dessa matéria muito abundantemente e com grande sutileza.

Diz-se que uma pessoa de vida contemplativa beneficia a si própria mais ampla e divinamente e agrada mais a Deus do que pela vida ativa. E isto basta, porque não há nada, depois de Deus, que eu deva amar tanto como a mim mesmo, e não as coisas que perduram no mundo. Assim, devo desejar agradar a Deus e manter a vida pela qual eu possa lhe agradar mais, do que ter pequeno mérito, ou porventura danar-me, por querer salvar a outrem. Compreende-se aqui, no entanto, que a pessoa possa tão honestamente usar de uma vida como de outra; o que afirmo para os que têm ofícios públicos, os prelados e outras dignidades que as obrigam a voltar-se para a vida ativa, assim como as mulheres casadas, que têm os filhos e a casa para governar ou seus familiares para servir; e que, se por acaso elas quiserem doar-se por completo à vida contemplativa, serão condenadas, porque têm a obrigação de assistir os outros. E seria uma tentação para tal pessoa, como foi dito, que lhe agrade estar sempre em contemplação, mas para isso precise deixar os deveres, e seja incompetente ou nociva aos

seus dependentes e subordinados e à coisa pública. Mas outra coisa são os que não são obrigados a servir os outros, por ofício que seja, e que por isso não deixam nada de seus deveres por fazer.

## **27 - Do bem que faz a pessoa contemplativa aos outros**

Mostrarei adiante que a pessoa de contemplação beneficia enormemente os outros, pois, primeiramente, comunica um bom exemplo de vida e prega, pelos feitos e pelas obras, que Deus deve ser amado acima de todas as coisas, e que tudo o que é efêmero é vaidade e não tem importância. O que não é uma doutrina pequena, mas é de grande valor, pois as obras são menos suscetíveis ao engano do que as palavras.

Eles trazem benefícios com suas orações devotas para todos os outros e sempre acontece que, pelos méritos deles, Deus intervém em benefício dos mundanos (algumas vezes muito maus), trazendo-lhes um grande bem, como a paz dos reinos. É verdade que nada podemos sem a graça especial de Deus, e esta graça é obtida mais rapidamente pelos bons contemplativos do que pelos ativos. Estes são como os olhos do corpo, que iluminam e comunicam todas as obras vistas aos outros membros. E se os olhos não trabalham como os pés ou as mãos, é correto dizer por isso que eles não servem para nada além deles mesmos? De modo algum. Tais contemplativos dispõem-se a levar e endereçar a Deus todas as operações das outras pessoas que não são tão eminentes nas coisas espirituais como eles, e que não sabem ou não podem comunicar sempre a Deus tudo o que fazem.

Eu não quero dizer com isso que em caso de necessidade a pessoa [contemplativa] não deva deixar sua contemplação para servir às necessidades dos outros. Quem puder ao mesmo tempo manter tanto uma vida como a outra perfeitamente, digo que é o melhor, como fizeram São Gregório, São Bernardo e outros. E quem reconhecer a excelência da alma e dos bens espirituais sobre o corpo e os bens corporais verá, claramente, que é mais benéfica para toda a Igreja a oração devota de um contemplativo do que [as obras de] cem que mantêm a vida ativa para socorrer as necessidades corporais. E [os contemplativos] são mais úteis do que aqueles que se ocupam do mundo, não para auxiliar os outros, mas para seu próprio proveito e com frequência em prejuízo dos outros. Assim, digo que se uma pessoa se sente movida pelo Espírito Santo a manter esta vida contemplativa, e reconheça sua inclinação para tal, ela pode renunciar à vida ativa sem reprovação, mas com grande recompensa e louvor, se isto não



contrariar o soberano, a quem foi obrigado a obedecer por ter ofício público, ou ignorar um caso de rigorosa necessidade, quando há risco de que outros pereçam se não as socorrer.

## **28 - Não é orgulho manter a vida contemplativa, com exemplos**

Quanto ao segundo argumento referido anteriormente, não se deve dizer que a pessoa que se volta para a contemplação, como também declarei há pouco, e que ama a Deus de todo o seu coração, almeja chegar muito alto ou é presunçosa. Se ela pode ali chegar com a graça de Deus, ela falhará, parece-me, ao não usar tal dom. E especialmente as gentes da Igreja e os religiosos, que para isso ordenam toda a sua existência, devem se dedicar a esta vida mais do que a qualquer outra coisa. E os clérigos também, especialmente os teólogos, cuja ciência não os ajuda em nada, mas os infla e os torna vaidosos, vazios e orgulhosos.

Um exemplo: encontra-se na corte do rei um serviçal em sua cozinha, a quem o rei dará a graça de torná-lo seu camareiro, pois ele o julga apto para isso, e assim o agrada. Não é de se duvidar que se o tal criado recusar a oferta, por preguiça ou indolência de coração, ou se, por gula, disser que deseja permanecer na cozinha, merece reprovação. Da mesma forma, a pessoa que pode servir a Deus em alta posição merecerá censura se quiser continuar a se ocupar com o ordinário. E isto não será de nenhum modo sinal de humildade, mas de indolência de coração e covardia. Eu não diria que não falham aqueles que em suas contemplações desejam buscar mais, aos quais soberanamente é necessária a humildade, que é guardiã e alimentadora da caridade.

## **29 - Da excelência dos contemplativos sobre os outros**

Quanto ao terceiro argumento, que diz que alguns se tornam desiludidos e melancólicos, digo que na vida ativa também há muitos nessa condição, pois todos eles não tiveram a discricção necessária para bem cumprir sua jornada. E nem todos recebem o dom da graça de viver em contemplação por alguns motivos que já declarei. Como diz o Apóstolo, cada um tem seu próprio dom de Deus. E se em um corpo todos os membros forem olhos, onde estarão as mãos? Certo é que os mundanos julgam superficialmente os contemplativos como tolos, loucos ou melancólicos, porque estes não agem como eles próprios, mas desprezam o mundo, expulsando para fora de si toda a avareza, toda pompa, toda ira, inveja e

vaidade, que afligem os mundanos cem cessar; eles, os contemplativos, vivem em grande repouso e paz de consciência; bem este que não se compara a nenhum outro. E ao contrário das ocupações e lugares muito estreitos e pequenos que os mundanos têm sobre a terra, os contemplativos ocupam os maiores lugares e afazeres maiores do que os que existem no mundo inteiro, a saber, [a preocupação com as coisas eternas e a reverência a] Deus. Os experimentados sabem o que quero dizer.

Certo é que a vida da criatura dotada de razão está mais na obra do entendimento e da razão do que em outro lugar, quer dizer, nos pensamentos racionais e na dileção voluntária. Assim, vivem verdadeiramente somente os que se nutrem na contemplação de tal carne e de tal bebida, e não aqueles que não buscam elevar suas almas e suas vidas, quase como as bestas. Eles bebem e comem, riem, jogam, trabalham com o corpo; também o fazem as bestas. Dizem que servem os outros por meio do trabalho, mas assim também fazem os asnos e cavalos. No entanto, pelo menos é bom, para quem não pode ou não sabe fazer melhor, que o faça com boa vontade e com lealdade, para servir a Deus e aos outros.

Confesso também que as gentes dadas à contemplação nunca são sábias ou prudentes nas coisas mundanas, como são os ativos, pois não depositam ali seu engenho e intenção; o que faz com que sejam julgados negligentes, inaptos ou ignorantes, o que pouco lhes importa, pois para isso são designados, como diz o Apóstolo, e para isso eles se esforçam, ou seja, serem tolos para tornarem-se sábios.

### **30 - Da necessidade da graça**

Aqui retorno aonde estava, quer dizer, ao segundo degrau da escada que leva ao alto da contemplação, que chamei de lugar secreto e silêncio. Mencionei o duplo segredo e duplo silêncio, um dentro da alma, o outro fora. Este dentro da alma é aquele para o qual a contemplação conduz, e para o qual é vantajoso buscar o silêncio e a solidão por fora, como foi dito anteriormente.

São Bernardo afirma que o esposo da alma, Jesus Cristo, é um amigo vergonhoso, que não vem facilmente até sua amiga quando esta está cercada de multidão, pois deseja estar a sós. Por isso é necessário que a alma expulse todas as ocupações de dentro e de fora, para poder recebê-lo somente. Uma vez que Deus é simples e uno, deve ser buscado na simplicidade e unidade do coração. Este não será simples e uno, se em muitas partes estiver dividido, por causa das preocupações mundanas, más e vãs.

Mas, ai! A que miséria chega a nobreza da alma pelo pecado! Quem, em seu estado de inocência, era completamente ordenado para pensar em Deus e amá-lo e para considerar as coisas espirituais, sem dificuldade ou impedimento?! O que agora é para ela uma carga tão pesada e algo tão penoso, por causa do peso de sua corrupção, que é espantosa. E aqueles que se esforçam, bem o sabem.

E, o quê, ó verdadeiro Deus, pode içar a alma ao alto, colocá-la em unidade, reduzi-la à simplicidade, desvencilhá-la deste mar tempestuoso, barulhento e oscilante em preocupações inumeráveis e fantasias e imaginações diversas que emergem sem cessar? Certamente, meu Deus, é principalmente a virtude de vossa graça que apazigua os movimentos desse grande mar que está dentro de nós; que levanta os que jazem na terra e no pó dos pensamentos vãos ou sobre a sujeira dos prazeres desordenados, e os faz sentarem-se nas alturas, junto aos príncipes, quer dizer, com os anjos e os santos, para com eles conversar nos céus. É verdade que esse dom da graça é entregue aos que o buscam diligente e ardentemente, e a ele se inclinam.

### **31 - O que é a elevação da alma em unidade e simplicidade**

Não se deve entender que a alma deixa o corpo em sua substância quando está em êxtase contemplativo, ao menos da maneira comum; mas diz-se que ela estará onde o seu coração e todo o seu amor estiverem. Como diz um doutor, a alma está mais verdadeiramente naquilo que ela ama do que naquilo que ela anima, quer dizer, o corpo, ao qual ela dá vida. Digo, portanto, que essa elevação da alma para além do mundo e das coisas corporais até chegar a ela mesma, ou aos anjos ou até a Deus, pois mais alto não se pode, faz-se por um forte e santo pensamento, por um amor ardente, de tal forma que esse pensamento ou esse amor tenha virtudes tão potentes que a faça esquecer-se ou cessar todas as outras operações da alma e todas as fantasias, como se estivesse em um sono perfeito; ou, ao menos, se tais operações não cessarem, elas não podem corromper, sufocar ou vencer o pensamento ou amor de que falei, dado o seu virtuoso poder. E é preciso que a alma conheça e ocupe-se nesse pensamento e amor, e outra coisa não considere, a não ser de forma breve, sem se deixar deter.

E, que isso pode ser feito, a experiência nos mostra a cada dia, nas menores coisas. Aristóteles disse que algumas vezes uma pessoa consegue firmar-se em tão forte pensamento sobre algo, que deixa de ver com os olhos abertos o que se passa diante de si. E outras pessoas

falarão em volta dela sobre coisas de que ela não se dará conta, e de modo algum deixará seu firme pensamento, como se dormisse. Por isso, algumas vezes diz-se dessas pessoas, segundo o provérbio comum, que elas pensam em seus amores. Estudantes sempre caem nesse estado de arrebatamento quando absorvidos por tarefas minuciosas. Assim como os pintores e outros mestres engenhosos que se entregam a fortes imaginações.

Relata-se que um filósofo chamado Arquimedes, grande matemático, inventava ferramentas engenhosas para defender ou atacar cidades, mas sua cidade foi tomada. O príncipe pediu que não o matassem. Alguém por acaso percebeu que ele traçava na terra as figuras e perguntou-lhe como ele as chamava. Ele estava tão compenetrado em fazer suas figuras que não soube o que dizer, exceto que não o perturbassem. E então ele foi morto. Vede quão forte era seu pensamento, que não o deixou perceber a tomada da cidade, nem reconhecer os inimigos.<sup>6</sup> Um outro filósofo, Carnéades, esquecia-se sempre de comer quando estava à mesa, ao ponto de sua camareira precisar levar a mão dele até a carne para que não morresse de fome. Segundo reporta Valério, ele vivia somente da alma e estava envolvido por seu corpo como por uma coisa estranha e imprestável.

Trouxe esses exemplos para declarar como a alma é capaz de suprimir as imaginações e preocupações inúteis para elevar-se e subir até as coisas mais santas e proveitosas, e reestabelecer sua unidade e simplicidade, e pensar somente em viver em Deus, que é o seu lugar, seu fim e seu amor – e é algo mais necessário do que os exemplos elencados, pois envolve pensamentos mais espirituais, estrangeiros e elevados.

### **32 - Memória do excelente livro do mestre Ricardo sobre a contemplação**

Mestre Ricardo de São Vítor compôs um livro com cinco partes, onde tratou muito sutilmente e com profunda erudição a matéria da contemplação. Esta, ele dividiu em seis tipos: duas em imaginação, duas em razão e duas em inteligência; a partir das quais distinguiu três tipos de céus existentes na alma e pelos quais esta se voltaria para o pensamento das coisas corporais, perceptíveis pelos sentidos do corpo, para si mesma ou para os anjos em estado de divindade. Ele disserta, especialmente na quinta parte do livro, sobre como a contemplação se forma e se diversifica de três maneiras: algumas vezes a alma alarga e outras

---

<sup>6</sup> A passagem da morte de Arquimedes diz respeito ao relato de Plutarco sobre a tomada de Siracusa durante a segunda Guerra Púnica, de 212 a. C. Enquanto contemplava seus esboços matemáticos, foi abordado por um soldado inimigo, que o mata, não obstante as súplicas do rei.

eleva seu entendimento; outras vezes parece alienada ou esquecida. E declara com base nas autoridades e exemplos retirados das Escrituras e da natureza, como essas coisas acontecem e como ocorrem por vezes com grande devoção, por outras com grande prazer e consolação espiritual. Mas minha intenção é falar de forma mais grosseira e abrangente. Passo a declarar a vós a doutrina do dito doutor apenas ligeiramente em alguns pontos adiante, e também de forma mais conveniente e familiar a vós.

### **33 - Do terceiro degrau da contemplação, com exemplos**

É hora de falar do terceiro degrau da escada de contemplação que chamei de “forte perseverança”. Por meio da graça de Deus, a forte perseverança é aquela que fixa [a alma] nas alturas da contemplação, e faz a pessoa chegar ao estado de perfeição em que poderá viver de amor. Nesse momento ela receberá a consolação do amor divino sem sentir as tribulações da carne e do mundo, pois nada mais lhe importa a não ser amar e servir a Deus, e pensar nele, e falar dele. E pelo seu amor, a alma escapa dos tolos prazeres do mundo e recebe com alegria as adversidades. Por isso não há mais nada que a possa prejudicar: a prosperidade, não, pois foge dela e sofre muito humildemente e com enorme gratidão; a adversidade, não, pois ela a deseja como algo que conduz a Deus e que expurga e ensina, tornando-a semelhante a Jesus Cristo, seu amigo que viveu todas as tribulações. Recebe a adversidade como sinal de que Deus a ama quando a visita, e assim ela aceita emendar-se.

Neste estado, a alma devota arde doce, suave e puramente no fogo espiritual, como o carbono claro e em brasa, sem fumaça ou sem barulho. Aqui a alma é replantada na boa terra e dá frutos; aqui a cidade do amor mundano é destruída e reina a cidade do amor divino. E não se deve pensar que neste estado da vida mortal se possa chegar e permanecer nesta perfeição sem qualquer dom ou privilégio especial. Antes, digo que até a morte, irá transformar-se e morrer de estado em estado. Mas essa pessoa que chega nesse estado perfeito, com mais frequência, e ali permanece mais longamente do que os outros, levanta-se mais rapidamente quando cai e retorna a um dos dois primeiros estados.

O primeiro estágio é comparado ao inverno, que é frio e obscuro; o segundo, à primavera; e após a transformação se torna mais quente e em seguida frio e escuro novamente, depois se recupera; então reluzirá ao sol, depois será coberto de nuvens, depois chuvoso e finalmente belo.

O terceiro estágio assemelha-se ao quente verão, quase continuamente claro e quente, ainda que algumas vezes haja nuvens e escuridão, e outras vezes tempestades fortes e mudanças mais horríveis do que nas outras estações. Assim, sofrem algumas vezes os perfeitos contemplativos as mais pesadas tentações do que os outros, como forma de provação, purificação ou de adquirir a humildade, ou para perdê-la com o orgulho e a iniquidade, como Lúcifer, que era tão belo, sábio e elevado em contemplação.

Pode-se comparar o primeiro estágio ao período da manhã, quando a claridade ainda está envolvida na escuridão e começa a aparecer apenas debilmente; o segundo estado assemelha-se às terças; o terceiro ao meio-dia.

### **34 - Declaração por meio de exemplos sobre como a forte perseverança é necessária**

Quem pensa que, sem a perseverança, chegará ao alto da contemplação ou experimentará o calor perfeito do amor ardente de Deus age como aquele que sobe uma grande montanha e depois desce logo que chega ao cume, ao deparar-se com alguma dificuldade ou impedimento. Ou se parece com aquele que quer acender um fogo com madeira verde ou podre. Ou aquele que, quando vê que o fogo não surge logo, ou não percebe a fumaça nem a chama, que ligeiramente se apaga, destrói tudo e joga fora todo o feixe. Essa pessoa também é comparável àquele que não espera o grão morrer e a planta arraigar, por causa do atraso ou das dificuldades e perigos que percebe. É como o macaco que, após comer a noz verde e perceber o seu amargor, a atira para longe. Também se parece com os preguiçosos cavaleiros que, antes da tomada de uma cidade, entediam-se e partem. Vede, pois, que com essas falhas não se pode chegar ao alto da montanha, nem ter o fogo, nem o trigo, nem a planta, nem o sabor da noz, nem a tomada da cidade, como foi dito. Da mesma forma, não se pode chegar à perfeição da vida contemplativa sem a forte perseverança.

### **35 - Dos numerosos impedimentos para se chegar à montanha de contemplação**

Detenhamo-nos um pouco mais em um desses exemplos ditos, e vejamos o que fazem aqueles que querem chegar ao cume de uma alta e íngreme montanha. A pessoa sobe sem retroceder até embaixo, de onde partiu, e quando vem a parar, não recomeça a partir do pé da montanha, mas de onde parou. Da mesma forma, quem quer chegar à perfeita contemplação

não deve nunca parar ou repousar, pois fazendo isso ela irá descer e retroceder para baixo e terá que começar novamente do início. Não se deve recomeçar sempre de baixo, mas de onde se parou. E por causa dessa falta da perseverança, muito poucas são as pessoas que chegam à perfeita contemplação, pois, logo que atingem certa altura, sentem cansaço e dificuldade e cedem ao repouso, retrocedendo. Outras não conseguem manter a disposição de subir, pois querem estar logo no alto sem começar de baixo. O pé dessa montanha refere-se à consideração de seus pecados e faltas.

Outras carregam consigo uma grande carga, e o sabem bem, o que não as impede de continuar a subir. Essa carga são as ocupações mundanas e o forte pensamento que colocamos nelas, que sobrecarregam a alma excessivamente e a derrubam. Outras desistem por causa das pequenas moscas que a perturbam. Essas moscas são os pensamentos fugazes e inconstantes a que a alma não deve se ater, mas espantá-las com as mãos da santa indignação. Outras pessoas correm atrás dessas moscas como as crianças atrás das borboletas.

Outras, ao ouvirem o latido dos cães do inferno, aterrorizam-se. Quer dizer, quando elas se deparam com uma tentação desprezível, deixam tudo e ocupam-se em empurrar para fora tais pensamentos, pois não conseguem passar por elas sem se importar, como o peregrino que nunca para ao ouvir os latidos dos cães que encontra no caminho, mas passa por eles, que então se calam. Quanto mais alguém para sua caminhada para se defender dos cães ou tentar fazê-los cessar, mais eles latirão, e mais a pessoa se desviará de seu caminho.

Outras nunca estendem a mão direita aos que podem empurrá-la para o alto, quer dizer, a Deus, mas afastam-se, confiantes em suas próprias forças; não é de se espantar que elas logo venham a tropeçar. Por isso, deve-se sempre estender a mão à ajuda da graça divina sem confiar em si mesmo e em sua própria força, e sem pensar que pode chegar onde quer por seus próprios esforços. Outros pensam que estão acima, mas na verdade estão ainda bem baixo, e desistem de subir e, com isso, retornam à base. Outros vão até o alto, mas logo se alegram tolamente e pensam que já fizeram muito e cumpriram bem sua missão, e assim não se esforçam para permanecer ali, por isso caem logo e tão cedo não voltam como gostariam; ou Deus não os ajudam a subir por causa do orgulho que carregam, ignorância e ingratidão, o que é algo horrível de pensar e motivo para se humilhar profundamente sempre.

Algumas pessoas chegam tão perto de Deus e falam a Ele familiarmente e, como um pássaro, fazem seu ninho dentro do céu, mas depois caem no inferno sem retorno. Outros, quando se veem um pouco mais alto na montanha, põem-se a zombar dos outros que ainda estão bem abaixo. Assim, é justo que Deus os deixe e que, caindo, eles sintam o quão pouco eles podem fazer por meio de seus próprios esforços. Outros só querem subir a montanha por

curiosidade e para dizer, “Estive lá!”; ou para inquirir sobre os segredos lá de cima, por simples prazer ou pelo lugar aprazível que lá encontra, e de forma alguma para agradar a Deus e para servi-lo com orações, honestamente, grandemente e meritoriamente. E tais pessoas perdem muito cedo a ajuda de Deus e de sua graça, ou enganam-se gravemente, pois quando pensam estar sobre a montanha de Deus, estão na verdade sobre a montanha do diabo.

Outros querem se apressar demais e caminhar na frente do seu condutor, e mais intensamente do que ele, o que é uma grande insensatez. O condutor é a graça divina, e se a pessoa não espera o movimento dessa graça e sua ajuda, ela a perderá e não a retomará posteriormente quando desejar; como também acontece com aqueles que não estão prontos para seguir a graça quando ela lhes chama e convida a subir, e recusam ou vão a outro lugar, ou pedem-lhe que espere mais um pouco. E, em nome de Deus, ela vai embora.

Portanto, convém estar sempre atento e pronto para seguir a graça de Deus e caminhar de acordo com o movimento e a vontade dela, nem adiante, nem atrás, sempre com grande humildade e julgando-se indigno seja de repousar no pé da montanha ou de subir ao alto dela. E assim será empurrado ao alto, como um rei que honra o seu cavaleiro e com boa vontade o faz sentar-se no alto, e o cavaleiro humilha-se e desculpa-se.

A presunção é o que desagrade a Deus sobre todas as coisas, e não lhe apraz a maneira daqueles que, em pleno voo e atrevidamente, querem chegar a Ele como seu igual. Deve-se ao contrário manter a santa vergonha, o temor, o pavor e a dúvida, mas sempre com a confiança na benevolência divina, pois sem essa confiança o medo será muito grande e impedirá a subida da montanha, em razão da perturbação e agitação exageradas.

### **36 - Outros impedimentos**

Falemos agora de outros impedimentos. Algumas pessoas trabalham tanto o seu corpo que se esquecem da alma. Outras se encontram como enfasiadas, pesadas, fechadas e adormecidas em razão da longa estadia na prisão da carnalidade, por tanto beberem ou comerem ou falarem, e estão encerrados, medrosos e paralíticos; convém primeiramente recuperarem-se pela humilde penitência.

Outras, ao subirem, sentem grande fome espiritual da palavra de Deus, seja por ouvir ou ler; mas, ao lerem demais, ingerem essa refeição mais do que o necessário ou do que requer aquele momento, e se esquecem de continuar a subir. Verdade é que, por outro lado, tal



refeição é sempre benéfica e necessária, especialmente no início ou na metade, quando se busca subir mais pela leitura devota do que pela ciência.

Outras, para chegar ao alto, atiram-se contra o cimo da montanha, que as atravessa; quer dizer, isso ocorre por quererem demais escapar da tribulação. Outras ainda não aprenderam o caminho por meio dos conselhos dos sábios, mas se fiam em seus próprios sentidos e querem aprender por si mesmos. De tal forma, desviam-se da rota e falham vergonhosamente.

Outras não param de perguntar o caminho e de interrogar por meio dos estudos fervorosos, de modo que saibam ler e falar dele, mesmo sem nunca terem estado lá. Assim, não é surpreendente que elas permaneçam embaixo, pois não se consegue subir apenas por saber falar, é preciso colocar em prática. Essas pessoas são como os mensageiros, que exortam e ensinam os outros a combater, mas não os tocam jamais. Ou como as que mostram os caminhos para receber esmolas dos peregrinos, mas lá não vão, porque são doentes e impotentes.

Outras, após começarem a seguir um dado caminho, logo se desviam por outra via por causa de sua inconstância ou porque acreditam que assim chegarão mais rápido ou de forma mais agradável. E com isso não sobem e não avançam nada, assim como o cão não pega o cervo quando corre atrás de um e depois de outro, pois deve seguir o rastro do primeiro sem se deter, como fazem os cães bem treinados.

Outras não atentam para os perigos do caminho, mas seguem imprudentes sem perceber onde colocam os pés; por isso deslizam do alto até embaixo. Outras, ao subirem, olham para trás ou abaixo, e assim que alguém lhes chama, deixam tudo. E quanto mais se demoram mais se tornam inaptas e incapazes de subir, pois a conversação mundana, falar ou fazer outra coisa, impede e atrasa a subida; e quem muito dedica seu coração a isso, sem retornar rapidamente a subir, perde muito tempo. Portanto, não se deve demorar nessas coisas a não ser por necessidade ou de passagem. Se o corpo está embaixo, que ao menos o pensamento esteja acima, o que é difícil para quem ainda não tenha aprendido e que não cravou na montanha a âncora e as cordas do bom hábito.

Outras, quando sobem, não querem mais partir e acham que podem ficar ali indefinidamente; mas ao cair lá embaixo, se dão conta de sua própria fragilidade e perturbação e percebem que a graça de Deus lhes fora dada, embora mantida por muito pouco tempo. E então aprendem a pensar a partir de baixo quando estão no alto, com humildade; e quando estiverem embaixo terão esperança de subir, e paciência, pois dessa forma irão portar-se melhor tanto na adversidade corporal como espiritual, ou seja, as tentações e duras aflições

do pensamento que não sente mais a consolação que havia experimentado e que agora deseja alcançar novamente.

Outras, ao subir, consomem-se de tal modo com lágrimas ou aflições e se esquecem de cumprir sua missão. E Deus as deixa lá embaixo por algum tempo.

Esses são os impedimentos de subir a montanha da contemplação, entre outros sem número que podemos associar aos que foram citados. Para vencê-los, é necessário ter forte perseverança e humilde penitência, e também o lugar secreto e o silêncio.

### **37 - Algumas maneiras de pensar que se podem manter em contemplação**

Ao ler ou ouvir o que foi dito, pode-se perguntar que forma de pensar deve-se manter em sua contemplação; pois não chegamos a ela pelos pés corporais, mas espirituais, que são as cogitações e afetos da alma. Respondo que não há uma maneira de pensar, mas muitas e diversas de acordo com as pessoas, os lugares e as circunstâncias, e com a graça de Deus e a doutrina ou conhecimento que temos. Um prosseguirá de uma maneira, o outro de forma distinta; ou se pode também seguir por uma maneira e depois por outra. Todavia, penso que não será de todo sem proveito apresentar exemplos de como alguns se conduziram, para que melhor se compreenda e encontre a entrada desse caminho. E bem recorde que, para vós, minhas amadas irmãs, escrevi outra vez em cartas sobre esta e outras diversas matérias que agora escrevo aqui.

Mestre Ricardo de São Vítor em seu livro que mencionei anteriormente, apresenta uma maneira que me parece mais apropriada para os clérigos bem estabelecidos do que aos simples, e é também muito geral, e longa; portanto, esta deixarei para os clérigos. Santo Agostinho, no livro de suas “Confissões”, oferece entre outras uma maneira que experimentou com sua mãe quando estavam diante de uma janela a contemplar um jardim, pouco antes da morte de sua mãe, e que pretendo tratar brevemente a seguir. São Gregório falou muito da contemplação em suas “Moralidades”, mostrando os perigos e benefícios que nela se encontram; mas não encontrei ali a maneira particular que procuro.

São Jerônimo oferece-nos uma maneira, entre outras: a da virgem chamada Eustáquia, que pensava na hora da morte e foi recompensada: Nossa Senhora e Jesus Cristo, com os anjos e as virgens, se colocaram diante dela, e a receberam cantando o canto de que falou Maria, a irmã de Moisés, após o filho de Israel atravessar o Mar Vermelho: “*cantemus Domino, gloriose*”. Diz também São Jerônimo, sobre si mesmo, que após sofrer fortes

tentações da carne e sentir-se ferido no peito, em pranto contínuo e pedindo a ajuda de Deus, sentiu como se estivesse na companhia dos anjos, por causa da grande paz de consciência e da alegria que Deus lhe enviou após sua penitência e tribulação. Dizem em comum acordo que se pense no inferno, no paraíso, em seus pecados e na vaidade do mundo. Mas procuro ainda uma maneira mais particular.

São Bernardo, em todos os seus sermões sobre os “Cânticos”, tratou da maneira do casamento espiritual entre o Deus e a alma. Esta maneira segue-se de uma outra mais nova, do casamento da alma com a sapiência divina, no livro “O relógio da sapiência”. Mas essa maneira é muito elevada e bastante perigosa para se dedicar no início de sua conversão, pois, quando se pensa no casamento espiritual, vem rapidamente à lembrança o casamento carnal. Sei bem que, no dito livro, outras maneiras são tratadas, como pensar em um homem que morre e não quer ou não pode arrepender-se; pensar no seu julgamento; ou considerar Nossa Senhora na hora da Paixão de Nosso Senhor, que são bons e convenientes meios.

### **38 - Da maneira que manteve São Bernardo no início**

São Bernardo conta sobre si mesmo que, no começo de sua conversão, percebeu a necessidade que tinha de boas obras e de méritos, muito além do que poderia alcançar. Então concluiu que faria tanto quanto os méritos de Jesus Cristo. E daí pôs-se a pensar diligentemente sobre a vida de Jesus, desde sua concepção até sua ascensão; e em todas as penas que carregou como um fardo de mirra; e o colocou continuamente em seu peito pela santa recordação e compaixão. E por isso concluiu que São Bernardo começou sua vida contemplativa pelo pensar na vida de Nosso Senhor Jesus Cristo, como também lemos sobre Santa Cecília, que sempre carregava consigo o evangelho de Nosso Senhor, quer dizer, a memória de sua vida, e sobre ele não parava de falar e rezar. E um doutor mais recente, em um livro que se chama “O cume do amor” [*Aiguillon d’Amour*], trata dessa maneira, especialmente da Paixão de Cristo, e mostra como tudo se pode encontrar ali, e que esta é a entrada e o caminho [da contemplação]. E se engana quem busca entrar na contemplação por outros meios. Ele tinha Jesus Cristo como a via, a verdade e a vida: via pela qual se deve caminhar; verdade que ilumina o caminho; vida que nutre, sustenta e recompensa. Eu gostaria muito que esse livro fosse traduzido para o francês, pois o considero muito útil.

Mas algumas pessoas não mantêm nenhuma outra maneira a não ser colocar-se a ler algum livro de devoção e da vida de um santo, e alcançar a compunção a partir da matéria que

ali encontram. A essas pessoas, os livros são necessários, mas essa maneira apenas não é suficiente, se não se acostumar a pensar sem os livros.

Outras pessoas exercem esse método ao prestarem-se aos serviços da igreja, o que julgo algo conveniente, em especial no início da busca pela perfeita contemplação, pelo sofrimento que se experimenta ao cantar, caso a pessoa não esteja habituada ao seu segredo.

### **39 - De uma outra maneira pelo exemplo da mendicância**

Conheço uma pessoa que se beneficiou muito, porque reduziu e colocou seus pensamentos em unidade e simplicidade, considerando ser uma pobre e miserável criatura, que não tinha nada, e que por seu trabalho nada poderia adquirir. Desse modo, pensou que se colocava a procurar e a buscar esmolas de bens espirituais, diante daqueles da corte celeste do paraíso, que eram ricos e plenos e muito generosos e caridosos.

Assim, pôs-se debaixo de uma árvore em um jardim, num lugar secreto, e na condição onde tentou pensar de modo confortável e durante um longo espaço de tempo. E então tornou-se, sem falar, a um santo e depois a outro, de acordo com sua devoção, implorando a cada um sua esmola e mostrando sua necessidade, sua indigência, exaltando a graça e grandiosidade deles, pedindo-lhes que recorressem a Deus, pois ela não era digna de se comparar a eles.

Mas, essa pessoa virá a sentir grandes obstáculos, especialmente dos pensamentos e fantasias, no entanto, estará disposta, com forte perseverança, a manter-se nesse lugar e não partir até que sinta dentro de si o que ela busca e que conduz sua oração. E entre numerosas jornadas, continuando nesta maneira, em duas, três ou quatro horas ela obterá o que pediu, a saber, a união de suas cogitações e afetos em um só, como já disse. E essa pessoa alcançará aquilo que aspira, algumas vezes mais cedo, outras mais tarde. E perceberá claramente o quanto é verdadeiro o que Jesus prometeu, isto é, que aquele que perseverar em pedir receberá. Podes bem saber que grandes foram os lamentos, os suspiros e gemidos em direção aos santos, a um e depois a outro, e em especial àqueles cuja festa se comemora no mesmo dia. E, ao longo de duas ou três horas aos pés dos santos, a pessoa sofre uma batalha ininterrupta contra seus pensamentos, que fazem barulho e lhe impedem de subir ou de pedir por meio dos santos desejos, sem os quais não receberá socorro. Mas, por fim, esses pensamentos se vão e a pessoa percebe que tal dificuldade que havia experimentado anteriormente foi útil, pois ela aprendeu mais vivamente, sabiamente e ardentemente a pedir.

E muito em breve e sem interrupção, essa pessoa se encontrará em sua oração em unidade e simplicidade de pensamento, por essa maneira que citei e pelas outras anteriores, pelas quais aprenderá mais rapidamente através da boa prática e do hábito. Afirmo que essa maneira de contemplação foi usada por um muito excelente doutor Guilherme, outrora bispo de Paris, a respeito do qual eu li que afirmava que os pobres e os vagabundos, bem como os prisioneiros, lhes haviam ensinado como implorar a Deus. E em um de seus livros ele compara a oração a um mensageiro que vai ao paraíso pedir ajuda, e nesse mesmo livro, diz como esse mensageiro se exprime diante de Jesus Cristo e dos seus santos, especialmente a Nossa Senhora, e como eles ajudam a criatura que lhes pede alegando sua pobreza.<sup>7</sup> E também fala daqueles que aguardam julgamento, sobre como são sábios em suas orações, dada a incerteza do perigo em que se encontram, e que de tal forma devemos nos colocar perante Deus.

#### **40 - Ainda dessa matéria**

A quem quiser dedicar-se a essa maneira de entrar em contemplação, digo que é muito segura, simples e rápida, e também muito conveniente, no primeiro degrau da contemplação, a humilde penitência; pois aqui a pessoa apenas pede perdão e graça para fazer o bem no futuro, ou remédio contra suas feridas e doenças de pecados diversos. Para tal, são úteis as orações feitas por Anselmo aos diversos santos e santas, algumas em francês. Também o livro de que tanto tenho falado, que se chama “A retórica divina”, de Guilherme de Paris, é muito excelente e válido, mas não sei se há em francês.

Eu desejei há um tempo, sobre essa matéria, fazer uma oração baseada no pobre que pede seu pão de porta em porta, ou no procurador de indulgências, ou naqueles que estão na prisão, ou nos que pedem não para eles próprios, mas para os hospitais, pois uma pessoa encontrará melhor sua devoção ao rezar por outrem do que para si; o que é muito profícuo. E muitos fazem disso o seu ofício, como as gentes da Igreja e outros que vivem de esmolas. Mas eu digo que todos devem fazer como tal, tanto para os preceitos de Deus como para os bens que recebe dos outros, sejam bens de natureza paterna ou materna, sejam herdados dos vivos ou dos mortos. Fiz uma oração há algum tempo a Jesus Cristo que começa da seguinte forma: “Jesus, verdadeiro esposo da virgindade”. É minha intenção, ao agrado de Deus, escrevê-la por completo em breve. Mas certo é que todos os escritos do mundo não chegarão

---

<sup>7</sup> O livro da “Retórica Divina”.

nunca onde o contemplativo é capaz de chegar e permanecer com forte perseverança, com a graça de Deus, segundo o exemplo dessa pessoa de que falei sem nomear, pois não se pode jamais escrever os afetos, tampouco gerá-los por meio de cartas ou palavras.

#### **41 - Ainda dessa matéria**

A quem agrada esta similitude, há muitas formas de usá-la, e de se acostumar a retornar para dentro de si e para Deus e seus santos, pois nossas necessidades, enfermidades e misérias são inumeráveis, quanto ao corpo ou quanto à alma, assim como as virtudes que devemos pedir. Para isso, temos os santos para quem iremos suplicar, seja a todos eles ou a cada um em particular.

E entre as outras necessidades, a hora da morte é a necessidade derradeira em que devemos crer, e para essa hora devemos prover os remédios e solicitar, em vida, a alguns amigos e defensores, que possam nos auxiliar nessa hora assustadora, com a vontade de Deus. Essa hora nós devemos sempre colocar diante de nossos olhos para ter sempre dela a fresca memória, em todos os lugares e em todas as nossas ações. Devemos sempre em nosso segredo da contemplação perguntar a nós mesmos: “agora, pobre e desgraçada alma, diz-me se, neste momento ou dentro de uma hora, te convier partir do corpo e aparecer diante do temível julgamento de Deus, o que farás, que dirás, a quem recorrerás? Se me disseres que farás assim, ou de outro jeito, e gritará de todo o teu coração pela misericórdia a Deus e aos santos e santas, faz isso no presente, pois não sabes em que ponto de tua doença estás, nem quanto tempo terá para agir.”

E aqui devemos permanecer longa e vivamente até percebermos que a morte se aproxima. Devemos, também, considerar que os amigos pelos quais iremos rezar estejam em tal necessidade como no leito de morte, e observar como eles nos pedem ajuda. E por eles rezemos bem e tenhamos compaixão, como se estivesse a acontecer no presente aquilo que não tardará. Tenhamos piedade e misericórdia de nossa alma, como se a víssemos em meio às chamas do purgatório, e ao vê-la, é útil recordar a infelicidade e a dor que aqui sofremos por doença ou de outra forma, e pensar que isso acontecerá se a alma tiver que sofrer no outro mundo, onde a pena será muito pior.

#### **42 - Ainda dessa matéria e dos três julgamentos de Deus**

Nesta contemplação, podemos colocar diante de nossos olhos as três formas dos julgamentos de Deus: um é como o do pai, que reina e julga com doce e piedosa misericórdia, e ocorre nesta vida. Outro julgamento é como o do senhor contra o seu servo, onde julga com justiça rigorosa, pois convém a este tudo pagar, e isto será no purgatório. O terceiro julgamento ocorre no inferno, onde reina a justiça terrível e cruel para os pecadores condenados, pois Deus os pune como juiz que não pode ser flexível para com os malfeitores merecedores da morte perdurável.

Podemos escapar aos dois últimos julgamentos e submeter-nos à primeira corte da misericórdia, que ocorre durante a vida apenas. Assim, convém agir enquanto é tempo, para que nessa corte possamos ter um grande número de intercessores por nós. Em especial, temos Nossa Senhora, que é a rainha da corte de misericórdia e também é nossa mãe e advogada. Da mesma maneira é Jesus Cristo, nosso pai, irmão, advogado, conselheiro, mediador e redentor. Na verdade, muito tolo é quem não se submete como diz o profeta: *Domine, ne in furore tuo arguas me neque in ira tua corripas me, miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum*. Aqui, menciona o profeta os três julgamentos e diz: “Senhor, não me julgues com tua fúria, como no inferno; nem me punas com tua ira, o que é para o purgatório; mas segundo tua misericórdia tende piedade de mim, pois sou frágil e doente”; isso é nesta vida. E ainda podemos pedir e ter nossas dores atenuadas pela intercessão, e então seremos perdoados. Quem tiver diante de si a saída dessa prisão onde nos encontramos, que será a hora da morte, e pensar nesses três julgamentos, terá grande alegria em ser punido neste mundo pela doença, pela difamação ou pobreza, e rapidamente deixará de se importar com o que é mundano. Quem sempre pensa que deve morrer e que não sabe quando, examina com frequência se ousaria morrer no estado em que se encontra no presente, e se a resposta for não, ele logo tentará se livrar dos impedimentos.

#### **43 - Ainda dessa matéria, e contra aqueles que não são perseverantes**

Muitos não são orientados a ter forte perseverança, onde está o fruto da contemplação, pois não querem de modo algum se dar à oração e à meditação a não ser quando sentem devoção e que isso lhes venha ao coração ou desperte prazer; e parece que de outra forma não se beneficiam. Esses se assemelham àquele que congela de frio e não quer ir até o fogo; ou àquele que morre de fome e não quer ir comer. Por que se dedicar à oração ou à contemplação

se não para aí se aquecer no fogo do amor divino ou se saciar com os dons de Deus? Falham os que pensam que perdem seu tempo em suas orações quando não recebem a devoção. Respondo-lhes que, se eles se esforçarem para cumprir seu dever e batalharem contra os seus pensamentos, com grande desprazer porque estes não os abandonam e não lhes deixam em paz, terão maior mérito; mérito que seria menor se sua devoção viesse rapidamente, pois deste modo servem a Deus ao custo de uma pena.

E quem quiser agir a exemplo da pessoa mencionada precisa dedicar um amplo espaço de tempo sem encarregar-se de outras ocupações para ela ou para outrem, e deve obrigar-se a ficar em um lugar por muito tempo, qualquer que seja a devoção que venha até ela, e cumprir o seu dever de prosseguir; e quando se sentir abatida, dirá a si mesma que permaneça um pouco mais, cumprindo sua penitência e esperando pela esmola da graça. Uma vez que esse tempo tenha passado, pode ainda desejar ficar mais um pouco, e nessa única hora final poderá progredir em sua contemplação mais do que durante todo o tempo anterior; o que não faria em dez dias, tampouco em um mês. E se porventura ela ainda perceber que recusa a devoção, deve voltar-se humildemente para Deus confessando que não é digna e que merece mais sofrimentos do que consolações. E dirá: “Senhor, vossas consolações são suas e, para mim, a confusão é justa se vossa misericórdia eu não receber.” Assim volta-se para Deus e sacrifica a ele seu pensamento, e Deus não se esquecerá dela quando chegar a hora. A pessoa não deve desejar muito as consolações por meio de lágrimas e devoção, tendo em vista seu próprio prazer, mas apenas valer-se disso como forma de melhor amar a Deus, e de mais ardente e diligentemente voltar-se para Ele. Se agrada mais a Deus que apenas o sirvamos, sem ter tais consolações, devemos agradá-lo e dizer: “Senhor, todo-poderoso, bem me basta que guardeis para mim no paraíso minha remuneração sem me dar nada no presente; apenas suplico que não se irrite contra mim, mas que eu esteja em vossa graça e que vossa vontade seja feita.” E quem teve devoção, deve na diligência agradecer a Deus de todo o coração, rezando para que ele aumente e reforce o que plantou em si, sem que lhe dê algo como recompensa.

#### **44 - Uma imaginação de uma montanha contendo três estágios ou obstáculos da fé, esperança e caridade**

De acordo com a similitude da montanha mencionada anteriormente, pode-se fazer uma imaginação conveniente para elevar-se em contemplação, como sei de uma pessoa que o fez, e apenas tratarei aqui brevemente.



Imaginemos um grande mar muito perigoso, onde vão e vêm diversas maneiras de gentes, em diversas embarcações, para chegar finalmente a um porto. E a maior parte dessas embarcações perde-se de muitas maneiras por causa dos grandes perigos e tempestades. Na costa desse mar, eleva-se uma rocha muito alta, onde alguns estão em segurança, e de onde se pode ver o que acontece nesse grande mar, sem expor-se ao perigo. Nessa rocha, há três estágios ou tabernáculos. Um embaixo, o outro no meio, e o outro acima. No primeiro, imaginemos que esteja a Fé; no segundo, a Esperança; no terceiro, a Caridade.

Quando a pessoa está no primeiro estágio, abaixo, a Fé lhe mostra os horríveis perigos do mar para a alma, e com isso a pessoa sentirá grande medo. Ali, verá os espantosos julgamentos de Deus contra os pecadores que caem e são engolidos pelo mar em eterna e irremediável danação. E aqui a pessoa pode com fé colocar diante de si tudo o que seja capaz de gerar nela o santo temor e a crença nos julgamentos secretos de Deus, como a fragilidade da inconstante e breve vida mortal, a incerteza da morte, o horror da danação, a infinidade de condenados, seus próprios pecados e faltas do passado e de cada dia. Assim como Jesus Cristo e todos os santos tiveram aflições e tribulações, deve estar certa de que ainda as terão os malvados e danados e que, quem quer que seja ela, boa ou má, deve esperar ter tribulação cedo ou tarde.

No segundo estágio ou tabernáculo ou edifício, encontra-se a Esperança que traz confiança à pessoa devota, para que ela não se desespere e se perca de tanto medo. E aqui deve-se considerar tudo o que ajuda a ter esperança na bondade de Deus, pois assim ele quer que façamos. Consideremos a misericórdia dos santos e santas e dos bens que Deus nos fez e faz sem que mereçamos, em especial a grande benevolência e misericórdia da paixão de Jesus Cristo, e a graça que Deus ofereceu aos pecadores. Aqui a alma devota recuperará seu coração e, de um tabernáculo a outro, avançará combinando o medo e a humildade com a boa esperança, pois um sem o outro não é suficiente.

No terceiro estágio, encontra-se a Caridade; ali a alma devota considerará a grandiosidade de seu senhor e como é preciso amá-lo, louvá-lo e prezá-lo, e como ele governa e sustenta tudo o que criou do nada por sua pura bondade; e entre tão nobres e inumeráveis considerações, pensará na glória que derrama sobre seus amigos. Santo Agostinho ensinou como conhecer Deus por meio da elevação do pensamento acima da terra, do céu, sobre sua alma e sobre toda coisa criada. E então, em um momento de súbito traspassamento, semelhante ao clarão nas nuvens, a alma alcança o que é Deus e logo retorna a si. Mas aqui não convém ser muito curioso, nem muito permanecer. Basta conhecer Deus no paraíso e, quanto ao mundo, é suficiente crer Nele e conhecer que é vosso criador e redentor, e outras

dignidades que nossa fé nos ensina, sem querer saber que coisa é por sua natureza, em clara visão.

Sobre isso, trago-lhes um ensinamento segundo São Dionísio: em vossa contemplação e pensamento voltados para Deus, é preciso saber o que se vê, que de alguma forma se parece com as coisas de baixo. Esteja certo de que não vês Deus por meio de clara visão; o mesmo digo dos anjos. Deus não é grande corporalmente, nem branco nem vermelho, nem claro nem colorido, como também não o são os anjos. Na verdade, conhecemos e sentimos de uma forma que não se pode escrever ou falar. Aqueles que assim conhecem, sentem e sabem o que conhecem por meio de um sentimento de doçura, uma plenitude, uma melodia; tais sentimentos não podemos descrever recorrendo a coisas semelhantes. Sentimos bem que esse amor e alegria não são coisas corporais, grandes ou leves, brancas ou negras, e não se pode explicar tais coisas a quem nunca as experimentou. Eu não quero dizer que não podemos conceber o que é Deus em natureza humana, pois ele tem corpo, e é formado como um outro homem, mas falo de Deus em sua essência divina.

Quando a alma devota estiver bem habituada a permanecer nessa rocha ou montanha pela forte meditação e pensamento, ela poderá sempre e mais rapidamente elevar-se à fé, esperança e caridade, e a outras belas contemplações sem número que ali encontrará, e que serão para ela como um porto e sua costa, contra todas as mazelas do grande mar do presente mundo.

#### **45 - Das três maneiras de se ter a graça**

Com base no que disse anteriormente, pode-se ter a contemplação de mil maneiras. Convém, portanto, que eu deixe cada um agir de acordo com sua ponderação e com a graça que Deus lhe deu, sem restringir uma coisa tão ampla, rica e infinita a estreitas e concisas imaginações.

Por fim, vejamos ainda que a graça de Deus pode apresentar-se à alma de três maneiras, em especial. Por justificação, sem que se faça sentir, mas tornando a alma aprazível a Deus. Outra maneira se dá pelo sentimento de consolação, como os que em sua contemplação recebem e percebem diversas formas de consolação e alegrias espirituais. Algumas vezes ela aparece como uma doçura, e tudo o que se vê, pelo olhar ou pelo pensamento, parece pleno dessa doçura. Algumas vezes, recebe-se uma maravilhosa segurança, plena de humildade pela qual ela se menosprezará e encontrará seus únicos

prazeres em Deus, dado que toda vez que a pessoa se alegra e se agrada consigo mesma, esteja certo de que não possui humildade verdadeira e de que estas não são as consolações divinas, pois a verdadeira humildade, que sempre acompanha as boas visitações divinas, faz com que se conheça vivamente as próprias faltas pelas quais a pessoa sente desprezo enorme por si mesma, e não sente qualquer satisfação, no entanto, encontra-se na graça, na misericórdia e na bondade divina.

Outras vezes a alma sentirá um alargamento de seu coração ou de seu entendimento e compreenderá mais em si do que no mundo, e perceberá Deus em sua excelente e infinita majestade, e tudo o que existe parecerá nada, a menos que Deus ali se faça conhecer. Algumas vezes sentirá uma espécie de entorpecimento espiritual, que a impelirá sobriamente aos louvores espirituais e aos suspiros santos e devotos, que não conseguirá conter dentro de si. Não precisará mostrar por fora o que sente, e lhe parecerá algumas vezes que tudo é pleno de glória e louvor a Deus.

A terceira maneira de ter a graça é pela união, como teve São Paulo e os excelentes contemplativos. Mas a respeito desta eu não sou digno de abrir minha boca, e a deixo aos maiores.

**REPRODUÇÃO DO MANUSCRITO *FRANÇAIS 990***

Les rebriches du liure De Contemplacion  
 La cause de escrire en francois et d'gens simples  
 De la matiere de contemplacion  
 Clergie n'est mie du tout necessaire a gens  
 contemplatifs  
 De deux manieres d'gens et lesquelz sont  
 meilleurs a contemplacion  
 De deux manieres de contemplacion lune en  
 science l'autre en affection  
 De la difference entre sapience & science  
 Nul ne doit estre dit saine sans estre bon  
 Comment simples tiens puent auoir sapience  
 et est monstre par trois exemple  
 Qui sont les euvres par lesquelles on couuoist  
 Dieu plus parfaictement  
 Une briefue continuacion de ce qui est dit ace  
 qui est ad.  
 L'amour de dieu est le commencement & la fin  
 de vie contemplative  
 Que l'amour mondaine est a oster ympermet  
 Quelle peine cest de oster ceste amour mondaine  
 Exemple trois comment une personne puet  
 delassier la vie mondaine  
 Comment lire et oyr on doit la vie des sains pbrs  
 De l'arde des amtes et de aduersite  
 Or comence parler de l'eschiele de contemplacion  
 et de ses trois degres qui sont humble priete  
 secret lieu & silence forte perseverance ainsi  
 les met saint bernart sus cantiques



0001  
 Comment on doit commancier par vie active en  
 Comment la grace singuliere dau **L**abourez  
 cuns nest mie a ensuir de tous

En quoy trist la perfecion de vie contemplative  
 par samblance d'amour mondaine

Quelle amour a la personne de dieu cōtemplative  
 Du second degre de contemplacion & du dur assault q' y est  
 En quel estat est la personne contemplative  
 ou second degre

De deux maneres de silence & de solitude

Du lieu secret materiel

Comment on puet ordonnez son corps endou  
 lant contēpter et des empeschemens q' ont aucuns

En commiance la disputacion convient la vie  
 contemplative est yuffitable & ymerent a son  
 Du prouffit q' fait la personne contemplative a autre  
 N'est point orgueil tendre a vie contemplative  
 par exemple gros

De l'excellence des contemplatifs sus les autres  
 De la necessite de grace

Quelle chose est eleuacion de lame endvinte & sipleste  
 Remoine du lūze maistre richart qui fist de  
 contemplacion tresexcellenment

Du tierce degre de contemplacion p' trois exemple  
 Declaracion par trois exemples comment  
 forte perseverence est necessaue

Plusieurs empeschemens de venir a la mon  
 taigne de contemplacion

Autres empeschemens

4  
 De uaines maneres de penser qui se puent tenir  
 en contemplacion

De la manere que tint Saint bernart au  
 commencement

D'une autre manere par exemple de mendicite  
 Encores de ceste matiere

Encores de ceste matiere et contre ceus qui  
 n'ont perseverance

Une ymaginacion d'une montaigne contenant  
 trois estages ou habitacles de foie de esperance  
 et charite

De trois maneres d'auoir grace

De la cause desceue en francois et a gens simples  
 de la matiere de contemplacion

**A**ucuns se pourront donner merueille  
 pourquoy de matiere haulce comme  
 est parler de la vie contemplatiue  
 ne vueil escrire en francois plus  
 quen latin. et plus a femmes que aux homes  
 Et que ce n'est pas matiere qui appartient  
 a gens simples sans lectres. Ace se respose que  
 latin ceste matiere est domee et traictee tres  
 excellentement es diuers liures et traictiez de  
 sans docteurs come de Saint gregoire en ses  
 moralitez. De Saint bernart sus cantiques  
 De richart. De Saint victour et ainsi de plus  
 autres. Si puent auoir clerks qui sauent latin  
 recours a telz liures. Mais autrement est de  
 simples gens et par espal de mes seurs germains.

Jusques le vucil eszue de ceste vie & de cest estat  
 Car comme dit l'apostre la femme qui est vierge  
 demourant sans mariage s'estudie comment elle  
 plaira seulement a dieu non pas au monde como  
 la mariee sefforce de plaire a son mary et son  
 mehnage gouuerner Si n'est chose plus conuenia  
 ble pour eszue a mesdites seurs qui par le don  
 de dieu ont entrepris yuca viure sans mariage  
 q de les enseigner comment elles plairont a  
 dieu en le seruant continuellement en l'aimant  
 et honnourant Et ne me letarde pour de ce faire  
 la simpleste de mesdites seurs Car se nar  
 entencion d'ne chose quelles ne pussent bien  
 comprendre selonc l'entendement que par eszou  
 ue en elles ¶ Clergie n'est mie du tout  
 necessaire a gens contemplatifs . 7.

**C**ombien que grant deure et grande  
 instruction en la loy de dieu et es saintes  
 escriptures soient bien conuenables a la persone  
 qui veult venir a la haultesse de contemplacion  
 Neant moins aucune fois telle science y donne  
 empeschement non mie de son maie pour orateur  
 et lesteur que la persone letree en prent  
 Car certes cest impossible venir a vraie contem  
 placion senon par humilite comme enseigne  
 l'apostre ¶ Saucun dit il samble faulx en cest  
 monde deuengne soit pour estre saue Cest adire  
 quil precigne humble entendement et se le pite  
 foul au regard de la sauesse de dieu et quil



ne pourroit comprendre ses œuvres & Jugemens. De  
 quoy aduient que plusieurs clercs n'est liens qui  
 plus leur soit a enuieschemens dauon ceste vie  
 que de ce qu'ils ne sont euly humblez et  
 leur entendement donnez aux miseres de l'hu  
 manacion misereuene et de ses sanz qui sont tant  
 humbles et touceffors qui neure par ceste entree  
 qui est tant humble & basse Il est l'arion & se  
 traualle en dm comme dit ihesu crist **III** Or  
 est amfr que l'omme qui va teste leuee restassu  
 en grant reputacion de son entendement et de sa  
 science et qui ne se veult encliner en guise d'un  
 petit enfant ou d'une simple famelete iamaie  
 ne pourroit entrer entree si humble Amore se  
 blesse et retourne arriere comme aucuns des  
 Disciples ihesu crist furent quant ils forrent pres  
 ther du sacrement de l'autel De quoy est auenu  
 que plusieurs grans clercs ont souhaitie alafors  
 que ils eussent demouré en leur simplese come  
 leur mere sans auon lectures nome que la science  
 ne soit tres prouffitabile de for qui bien & hum  
 blement en a la grace de n'oser Mais aduient  
 que avec elle suruient orgueil come dit l'ap  
 stre que science enfle **III** Aduient aussi ceste chose  
 pour et selon les diuerses complexions des per  
 sonnes vous veez que vn treston dm. nuit a celui  
 qui a les fleurs et lespre a celui qui est suruieu  
 Car il sen tue et la lumiere auo reuly trop et  
 enfle Amfr fait clerc a liens par mauuaise

meurs m'disposez ¶ Des deux maneres de  
gens et lesquels sont meilleurs a contempler.  
**¶** Et Saint Hieronime ou superme l'ure de ses  
moralitez qu'aucunes gens sont qui de  
leur nature & complexion ou coustume sont si  
enclins a ouurer par dehors et s'occupent en choses  
terriennes quelles ne puent donner ou mettre  
en eleuer a la vie contemplative et valent trop  
meulx a l'active et se le contraire elles sefforcent  
a faire elles cherchent souuent en ceur tins  
et en blasphemies si se doivent occuper a la vie  
active. ¶ Les autres personnes sont qui sont de  
pensée si cove et si paisible et orseuse que n'est occu-  
pacion par dehors quelles pussent endurer. Mais  
vivent et se delictent en regardant & remuant les  
euures de dieu et la vie du ciel. et pensant a leur  
salut en toute humilite. Et celles personnes se  
doivent oster des occupacions mondaines tant  
quelles puent. Car en vain se travailleroient  
et perdroient trop plus quelles ne prouffite-  
roient. ¶ Autres sont qui par coustume et par  
vertus ou par complexion ou par grant amo-  
ur de dieu et de leur prochain ont entendement  
qui se puet et fait donner maintenant a l'une  
plus a l'autre comme doivent estre espalment  
les prelatz. ¶ Or aduient que clerics sont au-  
cuns du premier estat et condicion de quoy  
sensuit que souuent ilz errent se ilz se mettent  
trop en pensees parfondes en delassat l'occupacion

ou occupation par dehors. **¶** **I**diuent aussi que  
 simples gens ou personnes sont de l'autre condition  
 qui seulement peuvent vivre en solitude et penser  
 pres que tousiours à leur salut sans autre ex-  
 terieure operation. Si dicez que simples gens ne  
 sont pas à rebouter hors que on ne leur puisse  
 bien parler de ceste vie. Et nous lauons deu et  
 veons par tant d'experiences de saints hermites  
 et en aucunes femmes q plus ont prouffite  
 en l'amour de Dieu par ceste vie contemplatiue  
 que ne font ou ont fait plusieurs uns et ceteres  
 Car ceste vie s'acquiert mieulx par bonne sim-  
 plesse humble que par elegie. Comme dit le  
 lince de la sapience de Dieu Salomon q ille da  
 auceques les simples et parle auulx pour ce  
 commande auulx que on queere Dieu en sim-  
 plesse de cuer. Car se est l'vessimples et par  
 simplesse se treuve. Mais pour satisfaire plus  
 auulx en ceste matiere. **¶** **C**onsidere que die  
 contemplatiue a en soy deux et parties  
 Desquelles parties l'une est plus subtille et  
 est celle qui enquiret par raisons fondees  
 en drapé for la nature de Dieu et de son estre  
 et aussi de ses emrees. Et dault ceste contem-  
 placion a trouuer nouvelles decites ou a les  
 declarer ou enseigner ou a les deffendre  
 contre les autres et faulsetez des heretiques  
 et mescreans et de ceste maniere de contem-  
 placion n'est point mon entencion de parler.

present. Car elle appartient seulement a bons theolo  
 giens bien instruis en la science escripture Non pas  
 a simples gens ce nestoit par inspiration & miracle  
 inspiratual Comme Il aduint auz autres qui estoient  
 tres simples et sans lectures et a plusieurs autres  
**C**ome autre maniere de contemplacion est  
 qui tend principalement a amener dieu et  
 sauouer sa bonte sans grandement acquerir plus  
 eleue congnissance que est celle de la foy qui leur  
 est inspiree et donnee **Et** a ce puent simples  
 gens venir en laissant les cures du monde et en  
 gardant leur cuer pur & net Et de celle yci plenny  
 Je ay present **Et** croy que ceste science &  
 contemplacion est celle principalement que  
 enseigna saint Denis de France en ses liures  
 de mystique theologie et est la plus haulte science  
 que nous puissions auoir saus et lui fut reuelee  
 et declaree par saint pol **Grande** Difference  
 metent les saints docteurs et especial saint  
 Bernard entre science & science Car science  
 appartient principalement et come seulement a  
 l'entendement et science a l'affection et emporte  
 selon son nom science autant come sauoureuse  
 science et ceste sauour regarde l'affection le desir  
 l'appetit & la volente de la personne Si puet  
 estre en aucune personne grande science et con  
 gnissance et philosophes auoir science ou sci  
 ence qui sont introduiz en la premiere partie de  
 contemplacion de laquelle Juy parle en ceste  
 contemplacion semble que les philosophes

7

mettoient la folie en estatude humaine Mais cest  
 a tort et est abus se tieulz clers nont avecques leur  
 congnissance ardent affection par dilection adieu  
 et a qui fait a amer et sans telle dilection & charite  
 ne puet estre en quelconque manere mise felicie  
 en contemplacion et ne fut oncques l'entencion d'ari  
 stote autre comme se tiens et ceulz qui auvent  
 ont fait sont l'expreme del'apouste confirmant q  
 ceulz qui disoient estre sages cest adice auor  
 sapience furent sanz foulz et l'ent la cause pouve  
 qu'ilz ougneurent dieu et ne le glorifierent me  
 ne l'amerent comme dieu ne l'endrent graces  
 alui **S**iprouons deor quelz clers nous deuont  
 au diry parler dire sages ou auor sapience et  
 quelz non tant soient lectres **C**onnoissance  
 ou science que on a adieu par dire & seulle for  
 souffit a paruenir a telle sapience comme par  
 amer dieu seruir & honnourer et me semble que  
 ainsi leust dit aristote que simples gens puet  
 auor felicie par conue a ce que les philosophes  
 tesmognent de dieu & des anges et y mettre  
 selon ce leurs pensees et entencion et affection  
 et par ce je conclus que simples crestiens qui  
 ont ferme for de la bonte de dieu et selon ce l'amer  
 ardemment ont plus vraie sapience et meulz  
 douent estre appellez sages que quelconques  
 clers qui sont sans amour et affection adieu  
 et a ses fins Mais qui plus est tieulz clers  
 y desplayent et sont comme sel corrompu et  
 sages a foules **E**xemple gros se nous demostre

Le vng pere a deux enfans Desqueulz l'un ne sache  
 tiens des sevez son pere fors seulement quil est  
 son pere et quil a tout son estre de lui et que du  
 tout le doit amer seuz et honnourer et ainsi  
 le fait de toute son affection. L'autre filz sauva  
 grant forson des sevez son pere. lesqueulz Il lui  
 auva reuele et en sauva lire et parler moult  
 grandement mais nauua aucune ou comme  
 nulle affection douce et amouuerise a son pere  
 ne a son seruire. Je demande lequel filz sera  
 dudat pere mieulx ame mieulx prouue mieulx  
 Remunere. N'est point doute que le premier  
 et au surplus sauua apres des sevez son pere  
 et de tout son heritage. le second sera cōdemne  
 pour son ingratitude mesconnoissance et mau  
 uaise **III** far monstre eleuement comme Il  
 me semble que nest pas chose perdue ou man  
 appartenant parler a simples gens de la vie  
 contemplative pour les introduire a amer dieu  
 et lassauouer ou honorer par sanctes et douces  
 affections. Comme par esperance par bonne  
 paour par ardent desir par auoir desplaisance  
 et tristesse se on la courrouce par pechie et  
 ainsi des autres affections. et que quant a re  
 connoissance ou science des lectres nest point  
 requise oultre plainie et grosse foie ou creance  
 quelle ont de dieu de sa puissance ou sagesse  
 ou bonte et de ses commandements et des mystes  
 genezaulx de nre redemption de paradis et  
 denfer et nest mie petite chose de pouoir

acquiescer telle s'apience comme le parol. **C**ar  
 dist un excellent docteur Guillaume qui fut Euesq  
 d'auvergne que entre toutes les enuies de dieu  
 ma enuie qui plus monstret et face congnostre  
 dieu & sa bonte que fait ceste operation que on  
 recoit en la delectacion ou plaisance espratuelle  
 que on sent quant il la disette secretement  
 apres que on seoa fort humilie deuant sa ma  
 geste et sil est ainsi Mais car il est ainsi d'ice  
 simple persone congnost meubo dieu que  
 en l'auant recoit telles enuies en son ame ice  
 dit est que ne pourroit auoir quelconque cler  
 ou philosophes par les enuies qui sont de hor  
 et par raisons qui y sont seulement prises  
 et ace puet estre jointe la parolle de ihu crist  
 qui regnoie a son pere de ce qui a reuelé les  
 haubis mysteres aux petis et celles aux sages  
 du monde les exemples aussi par auant du  
 miel et de la maladie monstrent cecy. **¶** Une  
 briefue cotinuacion de ce q'est dit a ce q'est a dire. **¶**

**A**pres ce que Jay respondu et baillie  
 raisons pour quoy je escorps maintenant  
 en francoys et a simples gens cest assauoir  
 mes amees seurs & germains par honneur  
 charnel et plus sil plust a dieu par espuelle  
 affiance. **¶** Le dieu descendre a vous sur ce  
 que Jay entrepris pour vous monstrier au  
 timentement et grossement le chemin de la vie  
 contemplantine telle comme il vous appartient  
 et qui vous pourra suffisamment mener

a bonne science et a vie salutaire. **¶** Comme dit saint  
augustin que plusieurs simples sans science ont fait  
leur salutement pour avoir foy esperance et charite  
et les autres a tout leur science ont en enfer este  
boutez. Laissons doncques tels jugemens se digner  
et nous atout une simplesse et mistere que nous  
estre sauvez. **¶** L'amour de dieu est le comancement  
et la fin de vie contemplative. **¶**

**L**a fin et comancement de vie contem-  
plative doit estre l'amour de dieu. C'est  
adire que pour l'amour on delaisse la vie mondaine  
et toutes cures et occupations et que on se donne  
du tout alui et qui autrement le fait il se decourt  
et ne vient mie souvent a bonne fin sic ne se  
corrige. Comme font ceulx qui se mettent a reli-  
gion ou a l'estude ou hors du monde non mie  
pour l'amour de dieu mais pour paresse et fami-  
lye de labourer au monde ou pour avoir leur  
vivre ou pour vivre et orgueil desiree reputez  
grans cleres ou persone de deuotion ou pour  
curiosite de savoir tant seulement come faisoient  
les plusieurs des philosophes. **¶** La fin aussi  
de vie contemplative doit estre l'amour de dieu.  
C'est que pour son amour plus habondamment  
de plus en mieulx acquerir on dueille se retirer  
de tout autre mestier et occupation. Et entens  
quant se dit rei ou ailleurs se retirer de toute  
autre occupation terrienne principale.  
Et entant que ceste occupation empescheroit  
sa contemplation notablement. Car se scay.



bien que petite & actiue occupation est ala forz nec  
 cessaire ou tresprouffitabile ala vie contemplatiue  
 pour escheuer parece et mauuaise tristesse Ce  
 qui est dit afferme l'opoufice que la fin de la loy  
 de dieu est dileccion et charite Si est le plus  
 grant maistre en la loy de dieu que on dit sapiece  
 ou theologie qui meubz ame Il a aussi vie plus  
 parfaete et estat plus noble plus diuin et alouer  
 qui meubz ame et car la vie contemplatiue de  
 for est plus conuenable a bien amer come le stole  
 ou meubz se puet apprendre cest art d'amour  
 pour ceste cause elle est plus louee plus approuuee  
 de la sainte escripture et des saintes docteurs et  
 principalement par le vray dieu de sainte amour  
 ihesu crist qui rendit sentence que marie auoit  
 magdalenne auoit esleu la meillieur part Et  
 quelle part cestoit Cestoit quelle seoit a ses  
 piez et ouyot ses parolles et en orant de son  
 amour senflamoit **V**ray est que ala forz au  
 tunc personne puet ala forz plus amer dieu en  
 sa vie actiue que ne fait l'autre en sa vie con  
 templatme et celle est plus parfaete **P**our  
 ce quelle soit en estat moins parfait **E**n  
 l'oultre il n'apert que ceulz faillent qui auent  
 la fin de la vie contemplatiue estre seulement  
 sauon ou enquerir nouvelles deuites **A**ins  
 est la fin plus principale amer dieu & assa  
 uouer sa bonte et dulceur Combien que  
 ceste sauon et atouchement ou sentement  
 esprituel puisse estre dit d'ne maniere **D**

cougnouissance Comme dit saint augustin q' amour  
 est cougnouissance et ceste cougnouissance est telle  
 et si secreete que on ne la puet sauoir qui ne  
 la car par detme ne par parole ne puet  
 estre monstree a autrui Come cest d'une ent  
 Douleur nul ne la cougnouist qui ne la sent

Que l'amour mondaine est a offer premierement

**Q**ui veult amancier a sauoir l'art de bon  
 amez par la vie contemplatiue doit  
 tout premier labourer et offer l'amour folle  
 et contraince que se puet appeller par mot  
 general amour mondaine Car ceste amour  
 est comme glus qui empesche les esles espi  
 elles de l'ame quelle ne puisse soy esleuer  
 en hault Est comme mortier tenant qui retient  
 les piez de l'ame quelle ne sen puisse franchis  
 ment departir est comme vne chayne qui  
 tient l'ame tellement enlassee & attachee au  
 corps quelle ne puet soy estouuer de lui en  
 figure d'un orz ou d'un Enge qui tonne et  
 va enuiron lestage ou il est lie sans passer  
 vltre **C**este amour est le blouquet du  
 Enge par lequel leuemy retient tousiours  
 l'ame quelle ne puisse sen fuir lonig que  
 tantost ne la preigne en truse aussi de  
 tier de sorfel et parellement de telles figures  
 semblables **C**este amour est la roy mau  
 uaise qui fonde la cite de confusion et de  
 leuemy denfer en creature humaine Car  
 elle fait amer soy mesmes jusques au grempt

et mesprisement de dieu. **C**este amour est la mauuaise  
 terre sterille et maudite de dieu ou faut q'longs  
 bon ne puet dem. **C**est la charongne qui ne  
 laisse reuenir le corbeil en l'arche cest adire l'ame en  
 son logeis de paradis. **C**est la folle qui braut & coie  
 et fait si horribles noises par ses faulx tristees  
 quelle mane en l'ostel de l'ame sans cesser & l'ame  
 mesmement est contrainx issir de son hostel et se  
 sans esperit qui en doit estre bon hostellam  
 ne puet demourer sans sen depart.  
 Et quelle peme est oster ceste amour mondaine. **vij.**

**Q**uis que l'amour mondaine est telle comme  
 dit est et que bonme amour ne puet  
 dem ou elle habite. Il sen couuent despesche  
 et departir. Il la fault rompre du tout et la due  
 confondre et hors de son chastel la deschacier.  
 Mais helas cest trop plus fort que plusieurs ne  
 tudent et la peme qui y est trop meulx approuet  
 ceulx qui sen veulent departir que les autres  
 qui nen font compte et point ne sen efforcent  
 ainsi que l'oyseil qui n'aperçoit point qui  
 soit pris au las ou a la glose jusques atant  
 quil sen veult departir de quoy aduient la  
 plante de ceulx qui nouvellement veulent  
 amer dieu. Car ilz sentent douleur & peme  
 trop plus que par auant a ce q' fait aussi  
 Car le meunr lors sefforce plus de les retourner  
 comme fait le chat a la souris quant elle veult  
 trop longt aler et le juge a ses prisonniers  
 quant ilz faultent hors de prison. Car adon  
 enuore il sergens pour les retourner par au  
 nen enuore nulz. Si est necessaire que bon  
 dieu d'amour ne sauueur ihu crist actiue a soy

celle qui doit estre saine. Laquelle Il veult apredre  
 lart de bonne amour. Et ceste attraction fait Il en  
 diuerses maneres maintenant par inspiracions  
 et mouuemens secrez par Adams sans autre moyen  
 Aucunesfor par moyen d'ange souuent par moyen  
 d'autres hommes qui baillent bonnes doctres et  
 instructions aucunesfor par grans benefices &  
 dons diuers l'autrefor par aduersite & tribulacions  
 soit de maladie ou de pouerte ou de guerre  
**A** Simple ame es cantiques sentent en soy la  
 grieffe & dur empeschement de ceste amour mon  
 Dame elle qui vouloit courir adieu adieu son amy  
 lui deuoit dire moy a toy et nous courrons  
 a leur de tes ouuemens cest adre de ta douleur  
 et ainsi le fait souuent dieu a ses seruiteurs  
 Car il leur enuoye vne douceur vne foy vne  
 clarte vne vray vne esclairissement de pensee  
 vng goustement vng son sans son. Et abrief  
 dire cest vng actiuit vng oeuvre & vng esmouue  
 ment que on ne sauroit ne pouuroit dire Mais  
 bien se fait sentir et lors se despeche lame de ce  
 lien d'amour mondaine et nest rien qui la retien  
 que ne richesses ne deliz charnelz ne plaisir de  
 force ou de mangier ou de Jouer de quoy se  
 donnent grant merueille les mondaines qui  
 sont plainis de sa folle amour et tournent tout  
 a moquerie et a foulie quantque ceste ame  
 qui est ainsi actiuite de dieu fait Car Ilz  
 lauorent delaisser tout ce que Ilz ayment et  
 fugent estre tres bon Mais en nom dieu Ilz  
 ne sauent de ceste ame come Il lui est et quelle  
 sent Adams soy. Exemple a ce naturel nous  
 deons que se entre cent chiens en y a quatre

11

chiens de chace Lesquelz quatre sentent un serf que  
 vont Ilz ne verront ne les autres aussi tantost Ces  
 quatre chiens qui sentent l'odeur du serf selon la  
 trasse n'aura tiens qui les ketvare ne hore ne  
 fusson ne fusseau ne pierre ne viande qu'ilz  
 verroient en chemin Les autres chiens qui  
 vont n'ont eu l'odeur du serf ou qui sont mas  
 tins et desnatuez et fongent par aventure  
 une chienne ne courront point apres le serf  
 Et nest par aventure vng petit despace A  
 cause que Ilz voyent courir ces quatre Mais  
 briefment cesseront comme silz feussent esbahz  
 des autres quatre pourquoy Ilz se travaillent  
 en vain Les autres chiens mastins se tiengnet  
 toujours a leur chavongne Comparez ceulx  
 qui ont la bonne odeur de dieu et de la bonte  
 et de la gloire des cieulx ausdiz quatre chiens  
 et les autres mondains qui tiens nen sentent  
 aux autres chiens ¶ Comment lire et  
 voir la vie des sains prouffue .viij.

**M**ais aussi la Sainte escripture z les  
 exemples des bons live et or et pen  
 sev chacent souvent ceste amour mondaine  
 Et de ce ne couvent point bullier exemples  
 Car Ilz sont sans nombre Et chascun jour vne  
 personne qui se donne a bien et pense a salut le  
 puet appercevoir Souvent advient q'la  
 personne vient a un sermon ou a vne lecon  
 d'un livre quil sera trosse ou froide ou travaillie  
 de temptacions et subdamment ne verra leure  
 que entre les paroles quelle ouira ou lira  
 ou regardera prendra vne l'esce z sainte chaleur


et de les temptacions deliuree se sentira Et cougnor  
 la persone qui plus quelle regarde soy estre dure  
 a auoir deuotion se met a regarder aucune bonne  
 doctrine ou vie d'un saint ou sancte et assez le  
 gierement se sent auoir douceur et plustost  
 que celle sefforcourt de penser a bonte de dieu  
 sans autre moien Et nest mie de merueille  
 selon ce que met exemple Saint yvoigne .  
 Car nous qui ne pouons regarder le soleil  
 en sa roe et en sa parfaite clarte le deons vn  
 aux montaignes ou il resplandist **S**emblable  
 ment deons nous la clarte de dieu et de sa di  
 gnite es saints et sanctes ou elle relust Et  
 aussi le merite des saints et sanctes Desquels  
 on lit les parolles et auetques lesqueuls on  
 parle et recort on leur parlement dault a  
 ceste deuotion Si deez quel prouffit est se  
 donner a lue ou or les parolles sanctes  
 prenons que on ne deust tiens retenir fors  
 pour telle heure pour neant nappelloit mie  
 dieu sa parolle viande de lame Dequoy nest  
 pas merueille se ceuls qui sen merueillent  
 perissent de faim espratuelle et sont maigrés  
 et secs en deuotion

¶ De laide des anges et de aduersite . xv .

**S**napres se nestoient laides des anges  
 qui pourroient damner ou escheuer  
 les fraudes et las de lemmey Certes nulz  
**S**i deons porter grant honneur et re  
 uerance a nre bon ange Tant serons en lieu  
 prime que tiens nous ne facons deshonestie  
 qui lui peust desplaire Aucuns sont de si

Comme nature plaine de reconnaissance & gratitude  
 que en prosperite Ilz seruent aussi bñ ou meulx  
 Dieu qu'en aduersite. Et tiens non vult Dieu  
 souuent en prosperite et ont come paradis en  
 ce monde et en l'autre Car Ilz louent & Regardent  
 Dieu de si bon cuer et entier en tous ses desirs  
 et leur samble et verite est que quelconque  
 bien Ilz Recourent tant soit petit soit a tenir  
 treschier nomme pour le don mais pour celui  
 de qui il vient C'est assauoir de Dieu comme  
 le bon filz en estrange terre a moult grant  
 Joye quant il Recoit quelconque Joye de son  
 pere et le tient chier et se d'auanture dient  
 que Dieu oste ses biens de telz come je parle  
 et leur enuoye aduersite Ilz la prennent en  
 ttre comme celle chose qui vient de Dieu aussi  
 bien que la prosperite et par ainsi de cuer  
 deulx louent en tous temps Dieu tel Jch  
 selon son hystorie et plusieurs autres. **¶** Au  
 cuns sont d'autre couraige plus dur et de la  
 nature a lasne qui se deulent aguillonner  
 et telz diement meulx a Dieu par tribula  
 tion et les attirent Dieu a soy come la mere  
 son enfant quant il se pt de elle elle ordonne  
 que on le baste et lors Reuent criant a sa mere  
 et elle le Recoit entre ses bras en le mortat  
 que plus ne se parte et que ailleurs nauua  
 que mal. **¶** Et a Bray dire trop peu de gens  
 sont qui si diement et par fondement et  
 de toute leur humilite Recourent a Dieu coe  
 en aduersite quant on se sent delassie et  
 desole et que on ne sçet ou auoir Recours.

fors adieu et par especial quant on ne sent point  
 douleur pour leure qui soit du tout empeschement  
 de l'entendement quil ne se puisse convertir  
 a penser adieu et a soy mesmes. Si Respondi bien  
 un saint homme a un riche malade quil demandoit  
 quil priast pour lui Il lui enquist quant Il  
 auoit plus de deuotion et estoit meilleur ou en  
 sa maladie ou dehors et puis quil ot Respondu  
 que en sa maladie et Je prie adieu dit le saint  
 homme que Je vous tiengne en l'estat ou vous  
 estes meilleur. Et combien que on desire que  
 la tribulacion passe et cesse pour la douleur  
 q'on a a present. Comme dit l'apostre toutes  
 fois elle engendre et apporte fruit tresprecieus  
 Nous le veons es enfans de l'estolle quel profit  
 Ilz rapportent pour leurs batures. Jaçoit ce q'  
 a leure ce leur soit dur. nest rien briefment qui  
 au fin desuame l'amour mondaine de la terre  
 de lame. Comme tribulacion bn' receue et acti-  
 uee et que plus est ce nest pas miracle et un  
 especial. ne se puet partr sans tribulacion  
 enuoyee par dehors ou promise par penitence  
 voluntaire et par mortification de sa charna-  
 lite. Et cōmance parler de l'eschelle de contempla-  
 tion et de ses trois degrez qui sont humble penitence  
 secret lieu et silence et forte perseuerance. Ainsi les med' saint


 Our auenir au fruit bñard sur catiques / 3.  
 de la vie contemplative et a sa haul-  
 teste et conuient vne eschelle a trois degrez  
 principauls q' se puent nomer humble penite-  
 ce secret lieu et silence forte perseuerance.  
 Et entre ces principauls degrez sont plus



actiellons par lesquels on monte de hault en  
 hault et de vertus en vertus. Jusques a ce qu'on soit  
 ou hault de la croce de la montaigne de contéplacon  
 humble penitence romance secret lieu & silence  
 moyenne forte par feuevance par fine & admine

**Et** avant que se descende a poursuivre ces  
 trois points pour mieulx les entendre & appren  
 dre mon ymaginacion se vueril user d'aucunes  
 similitudes grosses et entendibles pour moster  
 quil nous couvient faire amours que nous  
 ayons parfaitement lamour de dieu Car il no  
 couvient monter de imparfait au parfait par  
 moren on nest mie parfait soudainement en  
 vertus Mais sacquert en semblance q nature  
 fait son ouuorage Car dimparfait vient a par  
 fait le feu commence la fumee puis est flambe  
 et ensamble fumee puis est feu puis cler et  
 luisant en charbon Ong gram seme pmevent  
 en terre pourvist et germe puis se lieue hors  
 de terre et croist Jusques a meurte Une plante  
 qui sera en mauuaise terre sera premier des  
 racmee puis plantee Deuendra comme morte  
 puis se rauerdra et prendra sa grandeur Et  
 ainsi puet on veoir tout par tout pareillemet  
 en la personne qui vent ouire en dieu contempla  
 tive na mie sa perfection au commencement  
 Mais lui fault gecter fumee et desplaisance de sa  
 die qui la fera troubler plouuer & troubleva  
 sans quares de consolation puis dema flabe  
 d'annour avecques fumee puis sera par feu  
 sans fumee ou premier estat elle mortifiera  
 sa die charnelle au second elle germera hors die

plus hault Autiere sera elle par fait souu. **A**insy  
 Si se que en guise d'une plante elle sera desplan-  
 tee de la mauuaise terre de la vie mondaine ou  
 fera grant peine & labour puis sera replantee  
 ou souffrira peine & legierement encorés des guetes  
 derriement sera fort enracmee par faucte  
 et portant fruit. **C**es trois estatz nomma bn  
 celui qui dist que ou premier on languist d'amo.  
 ou second on meurt d'amour Et ou tiers on vit  
 d'amour et come appera cy apres. **C**oment  
 on dit commancer par vie actiue & labour. **vj.**  
**H**umble penitence est le premier degre qui  
 appartient a l'estat des commancens et  
 imparfais et par icelle on mortiffie l'amour  
 mondaine en soy avecques ses mauuais desirs  
 mouuemens & coustumaces Elle chastie la char  
 quelle soit subgette a l'ame nomie rebelle et ce  
 fait elle par feusnes veilles abstinences affacions  
 lermes & gemissemens et par labour corporel  
 selon son estat. Car qui auant ce penitence  
 et labour voudroit biez tantost de la vie contem-  
 platiue par faucte Il se deceuroit et seroit ce celui  
 qui veult a bn fault monter vne haulte motai-  
 gne. **D**e ce dit Saint Gregoire et les auts  
 sans que la vie actiue qui gist en affacion  
 et labour corporel doit estre prise auant  
 la contemplatiue come voye & disposition a icelle  
 Et de ce auons figure en iacob qui seruit po  
 Rachel qui represente la vie contemplatiue  
 Mais auant on lui bailla sa seur Lea par la  
 quelle on entent la vie actiue Si pouez con-  
 gnoistre que seues gens plains encorés de

temptacions Charnelles et grans pecheurs aussi  
 qui ont mene mauuaise vie longuement ne puent  
 ne doiuent soudainement soy donner du tout la  
 l'affection de contemplacion Pour quoy pouvoit q  
 quant ils euideroient penser adieu et auoir purces  
 oraisons en secret et en obscurite ils penseroient  
 lors plus tost & plus habondamment a leurs mau  
 uaises inclinations et deuendroient pres et en  
 ceste entencion deffent Senecque que vne psonne  
 ne demeure seule longuement et tous les sains  
 et philosophes pour ceste cause l'experuue osuete  
 Neant moins Senecques mesmement & les Sains  
 aussi louent souuent sollicitude et osuete pour  
 seruir dieu Comme firent les Sains hermites  
 et autres Religieus Mais ceste diuersite est a  
 entendre selon diuerses personnes de diuerses  
 meurs come je declareray au second deuy

Et Comment la grace singuliere dauant nest  
**E**t auent en auant me a ensuir de tous  
 par grace especialle que en leur jeunesse  
 se sont mis a sollicitude & ademonuer seuls come  
 Sainz & enoit mais je proprement desconseille  
 en sa regle Et aussi font les autres hermites  
 et les docteurs que on ne sehardisse me a ce  
 faire & entreprendre Car vne grace especialle  
 donnee a vn nest me a ensuir de tous Et ceulx  
 qui ont voulu ce faire cessassent quez solli  
 titude et osuete sans labourer et sans estre  
 premierement bien appris et acoustumez avecqz  
 compaignie ont este deceuz miserablement  
 Car ils vouloient duler amours quils eussent  
 viles et batuller avecques lenemy auant quils

eussent surmontez les autres petis aduersaires  
 le monde & la char. Si nay mie grant fiance &  
 aucuns de mē temps qui se portent pour her-  
 mites ne aucunes femmes qui se mectent en  
 recluse facent guaires de leur prouffit.

**U**ous deez doncques mes amees suerz qllē  
 motuere vous auez eu jusques jey estre en  
 labour grant. Et par auanture encorē ont  
 mestiez aucunes de vous auant que vous  
 pussiez vous tenir seules et secretes et du  
 tout vous donner a penser a dieu en guise de  
 mites ou recluses. Car hermitage ou recluse  
 ne sont mie seulement es bois et es deserts  
 mais entous lieux on les puet auoir & exoter  
 par escheuer le bruit du monde et toute solitudē  
 et occupacion pource qui est dit. Deont nous  
 en ces religions bien ordonnees que les nou-  
 ues & nouveauls sont fort chargez de grant ser-  
 uice a prendre et labourer veillier jeuner et  
 chanter pour escheuer quils ne pensent mie seules  
 ailleurs. Mais les anciens bñ esprouuez en ces  
 penitances et qui ont vancu les mauuises  
 temptacions charnelles ont plus despace a  
 estre seules et sans labour. De quoy aduient q  
 aucuns sont de telle complecon et si forte d'  
 dancie & doubter que jamaiz ne seront bone  
 a tendre a la perfection & contemplacion. Mais  
 fault que tousds soient en labour et occupez  
 en la vie actiue. Et en va plusieurs tieulx et  
 clercs et autres que je cougnois comme par  
 le contraire. Aucuns sont qui fa sont telz que  
 la vie actiue leur est a grant charge et

19

meueilleux empeschement. Aduent que vne per-  
 sonne sera telle et si bien ordonnee en sa completion  
 naturelle ou de grace espalle que plus prouffitexa  
 en vñ jour pour conuenablement soy donner du  
 tout a contemplacion que ne fera vñ autre en  
 vñ an. Neantmoins se nentens mie que vne  
 personne se doye tellement donner a vne vie  
 quelle ne se occupe auementors en lautre ou  
 plus ou moins selon le temps et que prouffit  
 lui sera. Car nest personne si donnee a vie  
 actiue qui ne doye ala fois penser adieu et a  
 sa conscience & a soy confesser et repentir. Et  
 dautre part nest personne si contemplatiue  
 a qui ne face besoms aucun labour. Et est  
 tousiours en vne personne marchie necessaire  
 luecques marie et marie avecques marche  
 ou plus ou moins comme dit est. Mais on  
 nomme vne personne dune vie selon ce que  
 plus souuent elle si donne. ¶ En quoy gist  
 la perfection de vie contemplatiue par semblable.



Conuenable chose est d'aimer mondaine . xij .  
 auant que je puisse oultre decliner  
 aucunement en quoy gist la perfection de  
 la vie contemplatiue. Car Jacoit ce que on  
 ait dit par auant que lamour de dieu est  
 sa fin. Ainsi pourroit on dire se samble que  
 cest la fin de toutes operacions. Car pour  
 lamour de dieu doit on finablement faire  
 et ordonner ce que on fait. A ceste cause  
 say Je diray aucunes conditions de la vie  
 contemplatiue parfaite nomme suffisant  
 ou pource que Je les conuoyse bien. Mais Jen

parleray comme un aveugle des couleurs En se  
 citant ce que les sens en devent en leurs ests  
 Et ce peu que j'en puis par long temps auoir  
 sentu et par Diligence avecques l'aide de Dieu  
 Le surplus laisseray aux plus puissans et  
 experts en ce. Et pour plus legierement  
 comprendre a quelle amour de Dieu vient  
 la parfaicte vie contemplative se le dueil  
 monstret par son contraire C'est assavoir p  
 l'amour mondaine Car nous la connoissons  
 trop meulx Et nous est trop plus famili  
 ere que l'amour Divine Regardons que fait  
 amour mondaine en la personne qui en est  
 profondement emprise come amour d'argent  
 amour donneur ou de digne Amour de  
 mauuaise charnalite C'est certain que la  
 personne en languist premierement pour  
 desir d'auoir ce quelle aime follement puis  
 y met tellement toute sa pensee tout son  
 cuer et entendement que Riens n'est autre  
 chose quelle puisse penser Entant que elle  
 s'en oblie et perd toute honte et Riens n'est  
 qui l'en peust Retenir ne labour ne travail  
 ne perilz ne mort ne conseil d'amee ne prou  
 de Dieu ou de ses iugemens Soit quelle  
 dorme elle en songe soit quelle veille elle  
 n'a cure d'autre parler ou estoiter tellement  
 quelle en perd toute raison et en deuient  
 come folle ou vaine ou fourceuee Car n'est  
 rien quelle lessouffrast ou escheuast a faire  
 pour paruenir a ce d'ignoy mondaine amour  
 l'enflambe et nauue et enoblie tout bon de

Vertus et la vie auentur. entant que quat Iauan  
tue elle oit parler Denfer ou de paradis  
ou de la mort ce lui semble vn songe ou vne  
fable et nauresse tant soit pou ceste pensee  
esprituelle dedans son pour cause d'Amour  
mondaine que tantost la deboute. ¶ Quelle  
amour de dieu a la personne contemplatiue. . xiiii .

**C**onsiderons a cest exemple que  
l'Amour de dieu feust telle en vne  
personne quelle lui feist tout mesprisier  
le monde. Comme l'Amour mondaine fait  
oublier dieu feust si forte si ardent & si enfa  
mee dedans le cuer de la personne quelle  
ne peust ou steust penser ailleurs voulens  
et de son gre quelle ne tenist compte de blasme  
de villemie de persequions neis mesmement  
de la mort pour ceste amour / et que tout ce  
quelle voudroit ou orroit de ce monde lui  
semblast vn songe ou vne fable et vng neant  
au regard de dieu et de sa gloire et que brief  
ment la personne en feust comme folle. Au  
jugier du monde ou en vuez pouice que si  
pou lui chaurait de ce qui est en ce monde  
Comme il chault peu aux autres de dieu et  
de paradis et encores moins je dy que ce  
seroit vni parfaite amour. A laquelle on doit  
tendre par la vie contemplatiue. Et en cest  
estat est dite la personne morte au monde  
pour ce quelle n'y sent riens qui lui tiengne  
et est vne adieu et dormant aux vanitez  
de cest siecle et est veillant aux vns ydurables  
elle a tous ses sens de son corps comme clos

et en dormiz ou obscures atout ce qui se fait par  
 les mondains et les a ouuertes aux forces des  
 sains et des sanctes. Et cest ce que les sains  
 docteurs dient par figure que quant moïse  
 vult prier a dieu Il entra en vne nue obscure  
 en signifiant que qui veult auoir ceste amour  
 de quoy je parle en sa contemplacion Il doit entrer  
 en ceste nue obscure qui lui face oublier et non  
 veoir ou appareuoir les autres choses mondaines  
 et comment ce se puet acquerir cest que se  
 entens auicinement a demonstrier ensuiuant  
 car cest la fin de la vie contemplatiue et qui y vint  
 Il est monte en la montaigne ou dieu se transfi  
 gura avecques les trois apostres Il parle a dieu  
 en figure de moïse quant Il receut la loy Il est  
 (saur en esperit ou sur son esperit Il a sa conuersa  
 tion es cieulx Il vit d'amour Il est plaisamment  
 et paisiblement sans obscurte de fumee Mais  
 helas comment ceste grace aduient a peu et  
 dure peu tant qu'on soit en ce present eoil  
 ¶ Du second degre de contemplacion et du sur  
 assault qui y est. xv.

**T**enons maintenant Au second degre et  
 au tiers qui nous mament a ceste haultesse  
 de contemplacion que dite est puis que la per  
 sonne deuote sera vagee en la vie actiue et par  
 humble penitence aura mis son corps en subgecci  
 on au moins en grant partie et que haulte mon  
 daine ne lui plaira mie Et combien que fort la  
 traualle Ceste personne sera comme en languueur  
 Car elle ne vouldra mie prendre les plaisirs  
 quelle pourroit auoir au monde Et neant moins



n'aura encores point des plaiſances ſpirituellenes que  
 de ſuer Et ſi auant ſiers aſſauly durs et groyſes ſouuent  
 qui lui font xeme merueilleuſe a ſuruaire et pou  
 ou neant ſecort de conſolacion ¶ C'eſt yci la ſumee  
 obſcure et mal faſant ſans feu C'eſt le deſracment  
 de la plante qui ailleurs ſe doit planter ou couuer  
 grant violence C'eſt loccion et mortification du gram  
 qui eſt ſeme C'eſt adre de labie premiere et char  
 nelle pour venir a leſpiratuelle ¶ Las comment  
 a yci fort mis a paſſer et ſurmonter comment pluſ  
 commencent qui tantost ſont danciez et remuent  
 ailleurs conſumes Les autres ſouuent cheent et  
 ſouuent ſe felicuent ſouuent furent et ſouuent ſe  
 retrayent ſouuent ont deſeſpoir de venir ou ils ten  
 dent et ſouuent reſprement eſperance Souuent  
 dient que leur ſouffit durer comme les autres  
 ſans tendre a plus hault ſouuent reſprement  
 cuer et blaſment leur pareſte et laſchete et font en  
 eulx dure bataille et grande diuſion Dequoy  
 eſt la volente charnelle contre leſpiratuelle de  
 lamour mondaine contre lamour diuine Mais  
 lamour de dieu eſt encores moult foible et la  
 mour mondaine forte et puſſant et repugne fort  
 quelle ne perde ſon logers quelle a eu en l'ome  
 de ſon enfance et qui mis fait on la voit a lueil  
 et la ſent on dulce a tenir et amere a perdre  
 et lamour diuine on ne peut point et la ſent  
 on dulce a acquerir et dulce a laſſier Voicy  
 dure priſon Mais en nom dieu neſt rien que  
 franche et bonne volente ne puſſe vaincre et  
 ſurmonter par diligence labour et bonne eſpe  
 rance Sauoir meulx ou temps auent ſelon

Les promesses et affermemens quelle oyt tant de la  
 samite escripture comme par ceulx qui ont passe  
 tel pas et tout espronue le mal & puis le bien  
 Jusqueulx soit dit estre donnee ¶ En quel estat  
 est la personne contemplative au second degre . xlvij  
**A**pres ceste bataille et langueur prent la per-  
 sonne ameuilx auoir Car ne lui est pas  
 si brief ne si mal aporter non auoir lamour  
 mondaine come par auant faoit ce que point  
 ne recoitue tyant plaisir en lamour Diuine  
 ou elle tent et est come entre deulx estaz ne  
 toute morte au monde ne toute due adieu  
 Et rei puet estre dite mourir lamour Car elle  
 ne sent point come par auant les douleurs de  
 la maladie si aigres lesquelx elle sentoit en tirat  
 sa vie charnelle Mais aussi n'est mie encores  
 vniuee ou aduee pour recevoir la consolacion  
 de lamour esprituelle et en cest estat puet  
 monter la personne au second degre de leschelle  
 de contemplacion que se appelle secret lieu et  
 silence Car faoit ce que par auant elle peust  
 ala foiz querir secret lieu & solitaire pour prier  
 Dieu et penser a son salut Contesuoies nestoit  
 mie seure chose soy & donner du tout et moult  
 souuent pour les causes dessusdictes Mais ra  
 elle se puet plus hardiement abandonner &  
 estre seule et sefforcera querir la perfection de  
 la vie contemplative en soy fichant en lamour  
 Diuine tellement quelle oillie soy & autrui  
 que le visage spirituel de son ame soit ditout  
 tournée aux choses spirituelles et desournée  
 des choses materielles fors entant quelle

prouffite a amour et congnostre les choses espuelles  
 et quen cest estat vore a sente diuement ce que  
 dit le sage que tout est vanite et quen rien ne  
 se reprose ne pveigne plaisir ou consolation fors  
 en son derremier bn. en sa droite fin et felicite  
 qui est dieu et quen lui elle sefineuue continuel  
 ment sans cesser par le faus et la pesanteur de  
 mour jusques atant quelle la tienyne come la  
 pierre qui hors est de son lieu tend a estre a  
 terre et le feu en hault jusques il y soit

¶ De deux maneres de Silence & de sollicitude / *duij.*

**S**elon diuers estats & condicions on puet  
 trouuer son lieu secret pour estre en sa  
 pau et en sa silence. Vray est que le principal  
 secret & la silence douent estre par dedins lame  
 plus que dehors Cest adire que lame toute  
 hors de soy & de son habitacion toute & uue mon  
 Dame toute pensee vaine ou nuisible et em  
 peschemens aperuenir ou elle tend et aduet  
 que la persone est souuent seule de corps et  
 des hommes Neant moins par fantasie pen  
 sees & melancoulies elle sueffre tresgreue  
 et chargable compaignie en soy mesmes et  
 grans bruyz lui sont et grans parlemens tiez  
 fantosmes maintenant le metent au deuant  
 d'un plus d'autre d'autres maintenant le  
 mement en la Cuisine maintenant au marche  
 plus lui parlent des ordres playantes charnelz  
 en lui monstrant danses beautez chaneons  
 et telles vanitez trayent a mal et a pechie  
 Come saint geosme le confesse humblement  
 de lui dire quant il estoit au desert saint

compaignie quelconque fors des bestes & des orpions. Il  
 estoit souuent auu d'ances en la compaignie des femmes  
 de Rome. Acumefors seront telles fantasies q' la me seule  
 se courroucera a autrui. et le tenfera comme si feust  
 pnt et le villemera puis elle comptera argent &  
 par souhanz via par mer et par terre volera sera en  
 grans esvans et ainsi briefment de telles foulées  
 sans nombre. **U** est pas rei lame en secret et en  
 sollicitude tant soit seule. Certes aussi nest mie seule  
 lame d'uoce qui est en contemplacion. Car nest onc  
 ques moms seule fors quant elle est seule. Mainte-  
 nance est la diuersite quelle est en tresbonne prouf-  
 fitable & plaisant compaignie. C'est assauoir auecqs  
 dieu & les sams par sams d'ors & d'uoctes et lau-  
 tre use de tresd'oumteuse compaignie ou aumoie  
 qui tiens ne lui prouffite. **U** de dieu secret ma-  
**U** ray est que a auon le secours teriel. **U** est  
 et la silence de lame par dedans prouffite  
 quern secret & silence par aumoie quant au  
 ammanement et quant acculo qui nont poit  
 d'usage de sauon. soy petuue dedans culu mes-  
 mee quant il ont compaignie par dehors qui  
 est tresforce chose et de grant perfection et ne se  
 puet acquerir se non par longue & bonne acou-  
 stumance. Aucuns plaisent mieulx les lieus  
 seces. Auu autres souffisent les seces des champs  
 Auu autres les lieus seces des eglises ou de leur  
 hostel quant il se mettent celement que ilz ne  
 voient autrui et on ne les voit ou pource quil  
 ma autre ou pource que ainsi se maintiennent  
 come un hermite d'aranges quant il aloit a  
 leglise il se mettoit derrier un pillier que on ne

le best et qui ne vult autrui. L'aucuns murt quelcun  
 son soit homme de beste ou dyfel soit de chanter ou  
 de parler aux autres. Comme souuent aide a bien  
 penser a aucuns ou le chant de leglise. Ambr le  
 confesse sainte augustin que enoyant chanter  
 les psaulmes et hymnes de leglise au comancement  
 de sa conuersion il plouroit et se couloit de l'oeil de dieu  
 son cuer et mon bien lui estoit pour celle diuersite  
 on ne puet donner kecle generale a sauoir quel  
 lieu est le meilleur pour quez son secret. Mais  
 face chun selon la grace que dieu lui a donnee et  
 selon aussi lestat ou elle est et quelle puet  
 maintenir ou exercer sans se faire noter enuers  
 les autres ou elle dit vnu ou de singularite ou  
 de vaine gloire ou d'hyocryse. Car pourra estre  
 la personne de tel estat ou de telle vie que pout  
 n'apartendra que elle soit souuent en leglise ou  
 elle sera trop arriere briefment le plus ligier a  
 auoir et acoustumer en son hostel en sa chambre  
 seule la seule ou ailleurs dedans et y sera moult  
 vustume ay prendre plaisir. Comme foy sceu  
 d'une femeleete qui a cause de maladie estoit  
 contaminee par long temps se tenu en vne  
 chambrette et vne fois en parlant amoy. se ne  
 foy dist elle quant se perdray ceste chambrette  
 Car n'est autre lieu ou je puisse bn penser a  
 dieu et amoy ne fault me tousiours acte de  
 aussi qu'on ait telle solitude secreete ou tel lieu  
 de terminement. Mais par tout ou on est et  
 champs et a la ville neiz en vne ban. Comme  
 dyoit saint jehan. Bouche de le puet on  
 quez et se retourner en soy et oster du monde

et prouffite souuent la diuersite & mutacion des lieux pour la plaisance & recreation que on y prent Et est le temps de la nuit a ce plus conuenable Car il est plus quoy plus paisible et plus secret et sans temptacion de bonne gloire du monde ¶ Comment on puet donner son

corps en voulant cōtempler /z des exetheme qont aucus.

**E**n seigne un duot docteur Guillaume Jadis Euesque de Paris que la maniere de tenir son corps prouffite a auoir ferme pensee et que la personne se mette en telle disposicion quil lui plaira meulx soit a genoulx soit en estant soit en seant soit en senchmant et apuyant soit en gesant Et cest a entendre quant la personne est seule et se puet faire sans simulacrite Car en leglise fault suivre les autres Dist en oultre ce docteur quil lui semble que estre droit /z senchmer sur le bras senestre est vne maniere bien prouffitabile et valable Je croy bien quamsi lauoir il esproume se cougnois bien autre agui nest disposicion ou manieren du corps si ardent come en seant sur son doz. et pres que come en gesant et le disant vers le ciel ou a terre A aucuns plust aler /z demr et puet bien estre que ala forz prouffite pour aucune recreation. Mais ale faire souuent /z continuer se reputa estre nuisant au repos de lame lequel on doit sur toute rien quezir pour demr a ce de quoy nous parlons Ne dit mie pour neant aristote quen seant /z reposant est lame faicte sancte et

Saige. Aucuns ont les esperis legeres et mouuans  
 si endins aux eures du monde que ce leur seroit  
 un petit enze estre sans compaignie ou fuchement  
 estre en un lieu par bien petit de temps. Tieuils  
 sont pou ou neant prouffitables. Ala die conte  
 platiue et mieuls leur dult la laussier et soy  
 donner ala die actiue. Se nestoit que par force  
 dacoustumance. Ilz vainquissent leurs condicions  
 nest rien que labourz diligence ne vainquist.  
 Les aucuns sont qui tantost seront temptez  
 de blaphemes et autres vices si horriblement  
 que apene se porteront et encheent. Alaforz  
 en frenasie ou hors de bonne creance et en  
 sont faitz melancouieux tristes et yvens et  
 que tout leur desplait et voyent par bonne  
 experiance que trop meulleur leur est estre  
 en compaignie et en labour par dehors. Car  
 ne pensent mie a celles choses et tieuls aussi  
 ne valent riens se nest de grace especialle. A  
 la die contemplatiue ou aumoms leur est  
 tres dure et tres perilleuse. Et par romance  
 la disposition coment die cōtemplatiue est pffitable.

**D**es autres sont qui et pmiement a soy. xx.  
 ou par nature ou par grace ou par  
 tous deux ensembles arment solitudine et  
 sont en guans aues de leur salut et ont desir  
 de conuoystoe dieu et les choses espuelles  
 et les amer et non mie force ou debecement  
 mouuemens charnels que ilz pussent vain  
 cre et tieuls sont habilles a sa donner a  
 die contemplatiue par especial quant ilz  
 ont doulx cuer et tendre a deuotion. Car.

cest fort que dur cuer Ja diuine a bien i aduent  
 que la persone verra de vie active peu a peu iusse  
 au souuerain de la vie contemplative qui de puis  
 verra i descendra ala vie active et ce puet auer  
 en deux manieres ou par negligence i fan  
 tise ou par habondance de vertus tellement  
 quelle vera dune vie sans empeschement delau  
 tre a son plaisir ou selon son office et tel estat  
 doient auoir les prelas quils soient de vie con  
 templative si parfaite et enracinee quils desien  
 dent en active sans du tout delaisser la contem  
 plative comme les anges qui nous gardent ca  
 sus sans delaisser la vie de dieu la sus

Et p commance la disposition coment vie contem  
 plative est prouffitable et pmerement a soy. xxij.

**A**ucuns sont vultist dieu que sans or  
 quel ou foule qui se doient merueille  
 Comment vne persone se met ala vie contempla  
 tive et pour entre les autres la premiere que  
 tieuls ne prouffitent que a eulo. La seconde q  
 ils veulent se leur semble trop enquerre et hault  
 monter. La tierce que on en veort plusieurs estre  
 decerz et deuenz melencoulieux ou fouls. A ces  
 trois raisons se raisons deussent estre dites se  
 respondray briefment i grossement. Car les sus  
 detens determinent de ceste matiere moult  
 habondamment et souuement i dient pour la p  
 miere raison que vne persone de vie contem  
 plative prouffite a lui propre plus grandement  
 et diuinement et plaisir plus a dieu que par vie  
 active et cest assez car nest rien apres dieu que  
 se doye tant amez come moy mesmes non me tout



et demourant du monde Si dirz meulx amez plane  
 adieu et tem la vie ou se lui plaus plus que auoir  
 mandre merite ou par auanture mor dampner  
 pour vouloir sauuer autou Et est a entendre cex  
 les choses autres estans puerelles et que la psonne  
 puisse aussi franchement vser d'une vie come  
 d'autre ce que se dit pour ceulx qui ont les offices  
 publiques les prelatures et autres dignitez qui  
 les obligent entendre en la vie actiue Aussi ce  
 femmes mariees qui ont leur mesnage a goud  
 ner ou seruir leurs parens et pour lors Ilz dou  
 loient vser d'utout de la vie contemplatiue Ilz  
 se dampneroient pour l'obligacion que Ilz ont  
 a prouffiter pour autru Et seroit vne mau  
 uaise temptacion a vntel comme dit est que  
 tousdz lui pleust estre en contemplacion affin  
 que par ce se delassast ce quil doit faire et par  
 ce Il feust non prouffitable ou domagable a ses  
 subiez et a la chose publique et de tieulx se puet  
 on bien plandre et moquer leur contemplacion.  
 Mais autre chose est de celui qui en tiens nest  
 obligie seruir autru pour office quil ait ou nen  
 delasse tiens a faire son deuor ailleurs

Du prouffit que fait la personne contemplatiue  
**L**E monstre apres que Il autouy. u. xiiij.  
 personne de contemplacion prouffite  
 grandement a autou Car premierement elle  
 baille bon exemple de vie et presche par fait  
 et par euures que dieu est a amez sur toute  
 rien et que tout le demourant est vanite et  
 a non chalon et ce nest mie petite doctome  
 Mais vault de tant meulx que les euures

sont plus sans faulx que les parolles En ayés  
 Ilz prouffitent en oraison deuotes pour tous  
 les autres et aduent souuent que pour leur me  
 rite Dieu fera par le moyen d'aucuns mondains  
 qui seront bñ mauuais Verr. Vn tres grant bien  
 Comme vne pays des Romains Car cest vray  
 que tiens nous ne pouons sans la grace de Dieu  
 espediale Et ceste grace empereent plus tost les  
 contemplatifs que les actifs et sont comme les  
 yeulx d'un corps qui enluminent & adrestent  
 toutes les euues qui se font par les autres  
 membres et se les yeulx ne labouent comme  
 les piez ou les mains fault Il pourroit dire  
 qu'ilz ne seruent de rien fors a eulx mesmes  
 Nenni Voz yeulx contemplatifs sont endormis  
 a l'apporter adieu et comme l'adrecier toutes  
 les operations des autres qui ne sont mie inf  
 esleuez es choses esprituuelles qu'ilz sceussent  
 ou peussent ordonner tout ce qu'ilz font tous  
 adieu Je ne dy mie que en cas de necessite la  
 personne ne doye laisser sa contemplacion pour  
 secourir a autrui besoms Et qui pourroit ense  
 ble l'une vie et l'autre tenir parfaitement ce  
 seroit le meilleur Comme je tiens que saint  
 Gregoire & saint Bernard et autres firent Et  
 qui iugeront bien quelle excellance est de l'ame  
 et des biens esprituels enuers le corps & les  
 biens corporels Ilz verront clerelement que plus  
 prouffite a toute leglise l'oraison deuote d'un  
 contemplatif que ne font Cent et Cent de  
 ceulx qui mement vie active pour secourir  
 aux necessitez corporelles et trop plus puffed.

que ceulx qui forcent au monde non mie pour prof  
fiter au monde a autrui mais pour leur propre  
prouffit & souuent ou domage d'autrui Si dy  
se bone personne se sent esmouue du saint esprit  
a ceste vie contemplatiue tenir & se voye enclinee elle  
puet renoncier a la vie actiue sans l'aprouche mais  
a grant loyer et louange ce n'estoit par auanture  
par contrainte de son souverain auquel fust obligee  
obeyr pour auoir office publique ou en cas de  
deuineure ou contrainctement necessite comme  
dist est et appelle contrainctement necessite quant  
vray semblablement les autres verront se celle  
personne ne les secourt ¶ N'est point orgueil  
tendre a vie contemplatiue par exemple xxxij.

**N**est point adre quant a la  
seconde raison que la personne qui tend a la  
fin de contemplacion que Jay par auant declauee  
est a amer dieu de tout son cuer souverainement  
tieu tend trop hault ou soit trop presumptiue  
mais puis quelle le puert faire et en a la grace  
elle fauldroit ce samble en non vsant du droit don  
de dieu Et par especial gens deglise et Religieus  
qui ace ont leur viure tout ordonne Douent  
a ceste vie se donner plus que a autre chose  
Les clers aussi en especial les theologiens ou  
certes leur science ne les aide mie mais les  
enfe & les fait dars et durs et orgueilleus  
Exemple ace sera en la court du Roy vn seruiteur  
en sa tuisne auquel le Roy donna telle grace  
come de le vouloir faire son chambellan Car se  
le Juge ace souffisant et amy lui plaist n'est  
point de doute que se ledit seruiteur Refuse

ce et pour sa paresse & fainctise de cuer ou de glou  
 tomme dit quil veult tousdyz demourer en la  
 Cusme vomme en paullart office tel fait a blasmer  
 pareillement la personne qui pourroit servir Dieu  
 en hault estat seroit a blasmer selle se vouloit  
 occuper en mendie et ne seroit mie humilite  
 mais fainctise de cuer & laschete. Je ne dy mie que ceulx  
 ne faillent qui en leur contemplacion veulent  
 trop enquerir. Aussy que ceulx souverainement est  
 necessaire humilite qui est garde & nourrie de  
 charite. / Quant De l'excellence des contemplatifs

**Q**uant a la tierce / faison pouree sur les autres  
 que on voit aucuns tieulx estre deceuz  
 et deuenir folz et melencolicieux se dy qu'en la  
 voie active sont aussy plusieurs deceuz. Car  
 tous nont mie la direction qui est requise au  
 bien finer son entreprinse nont mie tout le don  
 de grace de vivre en contemplacion pour aucunes  
 causes que Jay assume par auant. Comme dit  
 l'apostre chm a son propre don de Dieu. Et se  
 en un corps. Tous les membres estoient oerb  
 ou seroient les mains. vday est que les mondains  
 jugent de legier les contemplatifs estre folz et  
 melencolicieux pouree qu'ilz ne sont comme ilz  
 font et que ilz ne mesprisent tout ce que ilz  
 tiennent chier et ne voient mie les grandes  
 consolacions les sanctes euures et richesces  
 spirituelles que telz contemplatifs recoiuent  
 en mesprisant le monde et boutant hors deulx  
 toute auarice toute pompe toute vye enuee  
 et deante qui admet travail aux mondains  
 sans cesser et ilz ouient en grant repos & paye

De consuetude qui est bien tel qu'il lui autre ne se  
 compare et en lieu des occupations que les mon-  
 dains ont sur terre en tresestroit lieu et petite  
 chose les contemplatifs se occupent en plus grande  
 place et grande besongne que n'est tout le monde.  
 C'est adire en Dieu Ceulx qui sont experts sicut  
 que le bucel d'ue et est certain que la vie des creatures  
 est plus enloumure d'entendement et de raison que  
 ailleurs C'est adire en pensee raisonnable et en  
 dilection voluntaire diuent d'incques d'airement  
 et presque seulement ceulx qui se nourrisent  
 en contemplacion de telle viande et de tel buivage  
 non mie ceulx qui ne sicut leur ame ne leur  
 vie qu'auces plus que les bestes Il bouent Il man-  
 guent Il rient Il jouent Il travaillent leurs  
 corps aussi font bestes Si dient que Il aident  
 a autrui par leur labour aussi font asnes et  
 cheuaulx et plus auces forz combien que cest  
 bien fait qui ne puet mieulx ou sicut qui le fait  
 loraument et a bonne fin et entencion pour Dieu  
 seruir et autrui aidier Je confesse bien aussi que  
 gens donnez a contemplacion ne font mie si sages  
 et prudens aux mondains sanz comme les actifs  
 Car xont m' mettent leur engin ou entencion  
 de quor aduent que on les iuge iuges ou non  
 sachant Mais peu leur enchaunt Car ice sont  
 Il appellez comme dit l'apostre et ace seffort  
 estre sels pour deuenir saiges ¶ De la necessite  
**L**e Reuen ou Je estore De grace .v. v. .  
 C'est assauoir au second degre de laquelle  
 qui porte ou hault de contemplacion que sicut  
 nomme secret lieu et silence sicut de clare auuenit

de double secret et de double silence l'un dedans l'autre  
 et l'autre par dehors et celui de dans l'autre est  
 celui qui auoir contemplacion tout auquel  
 prouffite querir silence & solitude par dehors  
 en la guise de solitude. **¶** Et Saint Bernard  
 que le pouoir de l'ame s'esleue est un amy hôte  
 qui ne vient point a l'ame d'oultremer  
 grant multitude mais querit estre seul. Et  
 fault que l'ame gecte hors toutes occupacons  
 de dans et dehors pour entendre alui seul  
 Receuoir puis aussi que Dieu est simple et  
 on on le doit querir en simpleté et d'oultre  
 cuer. Et cuer n'est mie simple et on qui en  
 tant de parties est diuise par curies mondai  
 nes, mauuaises & d'oultre. Mais helas en que  
 misere est venue pour la noblesse de l'ame  
 par pechie qui estoit du tout ordonnee a  
 penser en Dieu et l'amer & considerer les  
 choses esprituelles en son premier estat de  
 Innocence sans difficulte ou empeschement  
 et maintenant lui est celle charge pour la  
 pesanteur de sa corruption que cest a mer  
 ueilles et ceulx le sauent qui sefforcent et  
 qui est la chose d'oultre Dieu qui puet leuer  
 l'ame en hault meure en d'oultre redonne en sim  
 plesse son despeschier de ceste mer tempestueuse  
 broyans et flotans par curies Innumeraables  
 et par diuerses fantasies et ymaginacons  
 qui forcent habondamment fins cesser. Certes  
 d'oultre Dieu cest principalement la vertu de d'oultre  
 grace qui apais le mouuement de ceste mer  
 meure qui est dedans nous souleuee. Ceulx

qui tiennent enterré en la poudre des pensées vaines  
ou sur les fiens des desordonnées plaisances et  
les fait seoir en hault avecques les princes cest  
adire avecques les anges et les saints pour avoir  
sa conversation es cieulx vray est que ce don de  
grace se baillie a ceulx qui se requierent diligement  
et ardemment et alui se disposent q<sup>e</sup> Quelle chose  
est eleuacion de lame et vnté et simplicité

**A** Est me a entendre que lame vnté hors  
du corps selon sa substance tant soit en  
contemplacion sans aumant du commun court  
mais est dite estre ou tout son cuer est et s'amo<sup>r</sup>  
Come dit un docteur que lame est plus vnté  
ou elle aime que elle amme Cest adire que ou  
elle donne vie au corps se dr<sup>e</sup> don que ceste  
eleuacion de lame est hors du monde et chose  
corporelle jusques a elle mesme ou jusques  
aux anges ou jusques adieu plus hault ne  
se fait point que par vne forte et simple pensee  
ou par un ardent amour tellement que ceste  
pensee ou ceste amour ait si puissant vertu  
quelle face oublier et cesser toutes autres  
operacions de lame et toutes fantaisies come  
feroit en parfait sommeil Du aumant se celles  
operacions ne cessent Du tout certes ne puet  
corrompre estandre ou surmonter la pensee  
ou amour q<sup>e</sup> soy dite pour sa vertueuse pri  
sance et fault que lame du tout entende et  
s'occupe en icelle pensee et amour et d'autre  
chose ne tienne compte et point ne les regard  
de senon par auanture se non en passant  
sans soy arrester et que ce se pourroit

faire Exerciance le nous monstre chascun jour  
 en choses mandres et arystote le dist que au  
 ameson vne rezsonne sera en si forte pensee  
 D'aucune chose quelle ne verra me areulo ouuers  
 ce qui passera pardeuant et samblablement  
 on parlera ou on fera en la compaignie ou elle  
 sera plusieurs choses que rien ne samva z pou  
 nen delassera sa pensee come celle Dormist  
 Dont aduent ala for que on dist de celle psonne  
 en prouerbe comun Il pense en ses amours  
 Etudians appercoiuent souuent ceste manie  
 de faussement en voulant faire aucune chose  
 de subtilite Aussi sont les amures comme le  
 tien Et autres de mestier subtilz qui ayent  
 en fortes ymaginations .xxxiij.

**Q**u'on recite d'un philosophe nomme Archimede  
 qui estoit geometrien et deuisoit faire  
 engins subtilz pour bataille pour defendre  
 ou assullir citez. Adunt que la cite ou il  
 estoit fut prins et auoit commande le prince  
 que on ne le tuast point. On dauenture le  
 trouua qui pourueroit en terre ses figures  
 et lui demanda comment on le nommoit Il  
 estoit si sichez en faire ses figures que il ne  
 sceust que dne force que on ne le pestast  
 me pourquoy il fut occis d'oues dees comme  
 forte estoit sa pensee que ne lui auoit laisse  
 sentir la prise de la cite ne cougnoistre  
 ses ennemis. **U**n autre philosophe  
 dit Carnemede oublioit souuent mangier  
 quant il estoit a table z conuenou que sa  
 chambriere lui troust la main a la viande



29

Affirmul ne mouit de sam. De quoy dit l'ulere  
 que ce fectue qui diuie seulement de l'ame et est  
 autonome de son corps comme d'une chose estrange  
 et non prouffitabile Jay amenez tieulx exemples  
 pour descharger comment l'ame se puet offer des  
 ymaginacions et cures non prouffitables pour  
 soy esleuer et monter a chose plus sainte et  
 conuenable a se ramener a diuie et simplese  
 seulement penser a diuie adieu qui est son lieu  
 son fin et son amour. Combien que cest trop plus  
 fort a faire que nest es exemples dessusdis  
 Et tant que il fault auoir pensees spirituelles  
 estranges et essences. ¶ Memore Du liure  
 maistre Richart qui fut de contemplacion tres  
**M**aistre Richart de saint victour/ excellent. viij.  
 fit un liure qui a cinq parties ou quel  
 il traicte moult profondement et selon parsonne  
 clergie Ceste matiere de contemplacion et la  
 deuise en vii manieres ou especes les deux  
 font en ymaginacion deux en raison et deux  
 en intelligence selon ce que met trois manie  
 res de tieulx en l'ame et selon ce que l'ame se  
 tourne a penser diuersement les choses corpo  
 relles que on puet apperceuoir par les sens  
 corporels en soy mesmes ou les anges en l'estat  
 de la diuinite Il met en especial en la vme partie  
 dudit liure come contemplacion se forme  
 en diuersific en trois manieres Aucunes fois  
 par ce que l'ame se dilacte et eslargit p grande  
 admiracion Aucunes fois par ce quelle esleue  
 plus son entendement Aucunes fois par ce que  
 elle la come aliene ou oublie et declue par

auctoritez ou exemples de lescompence et de na-  
 ture comment ces choses viennent ala foiz ou  
 par grande admiracion ou par grande deuocion  
 ou par grande plausance esprituuelle ou conso-  
 lacion mais car mon entencion est parler  
 plus grossement et moy abregiez se passe  
 a vous declarer la doctyne dudit docteur  
 se non par auenture en aucuns iours cy  
 apres et encores par maniere plus pre-  
 nable a vous et plus familiere q' du tiers  
 degre de contemplacion par q'q' examples.

**Il** est temps que je parle du tiers degre  
 de leschelle de contemplacion que j'ay  
 nomme forte perseuerance car avecques la  
 grace de dieu forte perseuerance est celle qui  
 met et loge en haulteur de parfaite contempla-  
 tion et ordonne la personne en estat parfait  
 auquel elle puet estre dite diuine d'amoire  
 Car aduances elle recoit consolacion de lamour  
 diuine sans sentir les tribulacions de la char  
 ou du monde Car riens ne lui est forz amer  
 dieu et de penser et de parler et pour son  
 amour fait les foies plausances du monde et  
 prend en toy ses aduersitez Si nest riens  
 parce que lui peust nuire prosperite non car  
 elle la fait ou sueffre tresimblement et  
 en grant reueracion aduersite non car elle  
 la desire comme celle qui adieu et  
 qui expurge et en doctyne lame et la fait  
 semblable a ihesu crist son amy qui fut tout  
 plain de tribulacion la recoit comme son  
 certain signe que son amy dieu layme quat

Je la visite et digne chastier en cest estat est  
 lame deuote doucement & souesment et puenit  
 du feu esprituuel comme vn charbon tuez & embrase  
 et sans fumee ou sans bruiue. Fer est lame  
 toute reppose en la bonne terre et porte fruit  
 Fer est destrouete la cite de lamour mondaine  
 et regne la cite de lamour diuine Et nest  
 mie a entendre quen ceste mortelle vie sans  
 don et preuilege especial vne persome demeure  
 toujours en ceste perfection sans fornuier  
 Amours dy Je que souuent Jusques ala mort  
 se change et mue de stat en estat Mais  
 celle persome qui est demie en estat y fait  
 y demeure plus longuement et plus souuet  
 que les autres et se relieue plustost quant  
 elle est cheute en aucun des deux premiers  
 estats Le premier estat est compare a puer  
 ou Je est pres que a des froid et obscur Le  
 second au printemps Auquel par grant mu  
 tacion est maintenant chault & puis froid  
 et obscur puis actiue et maintenant  
 luyra le soleil et puis sera couuert de nuies  
 puis pleut et puis fait bel Le tierce estat  
 est semblable au chault este ou est pres q  
 continuellement clarte et chaleur Comb  
 que a la fois Il vient pluy et obscurte et  
 aucunes fois plus forte tempeste et plus  
 horrible mutacion que en quelconques  
 des autres temps ainsi suessent a la fois  
 les parfuz contemplatifs plus grieues  
 temptacions que les autres ou pour les  
 prouuer et purger et tenir en humilite

ou pour les rendre selon le secret jugement de dieu  
 pour leur orgueil et Iniquite a l'exemple de lucifer  
 qui tant estoit bel & sage et en contemplacion  
 esleue on puet aussi comparer le premier au so-  
 leil comme il est au matin quant la clarte est  
 enuolopee des tenebres et ne comance q' apparer  
 moult obscurément le second degre est sembla-  
 ble au jour de tierce leuers estat au jour du  
 clez midi et ainsi de telles figures & exemples

¶ Declaraion par trois exemples comment forte  
 perseuerance est necessaire . xxxv .

**Q**ui sans forte perseuerance cuido obtenir  
 la sommite et haultesse de la montaigne  
 de contemplacion ou auoir la parfaite charite de  
 l'ardant amour de dieu il est semblable a celui  
 qui monte vne grant montaigne puis descend  
 tousdis auors quil viengne en hault quant  
 ilz viennent aucune difficulte ou empeschement  
 ou ressamble celui qui veult entreprendre en  
 feu en vertors ou pourroy et quant il ne se  
 vrent tantost ou quil ne sent au comancement  
 que fumee ou apres que petite flume et qui  
 legierement se desfont il sen port & despicce  
 tout et degre par la maison toute la susse  
 Si y est telle persone comparee a cel qui  
 ne puet attendre que son grain menoyse ou  
 que sa plante se reprene pour la demeure  
 ou les veulz quelle apperoit celle ressamble  
 le Enge qui apres ce quil cuido mangier  
 la noix verte et il sent le force amere il  
 gette tout en boye ou ressamble les pareceuz  
 Cheualiers qui auant la prise de la cite

qu'ils ont affigees font ennuiez et s'en departent et i vous  
 suez que par ainsi faillent et ne puerit venir au hault  
 de la montaigne ne auoir feu ne bñe ne plante ne le  
 goust de la noue ne la vye de la tñe en l'apportant  
 auo vous dessus Aussi ne puet on paruenir a la  
 perfection de la vie contemplatine sans force et  
 perseuerence ¶ Plusieurs empeschemens de venir  
 a la montaigne de contemplacion - . xxxvj .

**C**restons nous encores un petit a vñdes  
 exemples. Dessus et regardons que  
 fait tel qui veult venir au bout de vñe haulte et  
 pendante montaigne Il monte tousiours sans de  
 ualez Jusques en bas ou se s'arreste Il ne comence  
 mie du pie de la montaigne mais d'icieu ou je  
 l'ay par excellence dy Je qui veult venir a par  
 faite contemplacion Il ne se doit point arvester  
 ou reposer Car reposer est descendre ou reculer  
 auail Et ne doit mie aussi tousiours recommencer  
 du bas Mais dont Il est parti et pour default  
 de ceste perseuerance sont tant peu de gens qui  
 viennent au parfait de contemplacion Car tantost  
 comme Il sont un peu hault Il sentent labour et  
 peine Il se aident reposer et Il coulent auail Les uns  
 sont qui ne s'auent garder l'ordonnance de monter  
 Car tantost Il veulent saillir jusques en hault  
 sans recommencer au bas par le moyen Les uns  
 sont qui portent sur le coul un grant farde et le  
 sauent bien et ne le s'auent point Neant moins  
 tendent monter a tout ce farde est l'occupacion mon  
 daine et forte pensee que on y met laquelle pensee  
 charge l'ame a merueillees et la fait tousiours recheoir  
 a son des autres sont qui pour petites mousches

qui leur vouleut au deuant delassent tout fur  
 sient ou descendent. Ces moustres sont perfectes  
 volages. Quelles lame ne doit mie arrester  
 mais passer outre vme en les deschaunt p  
 la main de sancte indignacion les autres sont  
 qui tombent apres telles mouches vme les  
 enfans apres les papillons les autres sont  
 alestoy des chiens. Enfer sont tantost espou  
 rrez. Cest assauoir tantost que il ont aucune  
 temptacion laide ilz lassent tout ou se occupet  
 ou tournent a chacez hors toutes telles perfectes  
 ce quon ne puet mieulx passer fors que en  
 non chalant. alexemple du pelerin qui ne  
 savoit mie achastin abatement des chiens  
 que ilz trouuent en la voie. Mais les passe  
 et ilz se taisent et plus sarresteroit a soy  
 defendre ou les faire cesser et plus abrenche  
 et perdrait son chemin. Les autres sont qui  
 ont mie toujours tendue la main deffre a  
 celui qui les doit tuer en hault. Cest assauoir  
 adieu. Mais la retourent a eulx et sapurent  
 et sient en leur force. Si nest pas de rendre  
 les se tantost ilz trebuchent pour ce dit con  
 tinuellement la personne tenir sa main a laide  
 de la grace divine sans soy fier en sa puissance  
 ou sans cuidre que de soy mesmes il puyt  
 auenir ou il sent. Les autres euident tantost  
 estre au sommet quant ilz sont encores en  
 bas si delassent a monter et en delassant  
 ilz deouletent jus. Les autres dont jufines  
 en hault. Mais tantost sen espoussent. Dame  
 ment et leur samble que ilz ayent trop bien

fait besoigne et leur fournee et ne metent mie  
 diligence ay demourer pource Ilz trebusche tan  
 tost et ne Retournent mie si tost a mont come  
 Ilz voudroient Vne autreffors ou par auanture  
 Dieu jamais ne les aidera ay monter pour  
 leur orgueil et mesconnoissance et ingratitude  
 qui est horreur de le penser et cause de gran  
 dement se humilier tousdz Quant la persone  
 qui aura este si pres de Dieu a familiarite  
 parle a lui et comme on oyse aura fait son Ny  
 dans le ciel puis trebusche Jusques en enfer  
 sans Retourner . . .

**L**es autres sont qui quant Ilz se voient  
 un petit plus hault en ceste montaigne  
 Ilz se moquent des autres qui sont plus bas  
 encores. Si est droit que Dieu les laisse et q  
 en cheant sentent come petit Ilz puent deulx  
 mesmes. Les autres sont qui ne veulent monter  
 ceste montaigne fors pour curiosite et dire  
 Je y ar este ou pour trop enquerir les secrez  
 denhault ou pour leur plaisir seulement  
 ou pour le lieu delitable qui est en hault non  
 mie pour mieulx plaire adieu et pour le fuir  
 de plus pres et plus honnestement quindem  
 meritouement et tieulx gens perdent tantost  
 laide de Dieu et de sa grace ou se treuuet deceu  
 trop durement et laidement. Car quant Ilz  
 cudent estre sur la montaigne de Dieu Ilz  
 sont sur la montaigne du Drable. Les autres  
 sont qui se veulent trop plus haster que le  
 droit et veulent aler comme deuant leur  
 meneur et plus fort quil ne veult et bon

par quelle foule cest al ducteur est la grace de Dieu  
 comme dit est et aucun ne puet ou ne saigne  
 attendre vne espace de temps lesmouuent de  
 ceste grace & son aide / Rayson est quil la perde et  
 ne la recouure mie vne autreffors sicomme se  
 voudroit. Comme est de ceulx aussi qui ne  
 sont mie aprestez de ensuir la grace de Dieu qui  
 elle les huche et esmeut a monter. Amours se  
 fusent ou s'endont ailleurs ou lui dient de polle  
 ou de fait quelle attende encores vn peu et en  
 nom Dieu elle sen part. Si couuient estre tous  
 iours sur sa garde pour ensuir la visitacion de  
 la grace de Dieu et pour aler selon son esmoue  
 ment et volente ne plus tost ne plus tard  
 tousiours auecques parsonde humilite et se  
 Jugier Indigne de gesir au pie de la montaigne  
 et tant plus de monter enhault et parce de  
 tant sera plus tiree enhault. Comme vn Roy  
 qui veult honnourer son cheualier de tant plus  
 volentiers le fait seoir enhault et a ce lefforce  
 et contrainit de tant plus que le cheualier sen  
 excuse et humilie. Sur toutes choses est desplai  
 sant a Dieu presumption et ne lui plait mie la  
 maniere de ceulx qui de plambol et offrontement  
 veulent venir a lui come a leur pareil. Mais  
 doit tousiours estre garde de vergoigne cremeur  
 et prouir et doubte auecques la conscience de  
 benigneite. Car sans ceste conscience la prouir  
 seroit trop grande et empescheroit monter me  
 montaigne par trembler et par soy troubler  
 plus que le droit. ¶ Autres empeschements.

**E**ncores parlerons nous d'autres empeschements



Car les aucuns sont qui travaillent trop leur asne  
 cest leur corps si que lame ne sen puet adier Les  
 autres sont trop plus emplies et resans ensemez  
 et endormis acause d'auoir trop lonnuement este  
 en l'ensemezie ou maladie de la charnalite par  
 trop force ou par trop manier ou parler vniement  
 et sont come contumes et lasches parulatiues  
 et entmuis si les conuent premier qu'auoir au  
 bas par humble penitence Les autres en montat  
 sentent grant fain espirituelle dor la parole de  
 Dieu puis la veulent oir ou lire de quoy adient  
 que en lisant trop prement Allecques Resection  
 plus que le droit ou que l'œuvre ne Requiert tant  
 qu'ilz soblient a monter selon leur comancement  
 ou quant on la prent sans mesure Oray est a  
 d'autre part celle Resection souuent prouffite et  
 est necessaire en especial au comancement en  
 entendent tousiours a monter ou qu'on ne queere  
 plus en lisant deuotion que science Les autres sont  
 qui Regibent ou fullent contre laquillon pour  
 monter en hault Cest ashauoir qui trop furent  
 tribulacion Les autres sont qui n'ont encores  
 bien appris le chemin par le bien demander auo  
 parfaiz et par auoir bon conseil Mais se fient  
 en leur propre sens enfor voulant ensemez  
 par eulx mesmes si se fornoient et fullent ala  
 for treshonteusement Les autres ne cessent de  
 demander la voye et denquerir par seruent estu  
 de entant qu'ilz enseuent parler et lire en cha  
 reie combien que point ny aient este Mais Ilz  
 en parlent par orz dire et ne sefforcent point  
 de y monter quelconques temps si n'est pas de

meueilles filz deuement en bas adē. Car on  
 ny da me par parler seulement Il fault meue  
 pie en euue. Tieuho font comme les heraulx  
 qui enhortent et enseiuent fort a for combatre  
 mais Ilz ny touchent ou come ceulx qui mon  
 trent les chemins pour receuoir les aumosnes  
 des pelezins et vont ny dont ne ny deulent  
 aler pour ce qu'ilz sont malades et Impotens  
 Les autres sont qui apres ce qu'ilz ont comace  
 leur chemin par vne voye tantost saillent par  
 vne autre voye ou par leur Inconstance ou  
 par ce qu'ilz la cudent trouuer plus legiere ou  
 plus plausant et par ainsi ne montent ne ne  
 sauancent en tiens. Come les chiens ne pient  
 me leur. Etz quant Ilz courent maintenant  
 a l'un puis a l'autre. Ancora fault qu'ilz ensui  
 uent la trace du premier sans autre arrest  
 et tellement sont les chiens bien durs les  
 autres sont qui netendent mie bien aculx  
 et auo perulz du chemin mais sen vont et  
 frontement sans aduiser ou Ilz mectent leur  
 pie si glissent de si hault si bas.

**L**es autres sont qui en montant regardent  
 derriere eulx ou desoubz et si  
 tost comme dembas les appellent Ilz laissent  
 tout. Et de tant plus que Ilz y demeurent  
 de plus se tendent non habilles et non ligere  
 a remonter. Car la conuersacion du monde  
 en parler ou en autre chose empesche et re  
 tarde et qui trop se donne ou fiche son cuer  
 sans retourne vnellement et tost a monter  
 souuent Il sempesche Jusques a long temps

Si ne fault demourer fors pour necessite et  
 en passant aumoms que se le corps est bas la  
 pensee soit ailleurs et en hault mais cest fort  
 qui ne la vraye et qui na fchie en la montaigne  
 l'autre et les cordes de bonne acoustumance les  
 autres que quant Ilz sont montez jamais nen  
 rudent estre hors et Ilz cudent estre come par  
 heritage Mais en recheant en bas Ilz sentent  
 leurz fragilite et turbacion et bien voyent que  
 la grace de Dieu les va mis tant z si pou come  
 Il lui a pleu et lors doyent asprement penser  
 du bas quant Ilz sont en hault en bonne hu  
 lice et aussi quant Ilz sont en bas avant espe  
 rance de remonter encores et avant bonne  
 patience Car ainsi le fault aussi bien z meulx  
 en la diversite esprituelle come corporelle cest  
 assauoir es temptacions et dures afflictions  
 de la pensee qui sont ne sent la consolacion  
 quelle a acoustumee et quelle desire Les  
 autres sont qui en montant font trop grant  
 despens par lermes ou par afflictions ou  
 sentoublient a faire leurs besongnes neces  
 saires si fait Dieu gracieusement avecques  
 ceulx qu'en certain temps les delaisse en bas  
 Ceulx sont les empeschemens ala montaigne  
 de contemplacion et autres sans nombre  
 Lesquels on puet comprendre et ramenez  
 a ceulx qui sont dix pour lesquels damore  
 Il fault auoir forte perseuerance avecques  
 les deux degrez qui sont dix Cest assauoir  
 avecques humble penitence et avecques  
 secret lieu et silence avecques manieres de pensee  
 qui se puet tenir comme en contemplacion . viij. .

**E**ntendant ou orant ce que dit est on pourra  
 demander quelle maniere de penser on  
 tendra en sa contemplacion Car on y va nonne  
 des piees corporels mais esprituels qui sont  
 les cogitations et affections de lame Et se les  
 pens que on ne tiengne mie vne maniere de  
 penser tousiours mais tresdinez se selon les ysones  
 le lieu et le temps et la grace de dieu et la de  
 tme ou science que luy y va ainsi l'autre au  
 tement bone bn mesmes y va luy par vne ma  
 niere et de man par autre. Toutefois se me  
 suis apense que ce ne sera mie chose non prouf  
 fitable Reciter en maniere de exemple Comme  
 aucuns aucunes effors y sont alez Car par adue  
 ture ce y hauldra a plus legierement entedre  
 ou trouuer l'entree de ce chemin Et bn me  
 souuent que a vous mes amees suers j'en ay  
 autressors estont et d'autres plusieurs choses  
 qui seroient bn au propos de ce que je estors  
 Et par auant que je ne fecte point Maistre  
 Richard de S. Victor en son liure duquel  
 j'ay par auant touche en some vne manie  
 re qui me samble plus appertement et a clere  
 bien fondez que a simples gens et si est bn  
 generale et seroit lonome a declaier si la  
 passera a l'asservir aux clers.

**S**aint Augustin en son liure des con  
 fessions en baille entre les autres  
 vne maniere qui est auques sa mere  
 estant en vne fenestre sur vn jardin bn pou  
 auant la mort de sa dicta mere laquelle  
 je pense briefment touchera apres.

**S**aint Gregoire parla apres ce largement  
de contemplacion en ses moralitez en  
monstrant les pechiez et les prouffiz qui y sont  
Mais se n'ay point appareu maniere de entrer  
ou for y mettre ainsi comme se laquiere **S**aint  
gerosme en haille vne autre maniere entre  
les autres ala bierge dite en syochin. C'est quelle  
pense a l'heure de la mort quel loyer loze elle receura  
come madame et se survist avecques les Anges  
et les vierges lui demont au deuant qui la rece-  
uront et chanteront ce chant que dist marie  
la suez morse Apres ce que les filz d'israel furent  
passer la mer rougee vne sec. Cantemus dno  
morose. zc. . . . .

**Q**u'il aussi saint gerosme de for que apres  
fortes contemplacions de la char et qui  
se soit ferm en la vie de continuellement en  
pleurs et en larmes enquerant laide de dieu  
Dieu lui sembloit quil fust en la compaignie  
des anges pour la grant paine de conscience  
et la grace que dieu lui envoie apres sa pe-  
nitence et tribulacion. Dient bien tout dun  
accort que on pense a enfer a paradis a se-  
rechies ala limite du monde. Mais se quere  
encores vne plus particuliere maniere. Saint  
Bernart en ses sermons quil fist sur  
canticques traite vne maniere de mariage  
espirituel entre dieu z lame en ceste maniere  
ensuit un autre docteur plus nouuel ou il  
fait un mariage avecques sapience diuine  
et se nomme ce lame lozoge de sapience. Oray  
est que ceste maniere est bien haulte force et

et dangereuse pour tenir au commencement de  
 sa conuersion Car quant on cuideroit penser d  
 mariage espratuél on gresseroit ligeramente  
 en la souuenance de mariage charnel se stay  
 bien que oudu l'une ou trois mameses sont  
 touchées comme de penser d un ieune home  
 qui muert et ne se beult ou ne puet repentir  
 comme de penser dieu estant en son fugement  
 comme de confiderer nre Dame Aleure de  
 la passion nre seigneur qui sont bonnes ma  
 mères et conuenables et on les puet veoir  
 et de la manere que tint saint bernart au xviii

**S**aint bernart feate de conuersion  
 au oesmes que au commencement  
 de sa conuersion Il dist que besong auou  
 de bones veuzes et de merites plus que  
 ne pouoit auoir de soy Si fansa quil fe  
 roit tant quil auroit les merites ihesu crist  
 et desloz pensa se saligement toute la vie  
 ihesu crist depuis sa conception jusques a la  
 cension et de toutes les peines ihesu crist  
 enfeist un fardel de orre et le mist conti  
 nuellement sur sa poitrine par sainte re  
 cordacion et compassion et par ce conclud  
 se que saint bernart commença sa vie  
 contemplatiue et ay monter a penser la  
 vie nre seigneur ihesu crist Come aussi  
 nous liions de sainte cecele qui touzior  
 portoit leuauangile nre seignr cest a dire la  
 memoire de sa vie et ne cessoit den parler  
 et y prier et un doctem plus nouuel qui  
 se nomme lesquillon d amour tient z trauite

ceste maniere et par especial de la passion ihu  
 crist et monstre come tout y est trouue et q  
 cest lius et la voye et qui par ailleurs deult  
 entrer en contemplacion Il se decort Il a pour  
 soy ihesu crist qui ainsi le dist qui p ainsi  
 se nomme voye verite et vie voye par laquelle  
 on dit cheminer verite qui le chemin doit en  
 lumener vie qui le doit nourrir soustenir et  
 remunerer Je voudroie bien que ce liure vo  
 feust translate en francois car Je le juge tres  
 prouffitabile Les aucuns sont qui ne tiennent  
 maniere autre communement fors que Ilz se  
 mettent a lire aucun liure de deuotion et de la vie  
 d'un saint pour auoir compunction selon la ma  
 tiere qu'ilz tiennent et a tieulx faudroit tous  
 iours liures Si ne souffit mie ceste maniere  
 seule sans soy d'agier a penser sans liures  
 Les autres la prennent en faisant leur fruce  
 a leglise Combien que Je juge ce cy estre de  
 fort par especial au commencement et de  
 y pouoir venir a parfaicte contemplacion pour  
 la peine qui est en chantant se par auant ne  
 sont acoustumez en leurs seces . ¶ D'une  
 autre maniere par exemple de mandrate . xl .

**L**E cougnois la personne qui prouffite  
 moult pour soy Fedme et medre  
 ses pensees a dme et a simplese pour ce que  
 regarda que cestoit vne pouce miserable  
 creature et n'auoit rien et par son labour  
 rien ne pouoit acquerir Il se pensa que se  
 mettoit a soy pourchacier et acquerir au  
 moines des biens espirituelz enuers ceulx de

Lacourt de monde qui en estoient riches & plains  
 et si estoient larges & charitables a merueille Si  
 se mist dessous un arbre en un jardin en lieu secret  
 et se mist en la guise ou il cuida le meulx penser  
 a son aise et plus longuement lors se retourna  
 a requerrir l'un saint apres l'autre selon que sa de  
 uotion lui dormoit en requerrant a chascun l'en  
 uiesme en monstrant sa necessite et Indigence  
 en remembrant leur grant grace & largesse en  
 Depriant que pour lui Depriassent a Dieu Car  
 Il ne soit mie digne de y comparoir. Oray est  
 que plusieurs empressemens la Dite personne  
 sentoit par especial des autres pensees & fanta  
 sies Mais elle se continua par forte perseuance  
 son tenir en ceste place et ne se partit ou mouuou  
 Jusques a tant quelle sentit en soy ce quelle que  
 voit et que dutout feust arrestee a ceste priere  
 et non a autre chose et par plusieurs semaines  
 continua ceste maniere et estoit bien deux  
 ou trois heures ou quatre auant quelle eust ce  
 quelle demandoit Cest assauoir dmon et recorda  
 tions de ses cogitations et affections en vne seu  
 le celle comme luy dit Et adès se non peu sou  
 uent vint ceste personne a son entente Aucune  
 fois plus tost aucune fois plus tard Et appert  
 clerement estre bon et que promet Ihesucrist  
 qui perseuere en demandant en luy enue  
 vous priez bien suoir que grans estoient  
 les larmes les soupirs et gemissements enuers  
 les saints plus a l'un plus a l'autre et en espal  
 a ceulx desquels on faisoit feste le jour  
 quant Il souffroient la Dite personne estre



S'envoient trois heures devant eulx a lencez pres en con-  
 tinuelle bataille contre ses pensees qui lui faisoient  
 noise et l'empeschoient monter ou parler par sans  
 desirs deulx sans ce quelle sentist leurs secours  
 Mais ala fin Ilz faisoient bien et trouvoient la  
 dicte persone que ceste difficulte quelle avoit es-  
 prouuee par avant lui touznoit aprouffit Car  
 elle y aprenoit plus vnement sagement & vnement  
 demander de quoy aduint et pres que

sans arrester ceste persone se trouvoit en son oroi-  
 son mise adnite & simplese de pensee par ceste  
 maniere et par autres apres trop plus legierement  
 elle aprent a cause de ceste bonne acoustumance  
 devant dicte se tien que ceste maniere avoit eu  
 au commencement un tres excellent docteur Guille-  
 lard evesque de paris de qui par leu lequel afferme  
 que les penes et les troubles et les personnes  
 lui avoient appris a prier dieu et au deu en un  
 de ses livres ou il compare oraison a un messager  
 qui va en paradis demande aide et en ce livre  
 aussi come par un de Il mame faisons adieu ihu  
 crist et a ses sans et par espal a me dme co-  
 ment Ilz doient adier leur creature qui les prie  
 en allegant sa povrete et parle de ceulx qui sont  
 les juges comment Ilz sont sages en leurs prieres  
 pour doubte et le peril ou Ilz se voient et que ainsi  
 devrions nous faire devant dieu et plus enco-  
 res ¶ Encores de ceste maniere // . xlvj .

**Q**ui voudroit tenir ceste maniere d'inter-  
 en contemplacion elle est assez seure  
 simple et legiere et convenable a ce qui est dit  
 que le premier degre de contemplacion est humble

penitence Car y a la personne ne demande que  
 pardon et grace de bien faire au temps auenu  
 et remede contre ses playes et maladies de  
 pechiez diuers ace est prouffitable les oroysons  
 quil fist au seigneur a diuers saints et saintes  
 et aucuns les ont en francours le liure aussi  
 de qui fait tant parle qui se nomme la rectorie  
 que dmine de Guillaume de parois est moult  
 excellent et valable ace mais je ne say point  
 quil soit en francours Fay pieca desue sur ceste  
 matere en faue dne oroyson en guise dun  
 poure qui demande son pain de luy en luy  
 ou en guise dun quezeur de pardons ou de  
 ceulx qui sont en charite ou de ceulx qui  
 quierent nomme pour eulx mais pour les  
 hospitaliers Car souuent dne personne trouue  
 meulx sa deuotion en priant pour autroy  
 que pour soy et y prouffite moult et ace  
 sont tenuz de leur office Comme les gens  
 deglise et autres qui viuent d'umosnes  
 mais je dis que tous doient ce cy faire  
 pour le commandement de dieu come pour  
 les biens quilz ont receuz des autres  
 soient biens de nature de leur pere ou de  
 leur mere soient biens de fortune pour  
 auoir heritage de ceulx qui leur ont acqis  
 soient vifs ou mors Je fis dne oroyson  
 pieca a ihesu crist qui ce comance **I**hesus  
 vray espons de brigante Et est mon ente  
 tion au plaisir de dieu en escore tout au  
 long dedans brief Vray est que toutes  
 les escriptures du monde ne feront me

tant auent ou le contemplatif doit tendre  
 come forte perseneence avecques la grace de  
 Dieu selon l'exemple de ceste personne de la quelle  
 Jay parle sans nomer et se mettre a l'euvre  
 Car on ne puet mie escrire les affectiones  
 ne les engendrer par lectures ou p parolles  
 ¶ Encores de ceste matiere / . . . . .

**A** qui plaist ceste similitude Il a moult  
 large matiere de soy d'amer et acou  
 stumer a retourner de dans soy et enuers  
 Dieu et ses saints Car nos necessitez maladi  
 es et miseres sont sans nombre tant en  
 corps come en ame et les vertus que nous  
 auons a demander sont en grant nombre  
 aussi sont les saints et sanctes a qui nous  
 auons a supplier plus ensamble plus a chun  
 apart et entre les autres necessitez leue  
 de la mort est le deum besong que nous  
 deuons plus redubter et pour celle heure  
 nous pouruoir de remede et empeter en  
 la vie aucuns amis / defendeurs qui a celle  
 heure espouventable nous soient en aide au  
 gre de Dieu Celle heure deuons nous sou  
 uerainement mettre deuant nos yeulx  
 en auoir fresche memorie en toutes places  
 et en tous nos fais nous deuons souuent  
 en mie secret de contemplacion demander  
 a nous mesmes **¶** Or dy mon ame poure  
 et dolent dy moy se en present ou de das  
 dne heure Il te conuenoit partir du corps  
 et apparoir deuant le tresdubtable iugement  
 de Dieu que seroies tu que diroies tu a qui

.aurors tu reconre Se tu me die que ainsi t'ami  
 tu serores et creiores lors de tout concuer n'ay  
 adieu et amy saint et amy sametes fars le donc  
 ques .apresent ainsi Car tu ne sies en quel point  
 de maladie tu seras ou quelle espace de ce faire  
 tu auras lors Et va deuant souuement de  
 mouer et duiement tant quil nous soit aduis  
 que nous sentions la mort moult approuchiez  
 Deuons aussi considerer nos amies pour lesq<sup>ls</sup>  
 nous voulons prier estre en celle necessite  
 comme ault de la mort et les regarder come  
 ilz nous requierent aide et que pour eulx nos  
 prions bien et en ayons compassion telle coe  
 se presentement se faisoit ce qui se fera ne  
 tardera gueres Arons aussi de nre ame pitie  
 et merer comme se nous la voyons de fait en  
 nre la flambe de purgatoire et acc auoir aide  
 de bien considerer son meschies et sa duleur q<sup>il</sup>  
 s'uesse par maladie ou autrement et que ce  
 sera se l'ame dit tant souffrir en l'autre siecle

¶ Encores de ceste matiere et de trois Jugemens  
**E**n ceste contemplacion De Dieu .xlviij.  
 pouons mettre deuant nos yeux les  
 trois Jugemens que dieu tient lun come pere  
 ou quel regne et juge misericorde douce et  
 pitieuse et ce est en ceste vie l'autre Jugement  
 tient come seigneur encontre son seruant  
 Ou quel juge et regne Justice rigoureuse  
 Car Il comment tout payer et est en purga  
 toire le tiers est enfer ou regne Justice  
 horrible et tresprouueuse deoz pour les pechieux  
 condempnez Car la dieu pugnit come Juge

qui ne puet estre flechy encontre les malfauteurs  
 dignes de mort pardurable Or est ainsi que nous  
 pouons escheuer les deux iugemens derniers  
 par appeler et nous soubzmettre ala premiere  
 court de misericorde qui est durant ceste vie seule  
 ment Si la fait bon eslire tant quil est temps  
 et quen telle court nous pouons auoir si grant  
 nombre dintercesseurs pour nous en especial me  
 dame qui est Rorne de la court de misericorde et si  
 est ensamble me mere et aduocate pareillement  
 ihesu crist me pere frere aduocat conseiliez moy  
 enneur et racheteur en verite trop soul est qui  
 ne se soubzmet avecques le prophete qui disoit  
**DOMINE** ne miseroe tuo arguas me neq; m  
 ra tua corrumpas me Misereere mei domine qui  
 infirmus sum etc Jcy touche le prophete ces trois  
 iugemens Et dit Eue ne me iuge point en ta  
 fueur cest en enfer ne en ton sie ne me pugnis  
 cest en purgatorie mais selon ta misericorde apres  
 mercy de moy Car je suis fraisse et malade cest  
 en ceste vie et encoures y pouons nous demorer  
 et auoir aduancement de la batme que nous  
 auons desiruy moremment hintercession telle  
 comme dit est et souuent tout nous y est gete  
 qui bien auoit au deuant lissue de ceste prison  
 ou nous sommes qui sera aleue de la mort  
 et penseroit ces trois iugemens Il auoit mit  
 fore estre pugnis en cest monde par maladie  
 par diffame ou pourete ou liquerement touz  
 nerort en non chalon tout ce qui est ou monde  
 qui bien tousiours penseroit que il dit mourir  
 et ne seet quant et tel se examineroit souuent

sil oseroit mourir en l'estat ou il est et se non se  
osteroit brief les empeschemens

Encores de ceste maniere et contre ceulx qui  
nont perseuerance / . . . . .

**D**ouls souuent sont aucuns mal aduisez  
et arriere dauoir forte perseuerance  
ou le fruit de contemplacion Car Ilz ne se  
veulent point mettre en orison ou medita  
cion Se non quant Ilz se sentent en deuotion  
et que ce leur vient au cuer et a plaisir et leur  
samble que autre ne leur prouffite riens  
tieulx Ressemblent celui qui engèle de froid  
et de pourete ne veult venir au feu sil na  
chault par auant ou sont peulx acelui qui  
meurt de faim et ne veult quezr a mengier  
Iusques il soit saoule Car pourquoy vient  
on en orison ou contemplacion se non pour  
estre saoulez des biens dieu Tieulx faullet  
ence quilz cudent quant Ilz se donnent a  
orison et y sont la longuement sans deu  
tion Receuoir quilz perdent leurs temps  
Et Je Respons que silz sefforcent de faire  
leur deuoir et quilz soient en bataille contre  
les pensees en desplaisir grant quelle ne  
se par tant et lui suesissent auoir pain / tely  
loz ont plus grant merite que Ilz nauoient  
souuent se leur deuotion fondament leur  
venoit pource quilz seruent dieu a leur  
costz et despens et a plus grant peine  
dun est que qui veult faire alexemple  
de la persome deuant celle il fault  
quelle ait moult grant espace de temps.

sans estre chargée d'autres occupations pour  
 elle ou pour autrui et quelle se contraingne  
 a demorer en un lieu long temps quelcon  
 que deuotion ou non qui lui soyé auerit  
 et que touteffor face son deuoir en la coustie  
 mer et quant elle se sentira plainie de mury  
 elle dira a soy que encores attende demie  
 heure ou vne heure en faisant sa penitence  
 et attendant laumosne de grace puis ceste  
 heure passée se puet encores esmouuoir  
 a y estre vne autre et souuent en vne demie  
 heure derreniere elle prouffitera plus en  
 contemplacion que tout le temps par auat  
 et que ne fera vn autre en x jours vne en  
 vn mois et se par auanture en son departe  
 ment elle treuve quelle est estourdie sans  
 trouuer le fruit de deuotion lors se doit  
 humblement proferuer deuant en confes  
 sant quelle n'est mie digne et que plus  
 a desferuy grieues batures et meschise  
 que telles consolacions et dire que ces  
 consolacions soient a vous et a moy confu  
 sion come justice est se de vne misericorde  
 ne vient par ainsi d'aucun dieu et fera  
 sacrifice a lui de sa diue pensee et dieu  
 ne loubliera mie quant vendra le point  
 et leure et certes la personne ne doit mie  
 desirer trop telles consolacions en lermee  
 et en deuotion pour son plaisir mais tant  
 seulement afin que parce elle en ayne  
 meulx dieu et plus ardamment et plus  
 diligemment et plus plaisamment se tone

aluy Siques d'aucques Il plaist mieulx adieu q  
 pour lors on le ferue sans auoir telles consolacions  
 Si en nous dit aussi plane et deuons dire Etre  
 tout puissant Si en me souffit que vous me  
 gardez en paradis mon loyer z ma remuneracion  
 sans me baillier biens aynt tant seulement Je  
 vous supplie que vous ne soiez courroucez a moy  
 Mais que se soie en vire grace et que de toute  
 autre chose vire volente soit faicte Et qui a eu  
 deuotion soit diligent de remercier dieu de tout  
 son cuer en lui priant quil lui accoisse et con  
 ferme ce quil a plante alui sans quil lui done  
 telle chose pour son loyer. *Une ymaginacion d'vne montaigne*

**S**elon la similitude de la montaigne par  
 auant mise pourroit estre prise vne  
 ymaginacion conuenable pour soy eleuer en  
 contemplacion comme Je congnois la personie  
 qui la fait autreffor et ne feray que la toucher  
 tres briefment ymagine vne grant mer tres  
 perilleuse Ou dont et viennent diuerses maneres  
 de gens et diuerses nese pour tendre semblable  
 a un port et comme la plus grant de ses nese  
 perist en mainte guise pour les grans perils et  
 tempestes qui sont Au fluage de ceste mer jessieu  
 vne roche moult haulte oual a seurte qui y est  
 de la quelle Il puet tout veoir ce qui se fait  
 en ceste grant mer sans son peril en ceste roche  
 sont trois estages ou tabernacles lun en bas  
 lautre au moren et lautre au bout Ou pre  
 mier ymagine que soy y soit logee Au second  
 esperance ou tiers charite Quant la personie  
 est au premier estage ou bas soy lui demontre



les horribles pechiez de la mer quant l'ame parquoy  
 la personne comptoit grant paour la voir les iuge  
 mens de dieu merueilleux encontre les pechieux  
 desmeulz Il trespasche ou gonffre de ceste mer  
 en pardurable dampnacion sans remede Et ve  
 puet la deuote personne en certame foy mettre  
 au deuant tout ce qui fait a engendrer en foy  
 sancte paour & dubiance Des iugemens seuez de  
 de dieu Comme est la fragilite et la muablete et  
 briefte de vie mortelle incertamete de la mort  
 horreur de dampnacion la multitude de ceulx qui se  
 dampnent ses propres pechiez et deffaulx du  
 temps passe et de chascun jour Comment aussi  
 presuscrist et tous les sains ont eu affliction et  
 tribulacion Si doit estre certame quencores en  
 auont plus les mauuais et dampnez et pouuee  
 en quelconque estat que la personne soit ou home  
 ou mauuaise elle se doit actendre auoir tribula  
 tion tost ou tartz soit second estage ou tabernacle  
 ou maison demene ou esperance qui balle fin  
 ce ala personne Assm que par trop grant paour  
 elle ne desespere et se perde Et ve doit considerer  
 tout ce qui fait a auoir bonne esperance de la  
 bonte de dieu Car ainsi le commande Il a faire  
 Et mettons ve au deuant la misericorde des sains  
 des sanctes et des biens que dieu nous a fait  
 et fait faire nos merites et en especial la tant  
 dampnacion et misericorde de la passion ihesu crist  
 et la grace que dieu a faicte soudainement  
 aux pechieux soy reprendra auement  
 son cuer lame deuote et de son tabernacle A lau  
 tie se deportera pour meester paour & humilite

Auecques bonne esperance car l'ame sans laurier ne souffit mie. **D**u tiers estage ou demeure charite considerera l'ame deuote la grandeur de son seigneur et comment il fait a amez a praiser et a louer comment il gouerne tout & soustient tout ce quil a cree de neant pour sa pure bonte. Et parmy de telles nobles conditions sans nombre de gloire quil baille a ses ames. **S**aint augustin enseignoit a conuoirre dieu par son esleuer en sa pensee sur la terre sur le ciel sur son ame et sur toutes choses crees. Et lors en un mouuement et soudain trespassement des nues lame atant que cest dieu et tantost sechet. Mais son ne vous conuient mie estre trop curieux ne trop y arrester. Souffise vous que vous conuouissiez dieu en paradis et quant au monde doit souffire que vous crees de lui et que vous conuouissiez que cest dieu createur et le demyem et amy de celles que nre son vous enseigne sans ce que vous vueillez sauoir quelle chose cest en sa nature par vision clere. De quoy je vous baille un enseignement tel que donne saint demis. Touteffor qu'en dieu contemplaion est pensee s'arrete a dieu et vous s'amez q'ille chose cest que vous veez et vous s'amble que cest une chose en quelconque maniere peulle auo choses ca sus. Tenez de certain que vous ne veez mie dieu par clere vision et pareillement de se des anges. Car dieu nest point uant corporellement ne blanc ne rouge ne cler ne couloure aussi ne sont les anges. **V**ray est que on y conuouist et sent on bien

par autre maniere qui ne se puet escrire ou parler  
fors que ceulx qui le conuoissent et sentent et  
sauent ceulx qui conuoissent en sentent vne  
douceur vne pleritude vne sauueur vne sauueur  
vne melodie et tieulx sentemens que nous ne  
pouons raconter comme par semblable auement  
Nous sentons bien amour ou force qui ne sont  
mie choses corporelles grandes ne gresles z lan  
ches ou noires. Et ne pourroient faire entendre  
quelles choses ce sont qui oncques riens nen seu  
rent Je ne dy mie qu'on ne peust bien conceuoir  
quelle chose cest Dieu en nature humaine Car  
il a corps et est ferme comme vn autre homme  
Mais Je parle de Dieu en son essence diuine.

Quant lame deuote seroit bien vngee de  
demourer en ceste Roche z montaigne par forte  
meditacion et pensee elle y retourneroit touzies  
plus de letiez a soy esleuer prestement A  
auoir for esperance et charite et autres belles  
contemplacions sans nombre quelle y trouueroit  
Et luy seroit comme son port et son riuage con  
tre tous les meschies de lagrain mer et du  
present monde. De trois maneres dauoir.

**E**n mille maneres selon ce grace - plij.  
que Jay par auant dit se puet chan  
gier et auoir contemplacion. Et passe atant  
pour le present en laissant chun selon son  
sens et la grace que Dieu lui douzra sans  
retourner vne chose si large et si plantureuse  
come Infirmité en telle briefte de petites yma  
ginacions. Mais en la fin dyons encorres que  
la grace de Dieu puet estre presentee a lame

en trois maneres En especial l'une manere est par  
 justification sine ce quelle se face sentir Mais l'autre  
 lame agreable adieu. L'autre manere est par sente-  
 ment et consolacion comme elle est accueilly qui en  
 leurs contemplacions. Recourent & approuuent diu-  
 ses maneres de consolacions et forces esprituuelles  
 Aucunes fois se leur sera aduis que Ilz fondent  
 tous en vne douceur et que tout ce que Ilz voyent  
 regardent ou pensent soit plam de ceste douceur  
 Aucunes fois Recourent vne merueilleuse sente-  
 plame d'humilite par laquelle Ilz se desplacent  
 a merueille et prendront leur seule plaisance en  
 Dieu. Car toute fois que la personne se plait et  
 s'esioit en soy et de soy soit certaine quelle na-  
 me vraye humilite et ne sont mie ses consola-  
 cions quelle a de Dieu. Car vraye humilite qui  
 touzours est avecques les visitacions bonnes et  
 diuines fait congnostre au vif les deffaults par  
 lesquels la personne se desplait et est ville  
 et abhominable. A soy mesmes et neant moins  
 a plaisance tresgrande mais C'est en la grace &  
 misericorde et bonte diuine. L'autre fois lame  
 sentira vn eslargissement de son cuer et de son  
 entendement et comprendra en soy plus que  
 le monde et Jugera Dieu si excellent et Infime  
 maigresse que a pou tout le demourant lui sem-  
 blera neant fors entant que Dieu y est coumeu  
 Aucunes fois se sentira comme en vraye espra-  
 tuelle qui le conuaindra s'esmouuer sobriement  
 en louanges esprituuelles et en soupirs sans &  
 deuots Et ne pourra se comprendre de digne  
 soy quil ne faille quelle monstre par dehors ce

37.  
39

quelle sent et lui semblera aucun effort que tout soit  
 plain de gloire et louange de dieu. La tierce maniere  
 d'auoir grace est par vmon Comme eust saint pol et  
 les excellens contemplatifs Mais de ceste maniere  
 ne suis je me digne d'en ouuoir la souche. se la  
 laisse aux plus grans.

**Explicit** "

Cy fine le liure de la montaigne de contemplacion

