

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MAYCON SANCHES FERREIRA

*ORDINATIO CARITATIS: A MÍSTICA DOS GRAUS DO AMOR EM SÃO  
BERNARDO DE CLARAVAL*

PPGCR  
Faculdade Unida de Vitória

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 04/12/2017.

Vitória-ES  
2017

MAYCON SANCHES FERREIRA

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 04/12/2017.

*ORDINATIO CARITATIS: A MÍSTICA DOS GRAUS DO AMOR EM SÃO*  
BERNARDO DE CLARAVAL

PPGCR  
Faculdade Unida de Vitória

Trabalho final de Mestrado profissional para  
obtenção de grau de Mestre em Ciências das  
Religiões Faculdade Unida de Vitória  
Programa de Pós-graduação em Ciências das  
Religiões  
Linha de pesquisa: Análise do Discurso

Orientador: Dr. José Adriano Filho

Vitória-ES  
2017

Ferreira, Maycon Sanches

Ordinatio caritatis/ a mística dos graus do amor em São Bernardo de Claraval / Maycon Sanches Ferreira. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2017.

ix, 136 f. ; 31 cm.

Orientador: José Adriano Filho

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2017.

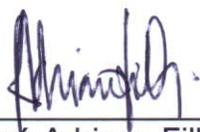
Referências bibliográficas: f. 133-136

1. Ciências das religiões. 2. Discurso religioso. 3. Alegoria.
4. Mística Cisterciense. 5. Monaquismo medieval. 6. Amor. 7. São Bernardo Claraval. - Tese. I. Maycon Sanches Ferreira. II. Faculdade Unida de Vitória, 2017. III. Título.

MAYCON SANCHES FERREIRA

ORDINATIO CARITATIS: A MÍSTICA DOS GRAUS DO AMOR EM SÃO  
BERNARDO DE CLARAVAL

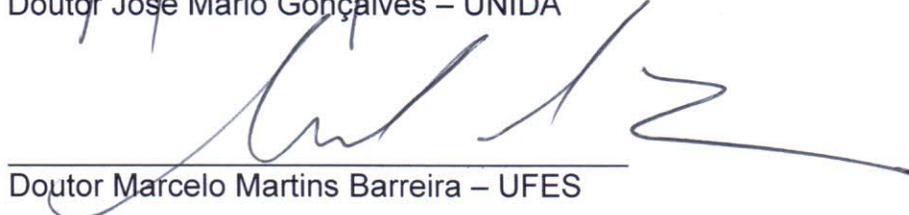
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor José Adriano Filho – UNIDA (presidente)



Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA



Doutor Marcelo Martins Barreira – UFES

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida e pela sua providência ao longo desses anos de estudos, cuja graça, por intercessão da Virgem Maria e de São Bernardo, nunca me faltou.

À minha família, de modo particular, minha mãe Marly Sanches Muniz e minha irmã Fernanda Sanches Ferreira.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Adriano filho, por toda ajuda e orientação.

À Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Bonnie Azevedo, pela correção na área metodológica, cuja contribuição foi imprescindível para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

À Prof<sup>a</sup>. Me. Élia Marcia Côrtes, pela revisão gramatical e ortográfica deste trabalho.

Ao Revdmo. Pe. Roberto X. Fernandes O. Cist., Prior da Abadia de Nossa Senhora da Santa Cruz, Itaporanga/SP, pelo acesso à biblioteca do Mosteiro para consulta das obras referentes à espiritualidade cisterciense.

Aos amigos pelo apoio e incentivo, de modo especial: André Phillippe F. Ralph, Cid Afonso R. Fortuna, Douglas Costa, Lucas Lopes, Victor T. Bartolazzi e Vinicius Mérida.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a São Bernardo de Claraval, luminoso guia na contemplação dos mistérios divinos.





“Pois o amor é forte, é como a morte [...]. Suas chamas são chamas de fogo, uma faísca de Iahweh! As águas da torrente jamais poderão apagar o amor, nem os rios afogá-lo.” (Ct 8, 6-7).

## RESUMO

Esta pesquisa das Ciências das Religiões tem como objetivo analisar os graus do amor na mística cisterciense medieval de São Bernardo de Claraval, tendo como *corpus* a *Carta Caritatis* dirigida a Guido, prior da Cartuxa; o Tratado *De Diligendo Deo*, sobre o Amor de Deus, endereçado ao Cardeal Chanceler da Igreja Romana Sr. Aimerico e alguns Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, nos quais Bernardo evidencia a alegoria dos três beijos para ilustrar a ascensão mística da alma até Deus. Procurou-se responder à problemática “De que modo o homem chega à perfeição cristã no amor, segundo a mística de São Bernardo de Claraval?” Para tal, procurou-se mesclar elementos da Análise do Discurso de Bakhtin e da Análise de Conteúdo de Bardin para compreender as formações ideológicas e as simbologias contidas no discurso de São Bernardo de Claraval sobre o amor. Seguindo os graus do amor propostos por Bernardo, tanto na Epístola XI como no Tratado, o presente trabalho está dividido em quatro capítulos, segundo a ordem dos graus do amor bernardiano. No primeiro, apresenta-se o amor carnal, representado pela alegoria do escravo que segue a lei da vontade própria. No segundo, discorre-se sobre o amor mercenário, interesseiro, à semelhança de um soldado mercenário que só está interessado nos dons e favores divinos, pois é orientado pela lei da cobiça. Esse estado de alma é representado pela alegoria do beijo nos pés, de caráter penitencial. O terceiro grau do amor, apresentado no terceiro capítulo, aborda o amor filial, desinteressado, fundado na confiança e regido pela lei da caridade, representado pelo beijo virtuoso nas mãos. O quarto e último grau é o amor puro por Deus, representado pela alegoria da esposa e, neste, ocorre a união mística, simbolizada pelo abraço e beijo na boca do esposo, numa eterna felicidade. Conclui-se que Bernardo compreende o amor como um afeto natural do ser humano que, devido ao pecado original, necessita ser ordenado novamente em direção a Deus. Por isso, sua doutrina sobre os graus do amor é ascensional e tem como cume a união mística com a Deidade, entendida por ele como uma *unitas spiritus*, isto é, ser um com Deus.

Palavras-chave: Alegoria. Amor. Mística Cisterciense. Monaquismo Medieval. São Bernardo de Claraval.

## ABSTRACT

This Science of Religions research aims to analyse the degrees of love in the medieval cistercian mystic of Saint Bernard of Clairvaux, based its *corpus*, on the *Carta Caritatis* addressed to Guido, prior of the Charterhouse; the Treatise *De Diligendo Deo*, about God's love, addressed to His Eminence Aimerico Cardinal Chancellor of the Church of Rome and some Sermons about the Solomon's Song of Songs in which Saint Bernard bespeaks the allegory of the three kisses to illustrate the mystical ascension of the soul towards God. The research focused on answering the problematic "How could man get around to Christian perfection on love, based on Saint Bernard's Mystic?". Therefore, it aimed to merge elements of the Bakhtin's Discourse Analysis and the Bardin's Content Analysis, thus it could be understood the ideological formations and the symbolisms that existed in Saint Bernard of Clairvaux's discourse about love. According to the degrees of love proposed by Saint Bernard, both in the Epistle XI and the Treatise, this project is divided in four chapters, following the order of the degrees of the Bernardine love. In the first chapter, the physical love, represented by the allegory of the slave, which is ruled by the law of the self will. In the second chapter, it describes the mercenary love, the selfish one, that resembles to the mercenary soldier whom is only interested in the divine gifts and favors, because he's guided by greedy rules. This state of soul is represented by the allegory of the kiss on the feet, carrying in itself a penitential character. The third degree of love, in the third chapter, presents the filial love, candid, based on trust and ruled by the law of charity and represented by the virtuous kiss on the hands. The forth and final degree of love is the pure love for God, represented by the allegory of the Bride and, in which, occurs the mystic union, symbolized by the embrace and the kiss on the lips of the Groom, in an everlasting happiness. It accomplishes that Saint Bernard understands love as a natural affection of the human being that, due to original sin, needs to be again reorientated towards God. Consequently, his doctrine on the degrees of love is ascensional and it has got its peak in the mystic union with the Divine, comprehended by him as a *unitas spiritus*, hence, the oneness with God.

Keywords: Allegory - Love - Cistercian mystic - Medieval Monaquism - Saint Bernard of Clairvaux.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. PRIMEIRO GRAU DO AMOR: O AMOR SERVIL.....	22
1.1. O amor: uma invenção medieval.....	23
1.2. O amor como <i>affectus</i> .....	26
1.3. A contemplação mística medieval.....	30
1.4. A alegoria medieval.....	34
1.5. O amor carnal.....	37
1.6. O amor social: a cura do amor carnal.....	41
1.7. A alegoria do escravo.....	43
1.8. O medo e a lei da vontade própria.....	47
1.9. As Escrituras e São Bernardo de Claraval.....	49
2. SEGUNDO GRAU DO AMOR: O AMOR MERCENÁRIO.....	53
2.1. O socratismo cristão de São Bernardo de Claraval.....	53
2.2. O amor interesseiro por Deus.....	58
2.3. A alegoria do mercenário.....	62
2.4. A lei da cobiça.....	64
2.5. A conversão do amor: o beijo nos pés.....	67
3. TERCEIRO GRAU DO AMOR: O AMOR FILIAL.....	77
3.1. O amor desinteressado por Deus.....	77
3.2. A alegoria do filho.....	83
3.3. A confiança e a lei da caridade.....	85
3.4. As virtudes: o beijo nas mãos.....	91
4. QUARTO GRAU DO AMOR: O AMOR ESPONSAL.....	98
4.1. O amor puro por Deus.....	99
4.2. A alegoria da esposa.....	103
4.3. <i>Paradisus claustralis</i> .....	107
4.4. A união mística: o beijo na boca.....	112
4.5. A felicidade celestial.....	121
CONCLUSÃO.....	127
REFERÊNCIAS.....	133

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho de dissertação, dentro das Ciências das Religiões, tem por objetivo compreender o conceito de amor em São Bernardo de Claraval e como esse discurso é construído, identificando os graus do amor, analisando as alegorias empregadas para cada grau e discutindo a originalidade da mística cisterciense de Bernardo de Claraval. A dissertação foi pensada seguindo a ordem dos graus do amor, de modo a apresentar a *ordinatio caritatis*, ou seja, a ordenação do amor pela concepção da mística de Bernardo.

Desse modo, ainda que se referenciem a outros textos bernardianos, o objeto de estudo é o Tratado sobre o amor de Deus, *De Diligendo Deo*, no qual Bernardo retoma a temática desenvolvida na Carta XI dirigida a Guido, o Cartuxo, de quem era muito amigo – inclusive teria feito uma viagem à Grande Cartuxa, provavelmente em 1124, conforme escreve Merton<sup>1</sup>, e onde se encontra, pela primeira vez sistematizada, a doutrina dos graus do amor. Como Bernardo inclui a referida carta como conclusão de seu Tratado, atentou-se nesta pesquisa apenas para o Tratado e para alguns sermões sobre o Cântico dos Cânticos, nos quais ele apresenta a alegoria dos três beijos<sup>2</sup> e a união mística entre a alma e Cristo<sup>3</sup>. Busca-se, desse modo, responder ao seguinte problema: De que maneira o homem chega à perfeição cristã no amor, segundo a mística de São Bernardo de Claraval?

Essa temática do amor está presente desde os gregos antigos e, no cristianismo, vai se tornar fundamental, inclusive adquirindo um novo conceito – de ágape/*charitas* – afinal o texto bíblico neo testamentário da Primeira Carta de João afirma que “Deus é Amor”<sup>4</sup>. Este conceito de amor vai ressoar ao longo dos séculos na escrita dos filósofos, teólogos e místicos cristãos, reforçando a pertinência do tema. Procurar-se-á elucidar como São Bernardo de Claraval compreendia o amor e como elaborava seu discurso acerca do mesmo para seus interlocutores, no século XII, buscando-se ainda identificar os diversos discursos que possam estar contidos no seu texto, contribuindo para a pesquisa na área da mística medieval.

A análise e interpretação do *corpus* bernardiano, que é objeto dessa pesquisa sobre o amor e suas alegorias, serão feitas a partir da mescla da Análise do Discurso e da Análise de Conteúdo. Pela Análise do Discurso, buscar-se-ão os efeitos de sentido relacionados ao discurso bernardiano sobre o amor com suas formações ideológicas, fruto do contexto

<sup>1</sup> MERTON, T. *Bernardo de Claraval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1958, p. 43.

<sup>2</sup> Sermões I-IV

<sup>3</sup> Sermões VIII e LXXXIII

<sup>4</sup> 1 Jo 4,8.

histórico-sócio-cultural, conforme apresentou Bakhtin<sup>5</sup>. Já na Análise do Conteúdo, através do conteúdo do texto, procurar-se-á compreender o pensamento de Bernardo de Claraval, a partir da alegoria do Amor, como expressou Bardin ao defender que “por detrás de um discurso aparente, geralmente simbólico e polissêmico, esconde-se um sentido que convém desvendar”<sup>6</sup>.

Dessa forma, para desvendar o sentido escondido nos textos analisados de Bernardo, recorrer-se-á às obras de medievalistas, entre eles: Marc Bloch, Georges Duby e Jacques Le Goff, para a compreensão do contexto histórico e formação social da Idade Média; André Vauchez, para fundamentar a espiritualidade medieval com os movimentos monásticos reformistas e o caráter escriturístico; Jean Delumeau, que em seus estudos sobre o medo no Ocidente Medieval fornece elementos fundamentais para a análise do medo que norteia o primeiro grau do amor de São Bernardo; Hilário Franco Júnior e sua análise das estruturas eclesiásticas da Idade Média; além de outros representantes da Escola dos Annales. Para os dados biográficos de São Bernardo, são utilizadas, principalmente, as obras de Georges Duby, Pe. Luis Alberto Ruas Santos, D. Aloisio Wiesinger, Thomas Merton, Pierre Riché, Daniel Rops e Philippe Barthelet. E, especificamente, para a análise da mística bernardiana, os escritos de Marie-Madeleine Davy, Santos, Pe. Pedro Ribadeneira, os artigos de Ricardo Costa e os diversos estudos de Etienne Gilson.

Para os textos bíblicos, utiliza-se a tradução da Bíblia de Jerusalém, com exceção dos trechos extraídos do texto de Bernardo, pois, nesse caso, utilizou-se a tradução do próprio texto bernardiano. Como fontes primárias, a versão latim-espanhol da Biblioteca dos Autores Cristianos (BAC), exceto o Tratado *De Diligendo Deo*, em que se optou por citar a tradução portuguesa da Editora Vozes. No caso da Regra de São Bento, utilizou-se a versão brasileira do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, em latim-português, e os Documentos Primitivos da Ordem Cisterciense, com texto latino e a tradução brasileira de Irineu Guimarães.

No primeiro capítulo, aborda-se o primeiro grau do amor que é o amor servil. Para melhor compreensão, discorrer-se-á sobre a invenção do amor no século XII, que é considerado o século do nascimento do amor na literatura ocidental. A partir desse substrato histórico, insere-se Bernardo como uma personalidade importante desse século, quiçá a mais representativa, que compreendia o amor como um *affectus*, ou seja, um afeto natural do

<sup>5</sup> BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 11. Ed. São Paulo: Hucitec, 2004, p. 31.

<sup>6</sup> BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 14.

homem. Bernardo desenvolveu toda uma filosofia/teologia mística, que será denominada de mística especulativa, porém fundamentada na interpretação alegórica das Escrituras, como é possível observar nas várias citações escriturísticas do texto bernardiano. Ao apresentar o amor carnal, Bernardo toma a alegoria do escravo repleto de medo e sob a lei da vontade própria; escravo das paixões carnis para ilustrar esse primeiro grau do amor, que pode se transformar em amor social e ir ascendendo ao segundo grau do amor.

O segundo capítulo aborda o segundo grau do amor bernardiano que é marcado pelo amor mercenário, egoísta e interesseiro nos dons divinos. Assim, defende que a alma ama a Deus não por causa de Deus, mas por si mesma. Para ilustrar tal amor, Bernardo usa a imagem do mercenário, um soldado que só luta nas batalhas interessado no soldo a receber no fim, pois é guiado pela lei da cobiça. Nesse estágio, porém, começa um processo de autoconhecimento – que ficou conhecido como “socratismo cristão”, do qual o abade de Claraval é um dos grandes expoentes – em que a alma reconhece suas misérias e inicia um processo de conversão representado pela alegoria do beijo nos pés do Cristo, retirado do comentário do Cântico dos Cânticos. Esse beijo significa a conversão do amor típico da via purgativa e prepara a alma para o terceiro grau do amor.

No terceiro capítulo, será apresentado o terceiro grau do amor, que é caracterizado por um amor desinteressado a Deus, ou seja, ama-se a Deus por Deus. Esse grau do amor é ilustrado pela imagem do Filho que confia inteiramente no Pai Celestial, por isso é regido pela lei da caridade. Nessa etapa da vida espiritual denominada “via iluminativa”, a alma iluminada pela fé adquire uma certeza das verdades reveladas, uma confiança em Deus e progride nas virtudes. Nesse estágio, a alma está pronta para beijar as mãos do Cristo. Trata-se, portanto, do beijo das virtudes, que prepara para o último grau do amor. Por isso, esse estágio é chamado de pré-místico.

Enfim, no quarto capítulo analisar-se-á o quarto grau do amor, conforme o Tratado, que descreve o amor puro, sob a representação do amor sponsal. Por isso, Bernardo, inspirado no Cântico dos Cânticos, apresenta a alegoria da alma-esposa, que ao desposar o divino Esposo, Jesus Cristo, une-se a Ele de modo pleno e total. Neste estágio da vida espiritual, acontece a união mística, o êxtase, representado pelo beijo na boca de Cristo, como característica da via unitiva, como o auge da passagem do Cântico dos Cânticos que diz: “beija-me com os beijos de sua boca”<sup>7</sup>. Trata-se de uma realidade que dificilmente se alcança nessa vida, pois se refere a viver a vida de Deus, na beatitude celestial.

---

<sup>7</sup> Ct 1,2.

Assim, procurar-se-á discutir a mística cisterciense de Bernardo que é pautada na sua experiência e que, segundo seus biógrafos<sup>8</sup>, fora consumada no momento de sua morte, sua união definitiva com o Amado do Cântico dos Cânticos. Antes, porém, de iniciar essa análise, apresenta-se, a seguir, a vida e o legado de Bernardo de Claraval. Como um monge da Ordem Cisterciense, recém-fundada, tonar-se o maior ícone da espiritualidade cisterciense medieval e o promotor da Ordem no século XII, ao ponto de ser considerado o responsável pela expansão e prestígio que os cistercienses conseguem naquele século. Reconhece-se que sua espiritualidade influenciou gerações de monges, monjas e leigos, os quais compreendem na doutrina de Bernardo um caminho para alcançar a perfeição cristã.

No longínquo ano de 1098, no dia 21 de março, festa do trânsito de São Bento, considerado o Pai dos monges do Ocidente e, naquele ano, Domingo de Ramos e da Paixão do Senhor, um grupo de monges liderados por seu abade Roberto saiu da enriquecida abadia beneditina de Molesmes, na França, para fundar um “Novo Mosteiro”, no qual pudessem viver a radicalidade da Regra de São Bento. Para tal, escolheram um lugar deserto na diocese de Chalon, na Borgonha francesa, denominada *Citeaux*, do latim *Cistercium*, ou simplesmente Cister, em português, conforme narra o *Exordium Parvum*<sup>9</sup>. Este é o mais antigo documento da Ordem Cisterciense que narra as Origens da Ordem e foi escrito, provavelmente, pelo terceiro abade de Cister e segundo sucessor de São Roberto de Molesmes, São Estevão Harding considerados, ao lado de Alberico, os três fundadores de Cister.

Porém, Roberto se vê obrigado pelo Papa a retornar a Molesmes, após súplicas de seus antigos monges e, com ele, retornou boa parte dos 21 monges que haviam saído para fundar o Novo Mosteiro. Permaneceram apenas oito, sob o comando de Alberico, como afirma o monge historiador Guilherme de Malmesbery<sup>10</sup>, em sua *Gesta dos Reis Ingleses*, que constitui o primeiro documento literário da fundação de Cister. Mesmo com toda organização promovida por seu primeiro abade, Alberico – que alcançou para a nova fundação o “Privilégio Romano”<sup>11</sup> que colocava o mosteiro sob a proteção do Papado, por meio de uma bula de 19 de outubro de 1100, conforme narra Lekai<sup>12</sup>, e a mudança da cor do hábito de

<sup>8</sup> O caráter hagiográfico da biografia de São Bernardo de Claraval, nessa introdução, deve-se às fontes utilizadas, uma vez que se trata de um santo da Igreja Católica enaltecido pelos seus biógrafos, por isso a presença de adjetivos, ao longo das citações, que exaltam Bernardo.

<sup>9</sup> GUIMARÃES, I. (Trad.). *Os cistercienses: documentos primitivos*. São Paulo: Musa Editora; Rio de Janeiro: Lumen Christi-Mosteiro de São Bento, 1997, p. 32-67.

<sup>10</sup> GUIMARÃES, 1997, p. 195-211.

<sup>11</sup> Trata-se de um documento papal que colocava o novo mosteiro de Cister isento da jurisdição dos senhores feudais, quer seja leigo ou bispo, de modo que estavam diretamente ligados ao Papado e sob sua proteção, por isso o nome “Privilégio Romano”.

<sup>12</sup> LEKAI, L. J. *Los cistercienses: ideales y realidad*. Barcelona: Editorial Herder, 1987, p. 25.

negro para branco, o que os tornou conhecidos como os “monges brancos”<sup>13</sup> –, a Ordem Cisterciense corria o risco de desaparecer por falta de vocações.

Alberico morreu em 26 de janeiro de 1108 sem contemplar o prodigioso crescimento de Cister. Será somente no abaciado de seu sucessor, o do monge inglês Estevão Harding, que os cistercienses se tornarão uma importante ordem monástica, quiçá, a mais importante do século XII. Isto se deve à entrada de um jovem chamado Bernardo e de seus companheiros, na primavera do ano de 1112<sup>14</sup> ou, segundo pesquisas mais recentes, em 1113<sup>15</sup>. A entrada do jovem ocorreu aproximadamente na casa dos vinte anos. Filho “de Tescelin, castelão de Fontaines e Aleth, filha do poderoso senhor de Montbarth”<sup>16</sup>, duas nobres famílias da Borgonha francesa, inclusive de sangue ducal pela parte materna, ele possibilitou um reflorescimento à Ordem recém fundada, mas já prestes a fechar por falta de vocações. Sua entrada é considerada tão decisiva para a história da Ordem que, mesmo não pertencendo ao grupo dos fundadores, é citado nos documentos primitivos da Ordem<sup>17</sup> e considerado o Pai Espiritual<sup>18</sup> dos cistercienses, seu Patriarca, tamanha sua influência, que fará do século XII, o século cisterciense por excelência.

Além da organização jurídica por meio da *Carta Caritatis* que, ao mesmo tempo, estabelece autonomia aos mosteiros e os mantém unidos pelos laços de amizade e costumes comuns, coube ao abade Estevão a formulação de uma liturgia tipicamente cisterciense. Esta tinha como característica uma nobre simplicidade litúrgica, na qual se manifestava a solenidade do culto divino e uma profunda austeridade para não ofender o voto de pobreza. Isso se observa na primeira reforma litúrgica, realizada por Bernardo para a unificação dos antifonários usados na Ordem<sup>19</sup>, logo após a morte de Estevão, como também se pode deduzir da Carta CCCXCVIII ao abade Guido de Montieramey<sup>20</sup>.

É no tempo do abaciado de Estevão que ocorre a passagem da primeira à segunda geração cisterciense, com a entrada de numerosas vocações, graças a Bernardo, acarretando a necessidade de fundar novos mosteiros: La Ferté, em 1113; em 1114, ocorre a fundação de

<sup>13</sup> VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 87.

<sup>14</sup> DUBY, G. *São Bernardo e a arte cisterciense*. Porto: ASA, 1997, p. 77.

<sup>15</sup> SANTOS, L. A. R. *Um monge que se impôs ao seu tempo: pequena antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval*. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Lumen Christi – Mosteiro de São Bento, 2001, p. 45.

<sup>16</sup> ROPS, D. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993 p. 94.

<sup>17</sup> A entrada de São Bernardo em Cister, com seus parentes e amigos, causou tanto impacto que foi citado Pequeno Exórdio, no Exórdio de Cister e outros testemunhos da época, como dos historiadores da época Guilherme de Malmesbery e Oderic Vital. Ambos descrevem a entrada de jovens cavaleiros no tempo do abaciado de Estevão que ocasionou o crescimento da Ordem, uma referência a Bernardo.

<sup>18</sup> SANTOS, 2001, p. 45.

<sup>19</sup> GUIMARÃES, 1997, p. 170-185.

<sup>20</sup> GUIMARÃES, 1997, p. 187- 191.

Pontigny; e, em 1115, surgem Morimond e Claraval, sendo esta última fundação confiada ao jovem Bernardo, que se tornará seu primeiro e mais insigne abade. Após esse período de fundações, o abade Estevão aproveitando-se da presença do Papa Calisto II (1050-1124) na França, foi pessoalmente ao seu encontro, pedindo a aprovação do novo direito da Ordem, datada de 23 de dezembro de 1119<sup>21</sup>.

Bernardo será não só “o ornamento e ao mesmo tempo amparo de toda Igreja católica”<sup>22</sup>, mas singularmente de toda a Ordem Cisterciense, de modo que sua mística será a própria mística cisterciense. Ao escolher entrar em Cister, Bernardo abraça a tradição monástica beneditina interpretada pelos fundadores de Cister, na vivência mais radical possível do lema beneditino *Ora et Labora*, baseado na oração e no trabalho, com o Ofício Divino da Salmodia e na *Lectio Divina*, com a meditação das Escrituras e dos escritos dos Padres da Igreja, e vivendo do trabalho de suas próprias mãos.

Inseridos no contexto da Reforma Gregoriana que buscou uma renovação espiritual e moral da vida cristã, combatendo o nicolaísmo e a simonia, no século XI – após o terrível “Século de Ferro” que se prolongou “desde os começos do século X até meados do século XI, com uma transitória melhoria na segunda metade da décima centúria”<sup>23</sup> – os cistercienses constituem a síntese do espírito desse “novo monaquismo” reformado que “não pretendia inovar, mas voltar à tradição, isto é, à regra primitiva de São Bento, deformada pelos costumes”<sup>24</sup>. Bernardo é herdeiro desta tradição conforme comprovarão seus escritos que foram inúmeros ao longo dos seus trinta e oito anos de abaciado.

Bernardo nasceu no castelo de Fountains-les-Dijon, capital do então ducado da Borgonha, França, sendo o terceiro filho de uma nobre família de sete irmãos. Desde cedo, sua vida foi cercada de aspectos sobrenaturais, conforme narram seus biógrafos. Conta-se que sua mãe, estando grávida de Bernardo, teria tido um sonho em que um cãozinho branco ladrava sem parar no seu ventre. Interrogando um monge piedoso sobre o conteúdo de tal sonho, recebera a notícia de que aquele era um presságio de “que seu filho seria, na casa de Deus, guarda vigilante, pregando eloquentemente contra os inimigos da Fé”<sup>25</sup>.

Esta história, que faz parte do maravilhoso cristão na Idade Média, ilustra a grande influência da mãe na personalidade de São Bernardo e um cuidado maior na formação do mesmo. Todos receberam boa formação, antes de se alistarem na cavalaria, seguindo o

<sup>21</sup> LEKAI, 1987, p. 28.

<sup>22</sup> PIO XII. Doctor Mellifluus. In: *Documentos de Pio XII*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 605 (Documentos da Igreja v.7).

<sup>23</sup> ORLANDIS, J. *História breve do cristianismo*. Lisboa: Rei dos Livros, 1993, p. 69.

<sup>24</sup> VAUCHEZ, 1995, p. 87.

<sup>25</sup> WIESINGER, A. *São Bernardo de Claraval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1944, p. 14.

exemplo do pai Tecelino, que era conde de Chantillon e conselheiro do duque da Borgonha. Contudo, Bernardo foi enviado a Châillon para prosseguir seus estudos na escola dos cônegos de São Vorles<sup>26</sup>, onde a família possuía uma residência. Além de Teologia e Exegese das Sagradas Escrituras, o jovem Bernardo estudou as sete artes liberais como propedêutica para essas sublimes disciplinas da época.

Essa estrutura de ensino atravessou “toda a Alta Idade Média e conservava no século XII uma popularidade que não se acabaria nem mesmo na época universitária”, como destacou Verger<sup>27</sup> em seu acurado estudo sobre o ensino na sociedade medieval dos séculos XII e XIII. Vale ressaltar que as sete artes liberais eram compostas pelo *trivium* – formado pela gramática, retórica e dialética – e o *quadriúvium* – que correspondia à geometria, aritmética, astronomia e música. Na escola dos Cônegos de São Vorles, Bernardo aprendeu latim e leu os clássicos, com destaque para Cícero, bem como os Padres da Igreja. Mereceram especial atenção Santo Agostinho e São Gregório Magno<sup>28</sup>, cuja influência se notará, conforme ressaltou Gilson<sup>29</sup>.

Em 1115, Bernardo tinha 25 anos, ingressara há pouco na Ordem de Cister, após completar seus estudos em Saint-Vorles e recusar a carreira na cavalaria. Estêvão Harding envia Bernardo para fundar Claraval, na companhia de doze monges, todos familiares que Bernardo arrastara consigo ao ingressar em Cister. É ordenado sacerdote e recebe a benção abacial das mãos do bispo de Chalôns-su-Marne, Guilherme de Champeaux, um eminente filósofo e teólogo que fora mestre na Escola de São Vítor, nos anos de sua juventude<sup>30</sup>.

A partir de então, ocupará o cargo de abade até o fim da vida, recusando outras honrarias eclesiásticas. Bernardo vai desenvolver uma intensa atividade literária que o colocará entre os doutores da Igreja e lhe renderão comparações aos Padres da Igreja dos primeiros séculos do Cristianismo, pois “seu estilo vivaz, florido, abundante e sentencioso é tão suave e doce que atrai o espírito do leitor, deleita-o e eleva-o para as coisas do alto; excita, alimenta e dirige à piedade”, conforme sentenciou o Papa Pio XII<sup>31</sup>. Sua vasta obra é composta de Tratados, Sentenças, Sermões e uma diversificada correspondência, que abarca toda sorte de homens e mulheres de seu tempo.

Bernardo de Claraval, este “extraordinário condutor de homens, em que se encarna o gênio religioso de sua época inteira”, é também um contemplativo, “um dos fundadores da

<sup>26</sup> ROPS, 1993, p. 95.

<sup>27</sup> VERGER, J. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 74.

<sup>28</sup> ROPS, 1993, p. 95-96.

<sup>29</sup> GILSON, E. *A teologia mística de São Bernardo de Claraval*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 21-37.

<sup>30</sup> RICHÉ, P. *Vida de São Bernardo*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 17.

<sup>31</sup> PIO XII, 1998, p. 608.

mística medieval”<sup>32</sup>. Desde criança, o mistério cristão da Encarnação do Senhor é tema de sua constante meditação, decorrente de uma experiência mística. Segundo seus biógrafos, essa experiência ocorreu quando Bernardo ainda era criança, por volta dos seis anos, na noite de natal, quando teria tido uma visão, em sonho, da Virgem Maria dando à luz ao seu filho Jesus. Santos afirma que “há quem veja no fato apenas uma lenda piedosa. Todavia, coincidência ou não, a cristologia natalina constante de seus sermões para o ciclo do Advento e Natal é um dos aspectos mais ricos de sua doutrina”<sup>33</sup>.

A doutrina ascética e mística do abade de Claraval não é sistematizada, pois está dispersa em suas obras. Porém, pode ser resumida, conforme análise de Ribadeneira<sup>34</sup> na ascensão da alma em direção a Deus. O homem, criado a imagem e semelhança de Deus, perde essa graça com o pecado original e a conquista novamente no Verbo feito carne, Jesus Cristo. Para tal, deve progredir no amor, conforme apresentou no Tratado *De Diligendo Deo* e nos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, passando por quatro estágios: o amor carnal, que é aquele amor próprio, pervertido pelo pecado e escravo das paixões; o amor egoísta, mercenário, que é o interesseiro nos dons divinos e não no Doador dos dons; o amor desinteressado, filial, à semelhança de um filho para com o pai; e, por fim, o amor puro, esponsal, no qual a alma já está imersa em Deus, em uma união extática, onde a vontade da criatura se igualou à vontade do Criador.

Nessa ascensão da alma, o monge conta com alguns meios para chegar a tal fim: a graça divina da parte de Deus; devoção à humanidade de Cristo, à Virgem Maria, aos anjos e aos santos que fora tema de inúmeros sermões; a humildade, virtude sobre a qual Bernardo escreveu um Tratado; a meditação das Escrituras; a oração e a penitência. Faz-se necessário ressaltar que, como monge, Bernardo entende que o *locus* privilegiado para essa ascensão rumo à deificação da alma é o mosteiro, principalmente Claraval. Ele a denomina *paradisus claustralis*<sup>35</sup>, ou seja, o paraíso claustral, onde acontece a conversão do amor carnal em espiritual e, conseqüentemente, o matrimônio místico da alma com o divino esposo, Jesus Cristo.

Gilson comenta que Bernardo, ao entrar na vida monástica e seguir a Regra de São Bento, coloca diante de si uma pergunta: “como fazer a vida beneditina servir para realizar

<sup>32</sup> GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 362.

<sup>33</sup> SANTOS, 2001, p. 39.

<sup>34</sup> RIBADENEIRA, P. Introduccion general. In: SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras completas de San Bernardo I: vida de San Bernardo*, por el P. Pedro de Ribadeneira, S.I. Introduccion general. Sermones de tempo, de santos y vários. Sentencias. Madrid: BAC, 1953, p. 13-42.

<sup>35</sup> SANTOS, 2001, p. 99.

esta vida de união com Deus no amor, à qual ele aspirava com todas as forças?”<sup>36</sup>. Assim, Bernardo procurará responder com sua própria vida, de maneira que sua vida espiritual seja a realização concreta de sua doutrina. Por isso, não se trata aqui de um filósofo ou teólogo que abstrai verdades a partir de elucubrações filosófico-teológicas, mas da sua própria experiência com Deus, o Verbo Encarnado, seja por meio da liturgia, da meditação das Escrituras, do convívio com os irmãos em comunidade ou dos êxtases.

Para tal, utilizará a tradição para se expressar. Sua Teologia Mística inspira-se nas Escrituras, principalmente dos Evangelhos, das Cartas de Paulo e do Livro do Cântico dos Cânticos, mas sem dúvida o texto de maior importância foi a Primeira Carta de João 4, 8 que define Deus como Amor-Caridade. Barsotti afirma que “o amor às letras em São Bernardo tenha sido responsável por uma outra inflexão do objeto de sua meditação como também de sua experiência mística”<sup>37</sup>. A ideia do Cristo feito homem no seio da Virgem Maria, que morreu e ressuscitou por amor aos homens para salvá-los, fascina Bernardo a ponto de torná-lo uma alma-esposa deste Salvador da humanidade. Se Bernardo na juventude fala sobre o amor no Tratado, todo fundamentado nas Escrituras, já nos seus 86 Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, próximo à sua morte, ele canta esse amor já tendo sido beijado pelo Cristo e próximo a realizar as núpcias eternas, como se percebe no seu Sermão LXXXIII.

O Tratado *De Diligendo Deo* é composto de um prefácio, escrito pelo próprio Bernardo – no qual endereça a obra ao Cardeal Aimerico, chanceler da Igreja Romana – e mais quinze capítulos. No primeiro, apresenta a pergunta “Por que e em que modo Deus há de ser amado?”<sup>38</sup>; no segundo, como Deus merece ser amado pelo homem para o benefício do seu corpo e da sua alma e o reconhecimento das benesses divinas; no terceiro, os estímulos que os cristãos recebem para amarem a Deus em relação aos infiéis; no quarto, discorre sobre o mérito daqueles que recebem consolações divinas; no quinto, fala da dívida de amor dos cristãos para com seu Deus; no sexto, apresenta uma recapitulação do que foi escrito anteriormente; no sétimo capítulo, passa a discorrer que Deus não é amado sem fruto e sem recompensa e que o homem não é saciado pelos bens terrenos; no oitavo, apresenta o primeiro grau do amor; no nono, descreve rapidamente o segundo e terceiro graus do amor; no décimo, escreve sobre o quarto grau do amor; no décimo primeiro capítulo, salienta que esse último grau é próprio das almas bem-aventuradas; do décimo segundo ao décimo quinto, é a Carta da Caridade endereçada originalmente a Guido, que foi posta como conclusão do Tratado, que

<sup>36</sup> GILSON, 2017, p. 40.

<sup>37</sup> BARSOTTI, D. *Monaquismo e mística*. Juiz de Fora: Ed. Subiaco, 2009, p. 69.

<sup>38</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *De Diligendo Deo*: “Deus há de ser amado”. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 9.

aborda sobre a caridade, no capítulo XII; sobre a lei da vontade própria e da cobiça dos escravos e mercenários, no capítulo XIII; a lei da caridade que rege os filhos que estão no terceiro grau do amor, no capítulo XIV; e, por fim, uma síntese dos quatro graus do amor e o estado de felicidade eterna no céu, no capítulo XV.

Na Teologia Mística de Bernardo, da qual o Tratado e os Sermões sobre os Cantares são de suma importância, percebe-se como fonte, além das Escrituras, a *Vitae Patrum*<sup>39</sup> – uma coletânea de textos que narram a vida ascética dos padres do deserto, isto é, dos primeiros monges, cuja influência é notória na renovação monástica do século XII, no seu desejo de seguir os primeiros pais do monaquismo. Além dos Padres do deserto, há também os Padres da Igreja, com destaque para São Bento, com sua Regra<sup>40</sup>; Cassiano<sup>41</sup>; Agostinho e Gregório Magno<sup>42</sup>; Máximo, o Confessor, em quem Bernardo se inspira para sua doutrina da união mística<sup>43</sup>; Santo Ambrósio<sup>44</sup>; os comentários sobre o Cântico dos Cânticos de Orígenes e Beda<sup>45</sup>. E, ainda, os poetas latinos, com especial atenção para Cícero e sua doutrina sobre a amizade<sup>46</sup>.

A década de cinquenta do século XII marca o fim dos três maiores abades da cristandade medieval. “Suger, abade de Saint-Denis, morre em 1151; Bernardo, abade de Clairvaux, em 1153; Pedro, o Venerável, abade de Cluny, em 1156. Foram eles os últimos grandes abades da França medieval”, como afirmou Duby<sup>47</sup>. Bernardo morreu no dia 20 de agosto daquele ano de 1153, entre as nove e dez horas da manhã, na Claraval, vestido com a túnica de São Malaquias, bispo irlandês e seu grande amigo, que havia morrido anos antes nessa abadia, em 2 de novembro de 1148<sup>48</sup>. Portava uma relíquia do apóstolo São Judas Tadeu que lhe trouxeram da Terra Santa, após ter rejeitado honrarias eclesiásticas, defendido judeus do anti-semitismo, pregado a II Cruzada, combatido hereges, lutado sempre em favor do papado e dos ideais da reforma cisterciense. Bernardo fechou seus olhos azuis para este mundo terreno, após uma dolorosa enfermidade, sendo “sepultado no dia 22 do mesmo mês diante do altar da bem-aventurada Virgem Maria, de quem sempre fora muito devoto”<sup>49</sup>.

<sup>39</sup> GILSON, 2017, p. 34.

<sup>40</sup> GILSON, 2017, p. 39.

<sup>41</sup> GILSON, 2017, p. 36.

<sup>42</sup> GILSON, 2017, p. 37.

<sup>43</sup> GILSON, 2017, p. 44-48.

<sup>44</sup> GILSON, 2017, p. 53.

<sup>45</sup> GILSON, 2017, p. 53.

<sup>46</sup> GILSON, 2017, p. 25-26.

<sup>47</sup> DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. 2 ed. Lisboa: Estampa, 1994, p. 257.

<sup>48</sup> RICHÉ, 1991, p. 8.

<sup>49</sup> WIESINGER, 1944, p. 212.

Segundo Goyau, os religiosos, antes de fecharem o caixão, colocaram uma prancheta com um versículo do Cântico dos Cânticos: “Meu bem amado é para mim um molho de mirra, permanecerá sobre meu coração”<sup>50</sup>. Assim, era deitado na terra nu, conforme o costume monástico, “o monge que se impôs ao seu tempo”<sup>51</sup>. Deixando atrás de si mais de 300 mosteiros cistercienses, dos quais a metade aproximadamente eram fundações de Claraval. Ainda conforme Goyau<sup>52</sup>, mais de oitocentos monges fizeram a profissão monástica sob seu abaciado no curso de 38 anos e foram os inúmeros irmãos conversos que fizeram das abadias cistercienses os celeiros da Europa, graças aos seus trabalhos nos campos.

Desse modo, graças à intensa atividade de São Bernardo de Claraval, “a Ordem Cisterciense chegou ao século XIII com quase 700 mosteiros masculinos (e outros tantos femininos), alguns papas<sup>53</sup> e importante papel na repressão das heresias”, como afirma Franco Junior<sup>54</sup>. Sobre este prodigioso crescimento, Jedin<sup>55</sup> afirma que a dinâmica da expansão da Ordem, até a metade do século XII, foi determinada pela personalidade forte de São Bernardo, que seria enaltecida pelos seus hagiógrafos ainda em vida, como seu amigo Guilherme de Saint-Thierry, Arnaldo de Bonneval e seu secretário Godofredo de Auxerre<sup>56</sup>.

Sua doutrina mística, baseada nos graus do amor e na leitura alegórica do Cântico dos Cânticos, será um caminho para inúmeros místicos que comentarão e darão prosseguimento a sua mística especulativa, formando uma autêntica escola de espiritualidade cisterciense: Guilherme de Saint-Thierry, Elredo de Rievaulx, Guerrico de Igny, Isaac de Stella, Balduíno de Ford. Ademais, influenciará a mística feminina na obra de Matilde de Hackeborn, Matilde de Magdebourg e Gertrudes de Helfta, denominada de Magna. Todos monges e monjas da terceira, quarta e quinta geração cisterciense. Para além do ramo beneditino-cisterciense, sua influencia vai estender-se até a Idade Moderna, com Dante Alighieri na sua Divina Comédia, na mística de João da Cruz, dos reformadores protestantes do século XVI, na *devotio moderna*, cujo exemplar “a Imitação de Cristo lhe deve muito”<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> GOYAU, G. *São Bernardo*. Rio de Janeiro: Agir, 1947, p. 205.

<sup>51</sup> SANTOS, 2001.

<sup>52</sup> GOYAU, 1947, p. 211.

<sup>53</sup> O autor está se referindo a Eugenio III (1145 – 1153) e a Bento XII (1335 – 1342), ambos cistercienses. Este último foi o responsável pelo encerramento da discussão teológica sobre se os santos veem Deus face a face antes do Juízo, contrariando o pensamento de São Bernardo. Ele confirmou a crença de que os santos possuem a visão beatífica da glória antes do juízo final. (Cf. MCBRIEN, R. P. *Os papas: os pontífices de São Pedro a João Paulo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2000).

<sup>54</sup> FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 77.

<sup>55</sup> JEDIN, H. *Manual de história de la iglesia: la iglesia de la edad media después de la reforma gregoriana*. Barcelona: Herder, 1973, p. 59. (Tomo 4).

<sup>56</sup> ROPS, 1993, p. 134.

<sup>57</sup> ROPS, 1993, p. 134.

Sua mística influenciará inclusive a arquitetura sacra, conforme demonstrou Duby em seu estudo sobre “São Bernardo e a Arte Cisterciense”<sup>58</sup>.

Em 18 de janeiro de 1174, menos de vinte anos depois da morte daquele que é considerado o maior abade e místico que a Ordem Cisterciense possuiu, Bernardo foi canonizado pelo Papa Alexandre III, ou seja, declarado santo e digno de culto de *dulia* pela Igreja. Em 23 de julho de 1830 foi proclamado doutor da Igreja por Pio VIII, pelo breve *Quod unum*, que na ocasião afirmou que São Bernardo não conhecia outra política “que não fosse a do Evangelho”<sup>59</sup>. Imbuído de um espírito evangélico, profundamente escriturístico, principalmente da doutrina joanina acerca do Verbo Encarnado<sup>60</sup>, que é a própria Caridade<sup>61</sup>, e seguindo a tradição dos Padres da Igreja é que o abade de Claraval construirá sua doutrina mística sobre o amor.



---

<sup>58</sup> DUBY, 1997.

<sup>59</sup> ROPS, 1993, p. 135.

<sup>60</sup> Jo 1, 1ss.

<sup>61</sup> 1Jo 4,8.

## 1 PRIMEIRO GRAU DO AMOR: O AMOR SERVIL

O amor é algo bastante complexo para se explicar ou tentar conceituar de uma única forma. Alguns o compreendem como um sentimento; outros, como um desejo; outros, ainda, como uma atitude ou como um dom divino. De todo modo, é algo presente nas relações humanas que se faz perceber nos pedidos apaixonados de casais, nas declarações de amor, nos poemas e versos cantados pelos poetas e, até mesmo, em atitudes concretas do cotidiano.

Pode-se dizer que há, em primeiro lugar, um problema conceitual, conforme salienta o Papa Bento XVI (2005-2013), na Carta Encíclica *Deus Caritas Est*<sup>62</sup>, ao afirmar que “o termo ‘amor’ tornou-se hoje uma das palavras mais usadas, e mesmo abusadas, à qual associamos significados completamente diferentes”. Diante disso, é necessário refletir sobre que tipo de amor as pessoas estão a se referir quando empregam essa palavra, já que a mesma possui um campo semântico tão vasto, conforme salienta o Papa Emérito:

Em primeiro lugar, recordemos o vasto campo semântico da palavra ‘amor’: fala-se de amor à pátria, amor à profissão, amor entre amigos, amor ao trabalho, amor entre pais e filhos, entre irmãos e familiares, amor ao próximo e amor a Deus. [...] Surge então a questão: todas as formas de amor, no fim das contas, unificam-se sendo o amor, apesar de toda essa diversidade de suas manifestações, em última instância, um só, ou, ao contrário, utilizamos uma mesma palavra para indicar realidades totalmente diferentes?<sup>63</sup>

Para responder esse questionamento levantado pelo Romano Pontífice, em seu primeiro documento magisterial, buscou-se por um autor medieval francês do século XII, que fora a maior personalidade da cristandade<sup>64</sup> e a alma mística<sup>65</sup>, por excelência, daquele século que viu nascer o amor como se entende hoje, São Bernardo de Claraval. Assim, coube aos medievais da renascença cultural, do século XII, inventar, por assim dizer, o amor. E mais do que isso, cantá-lo em trovas, especulá-lo em tratados e vivenciá-lo em paixões e êxtases místicos.

<sup>62</sup> BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus é Amor*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2006, p. 9.

<sup>63</sup> BENTO XVI, 2006, p. 9.

<sup>64</sup> SANTOS, L. A. R. 2001, p. 91.

<sup>65</sup> BOEHNER, P; GILSON, E. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 9ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004, p. 283.

## 1.1 O amor: uma invenção medieval

De acordo com Rops<sup>66</sup>, baseado em outros especialistas como Charles de Seignobos e Gustave Cohen, o amor é uma invenção medieval do século XII francês, no qual o amor carnal e espiritual vão unir-se conforme demonstra o “ideal de cortesia”, difundido pelos trovadores de Languedoc. Estes enalteciam suas amadas idealizadas em seus versos cheios de refinamento e afeto que conduziam a uma “verdadeira promoção da mulher”<sup>67</sup>, da qual o culto à Virgem Maria<sup>68</sup>, nesse período, é um testemunho eloquente.

Esse ideal de cortesia é um refinamento nos modos dos homens que frequentavam as cortes principescas e castelãs do século XII, marcando a transição do homem bélico-guerreiro para o cavaleiro, até tornar-se um cavalheiro. Trata-se de uma revolução silenciosa que abrandava o impulso sexual violento dos homens, conforme atestam Coutinho e Costa<sup>69</sup>, que marcou o comportamento das elites laicas do medievo nesse período. Contudo, se por um lado esse ideal faz parte da cultura laica, profana, por outro, não deixa de receber a influência cristã ou de influenciar o cristianismo.

Em que consistia a cortesia? Num código de delicadeza, de polidez e de fidelidade que regia o amor. Assim definido, o amor podia perfeitamente inscrever-se numa perspectiva cristã e constituía um progresso em relação à sexualidade animal, podendo até realizar-se em Deus. Era por isso que se via o célebre e trágico amor de Abelardo e Heloísa esforçar-se dolorosamente por repelir as tentações carnis e elevar-se às eternas consolações. E mesmo na admirável lenda de *Tristão e Isolda*, em que a paixão parecia aprisionar as almas dos dois amantes, havia uma sublime ressonância cristã nesse recurso ao arrependimento, marcado pela cena patética em que o compassivo eremita Ihes reabre os caminhos de Deus.<sup>70</sup>

Como se percebe, tanto na opinião de Rops quanto na de Coutinho e Costa, o amor cortês foi um abrandamento do impulso sexual violento da cultura bárbara germânica, que recebeu influência do cristianismo constituindo, ao lado de outros elementos da antiguidade

<sup>66</sup> ROPS, D. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 323.

<sup>67</sup> ROPS, 1993, p. 323.

<sup>68</sup> Cabe a São Bernardo a popularização da expressão “Nossa Senhora”, oriundo da cortesia medieval, uma vez que ele provinha de uma nobre família de cavaleiros da Borgonha francesa. (Cf. Sermão *In Laudibus Virginis Matris*, IV, § 8-9).

<sup>69</sup> COUTINHO, P. L.; COSTA, R. Entre a pintura e a poesia: o nascimento do amor e a elevação da condição feminina na Idade Média. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media*. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), diciembre de 2003, p. 4-28 (ISBN 987-544-029-9). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/entre-pintura-e-poesia-o-nascimento-do-amor-e-elevacao-da-condicao-feminina-na-idade-media>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

<sup>70</sup> ROPS, 1993, p. 323.

clássica, aquilo que se denominou Idade Média ou civilização medieval, conforme salientou Le Goff<sup>71</sup>, em uma de suas obras.

Dessa forma, para se entender a doutrina do amor em São Bernardo, é necessário antes compreender o nascimento do amor, no século XII, e sua carga genética anterior que remonta à cultura clássica greco-romana, para a qual os medievos constantemente se voltavam, ainda que sob uma perspectiva cristã. E, assim, revisavam sobre o *Eros* (o desejo sexual), a *Philia* (amizade) e o *Agape* (caridade).

Coutinho e Costa<sup>72</sup> apresentam sucintamente este panorama conceitual grego ao citar Platão com seu *Banquete*, no qual o amor é apresentado como desejo, necessidade e Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, que afirma ser a amizade superior. Ambos relacionavam-o com a Beleza. Havia também os escritos *De Arte Amatoria* de Ovídio, igualmente lidos.

Contudo, conforme salienta Gilson, se o manual do poeta romano Ovídio era lido, copiado e imitado, o mesmo não se pode dizer do amor platônico que só seria redescoberto no Renascimento, enquanto Aristóteles só seria aceito no século XIII. Caberia a Bernardo e seus discípulos, como Guilherme de Saint-Thierry, construir uma “doutrina completa do amor cristão”, nas palavras de Gilson<sup>73</sup>. Para tal, partiram da realidade própria do ser humano que é marcada pelo egoísmo e pela sensualidade, como explicitam os primeiros graus de amor bernardiano.

O medievalista francês ainda comenta que o amor ao qual Bernardo se refere é exclusivamente o amor espiritual, apesar de partir do carnal que deve ceder espaço para o espiritual. Por isso não pode ser confundido com o amor cortês, cujo objeto do amor é uma criatura, a dama, ora divinizada nos moldes platônicos, ora desejada carnalmente. Desse modo, na opinião de Gilson, “a situação é clara: por uma poesia desse gênero, Bernardo não teria sentido nada além de horror. O culto da sensualidade, a apoteose da cupidez, aí está precisamente algo com que ele travou uma luta impiedosa”<sup>74</sup>.

Por isso, segundo Gilson, não será na concepção cortês de amor da Idade Média que Bernardo buscará sua inspiração, apesar de serem concomitantes. Dessa forma, ele rechaça a hipótese de influência e afirma que “o amor cortês e a concepção cisterciense de amor místico são, portanto, dois produtos independentes da civilização do século XII”<sup>75</sup>, pois nasceram em

<sup>71</sup> LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente medieval*. Bauru/SP: EDUSC, 2005, p. 33.

<sup>72</sup> COUTINHO; COSTA, 2003, p. 4-28.

<sup>73</sup> GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins fontes, 2006, p. 345.

<sup>74</sup> GILSON, 2017, p. 247.

<sup>75</sup> GILSON, 2017, p. 273.

diferentes espaços. O primeiro, na corte profana, e o segundo, no interior do claustro monástico. Neste, liam-se os escritores antigos como Cícero – cuja influência em Bernardo é notável – e os Padres da Igreja, e se meditavam as Escrituras, de onde Bernardo retira, como mel do favo, a fundamentação de sua doutrina sobre o amor.

Contudo, há pesquisadores, como Rosa<sup>76</sup>, que defendem uma transfiguração espiritual do amor cortês realizado por São Bernardo. Assim, reconhecem a influência que essa modalidade de amor exerceu no abade de Claraval, como um nobre da França medieval do século XII que viu florescer o amor cortês.

Rosa salienta que nos escritos de Bernardo não há qualquer menção ao amor cortês ou a sua transfiguração, ou seja, que o amor profano, destinado à dama pelo cavaleiro, devesse ser transferido para a esfera espiritual entre a alma e Deus ou entre a alma e a Virgem Maria. Porém, segundo análise de Rosa, São Bernardo ainda que não fale explicitamente, “realiza de facto, essa ‘transfiguração do amor’, já no modo como cultivava os afectos com algumas damas, já nas críticas ao amor profano e nos elogios da conversão e do amor religioso”<sup>77</sup>. Essa perspectiva ocorre porque, na compreensão de Rosa, ao mesmo tempo em que Bernardo é um crítico do amor profano e busca se afastar do mundo, ao ingressar na recém fundada Cister, é também um fruto do panorama social e afetivo que se encontra.

Neste sentido o título de ‘mestre do amor divino’ do fundador da Abadia de Claraval ganha mais força se o projectarmos contra o fundo da sociedade do seu tempo, que ele tão bem conhecia e da qual é um ilustre representante, mormente quanto a esse aspecto sentimental e amoroso, não só porque o monge-abade é algumas vezes chamado à direção espiritual neste domínio (algumas cartas permitem ajuizar nesse sentido), mas porque em toda sua prosa, mormente em *De diligendo Deo* e, sobretudo, nos *Sermones Super Cantica Cantorum*, ressoa, transfigurado, o vocabulário afectivo do amor cortês.<sup>78</sup>

Essa relação de dupla influência pode se notar na correspondência com as nobres damas de sua época e por meio de sua devoção a Virgem Maria, na qual revela toda sua afeição, sendo considerado um *pius pater*, ou seja, um pai piedoso, amoroso, conforme ressaltou Santos<sup>79</sup>. Essa piedade afetuosa revela o modo pelo qual o abade de Claraval compreende o amor, ou seja, como uma afeição natural e espiritual.

<sup>76</sup> ROSA, J. M. S. A transfiguração espiritual do amor cortês em Bernardo de Claraval. In: *Amar de novo*. Ciclo de conferências da associação de professores de filosofia: o amor na Idade Média. Porto: Fundação Engº Antonio de Almeida, 2005. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/46314623/Rosa-Jose-Transfiguracao-Espiritual-Do-Amor-Cortes-Bernardo-Claraval>>. Acesso em: 27 ago. 2016.

<sup>77</sup> ROSA, 2005, p. 22.

<sup>78</sup> ROSA, 2005, p. 23.

<sup>79</sup> SANTOS, 2001, p. 27.

## 1.2 O amor como *affectus*

Bernardo compreende o amor como um *affectus*, ou seja, uma afeição, um ímpeto natural do ser humano e, ao mesmo tempo, um movimento espiritual. Entende-se aqui por afeição, segundo explicita Davy<sup>80</sup>, aquilo que afeta a alma, tornando-a tocada, sensível, estremeçada, inclinada conforme afirma São Bernardo no seu sermão sobre o amor de Deus<sup>81</sup>:

O que chamamos de afeição amorosa do coração se anima no mais alto grau com a recordação da encarnação de Cristo e de todos os mistérios de sua vida segunda a carne, e principalmente de sua paixão. Ao ver os homens tão cheios de afetos carnis, Deus manifestou-se a eles e sua carne com tanta ternura que é preciso ter um coração duríssimo para não amá-LO com um afeto total.

É interessante perceber, nesse trecho bernardiano que o sujeito enunciador quer despertar em seus enunciatários, isto é, em seus monges, uma comoção interior para que seus corações, ainda afetuosamente carnis, fiquem suscetíveis aos apelos da graça divina, principalmente por meio da meditação dos mistérios da encarnação e da paixão de Cristo, para se tornarem espirituais. Para tal, é necessária a afeição, que marca o primeiro grau do amor que é o amor por si próprio e não por Deus. Comentando esse grau do amor em São Bernardo, Davy afirma:

Esse amor é uma das quatro afeições naturais: amor, receio, alegria, tristeza. Essa palavra ‘afeição’ não tem então sentido único de ‘amor’, mas significa aquilo pelo que a alma é ‘afetada’, emocionada, tocada, estremeçada. ‘O amor é uma afeição natural’.<sup>82</sup>

Esse ímpeto, essa afeição, que procedem da natureza humana, marcada por paixões, devem estar submetidos à graça divina, uma vez que o homem é imagem e semelhança de Deus<sup>83</sup>. Quando esse amor é distorcido ou desmedido e se transforma em volúpia egoísta, o mandamento de amar o próximo vem coibir esse exagero da afeição, conforme salienta São

<sup>80</sup> DAVY, M-M. *Bernardo de Claraval: monge de cister e mentor dos cavaleiros templários*. Lisboa: Ésquilo, 2005.

<sup>81</sup> “*Sane ad affectuosum, quem dicimus, cordis amorem plurimum valet cogitatio incarnationis Christi, sed et totius dispensationis quam gessit in carne, et maxime passionis. Videns dulcedinem exhibuit in carne, ut durissimi cordis sit quisquis eum toto affectu non diligit*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermo De diversis XXIX: De Deligendo Deo*. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 244.

<sup>82</sup> DAVY, 2006, p. 189.

<sup>83</sup> O homem criado a imagem e semelhança de Deus perde essa graça com o pecado original e a conquista novamente mediante o Verbo Encarnado. Somente Jesus Cristo pode devolver a beleza perdida com o pecado, segundo a doutrina cristã católica. Para recuperar esta pulcritude, deve-se progredir na caridade, passando do amor carnal ao amor espiritual, esponsal, no qual a vontade da criatura se igualou à do Criador, conforme demonstra os graus de amor do abade de Claraval.

Bernardo<sup>84</sup>, em seu Tratado sobre o amor de Deus “*De diligendo Deo*”, destinado ao cardeal-diácono e chanceler da Igreja Romana, senhor Aimerico, entre 1126 a 1141, pois foi o período que em Aimerico se tornou chanceler da Igreja de Roma<sup>85</sup>.

Contudo, antes de São Bernardo de Claraval escrever o Tratado para o eminente Cardeal, o tema do amor já fora sintetizado na Carta XI<sup>86</sup>, destinada a Guido, prior da Cartuxa<sup>87</sup> e aos seus monges, como resposta de uma carta enviada por Guido por volta de 1124, como apresenta Costa<sup>88</sup>. Nessa missiva, o abade, após saudar afetuosamente seu amigo, responde-lhe descrevendo sua doutrina espiritual, sobre os graus do amor, e apresenta o primeiro grau como o amor servil, que será depois sistematizado de modo mais completo no seu Tratado sobre o amor de Deus “*De diligendo Deo*”. Neste, o último capítulo será uma síntese *ipsis litteris*<sup>89</sup> da referida carta, em que o assunto fora tratado de modo sintético a compor uma verdadeira conclusão da obra destinada ao eminente cardeal, como ele mesmo descreve no Tratado:

Lembro-me de ter escrito, há tempos, uma carta aos santos irmãos cartuxos e de ter exposto nela, entre as outras coisas, esses graus do amor. Talvez aí tenha falado da caridade em outra maneira, embora não de uma forma imprópria, e não acho inútil acrescentar também a esse discurso alguma coisa dela, sobretudo porque tenho à disposição coisas que já foram escritas e posso transcrevê-las antes que redigir outra vez algo novo.<sup>90</sup>

É na referida carta que o Doutor Melífluu expõe, pela primeira vez, suas ideias sobre os graus do amor a Guido. Contudo, é interessante notar que nessa carta, Bernardo fala de *cupiditas* ao invés de *affectus*, como no Tratado. Na Carta XI, 8<sup>91</sup>, Bernardo escreve “porque

<sup>84</sup> S. BERNARDO DE CLARAVAL. *De Diligendo Deo*: “Deus há de ser amado”. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

<sup>85</sup> BALLANO, 1993.p. 299.

<sup>86</sup> Provavelmente por volta de 1124 e inícios de 1125, pois se deu entre a consagração episcopal de São Bruno em 1132 e sua morte em 29 de maio de 1137.

<sup>87</sup> Ordem religiosa contemplativa fundada na região de Chartreuse, na França, por São Bruno e alguns companheiros, em 1084, que buscavam viver o ideal ascético de solidão e contemplação. Guido foi o 5º prior da Grande Cartuxa, entrou em 1106 e três anos depois, aos 27 anos, foi eleito prior, vindo a falecer em 1136. Pela carta, principalmente na afetuosa saudação inicial percebe-se o amor de Bernardo por esta Ordem.

<sup>88</sup> COSTA, R. “O verdadeiro amor nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera, e ama o bem do próximo como se fosse seu”: a mística de São Bernardo de Claraval, p. 128. In: COSTA, M. R. N. (org.). *A experiência humana do divino. Perspectiva Filosófica*. Recife, v. I, n. 35, p. 125-140, jan./jun. 2011. (ISSN 0101-6454). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/o-verdadeiro-amor-nasce-de-um-coracao-puro-de-uma-consciencia-boa-e-de-uma-fe-sincera-e-ama-o>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

<sup>89</sup> O conteúdo da Carta XI – com exceção das saudações pessoais do início da carta (§1-2) e da conclusão de modo bem afetuosos, como se pode notar a partir do § 10 –, como bem explicitou Bernardo, está toda inserida nos capítulos do Tratado “*De diligendo Deo*”. Assim sendo, optou-se por usar para citações referentes aos graus do amor apenas as do Tratado na tradução disponível em português pelas Vozes, pois os números § 3 a 9 da Carta correspondem aos números § 34 a 40 do Tratado.

<sup>90</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 50.

<sup>91</sup> No Tratado, encontra-se transcrito no § 39 este trecho da missiva a Guido.

somos carnis e nascemos da concupiscência da carne, é necessário que nossos desejos e nosso amor comecem pela carne”<sup>92</sup>.

Essa afirmação do abade de Claraval é de suma importância para a compreensão dos graus do amor bernardiano, já que é o ponto de partida para a ascensão da alma rumo a Deus. Mas, quando começa realmente a discorrer sobre os graus do amor no Tratado, ele inicia falando que é uma afeição, como pode ser observado, neste trecho §23: “o amor é uma das quatro afeições naturais”<sup>93</sup>. Mesmo que, no fim, ao transcrever a carta, ele mantenha o termo *cupiditas*, ao se referir ao primeiro grau do amor, ele coloca o termo *affectus* no Tratado.

Essa troca, segundo Ribadeneira<sup>94</sup> foi, provavelmente, para não ferir os ouvidos mais piedosos que fariam uma leitura negativa do termo *cupiditas*, associando-o simplesmente a um apetite da natureza humana desordenada. Sua dimensão carnal, corpórea, exige necessidades que precisam ser satisfeitas e, em si, não são más ou pecaminosas. Contudo, devido ao pecado original, o amor carnal necessário perverte-se em cupidez, amando as pessoas e as coisas por si mesmo, como um fim último do homem, lançando-se com todo ímpeto “numa busca ávida e desenfreada pelo regozijo dos bens humanos terrestres”<sup>95</sup>.

Para Bernardo, que possui uma visão antropológica positiva, trata-se de uma necessidade do homem que nasceu carnal, mas que precisa orientar-se para o Criador, origem e fim de todas as coisas. É esse desejo que impulsiona o homem a Deus, por meio de graus que funcionam como degraus para ascender à Deidade e deificar-se, na união mística, sem, contudo, destruir a alma humana, mas torná-la perfeita em Deus.

Assim, o abade de Claraval apresenta no Tratado um itinerário para se alcançar a união com a Deidade, sob a forma de graus do amor. Nesse itinerário, a alma<sup>96</sup> ascende ao longo de sua vida por meio da ascese, oração, caridade para com o próximo, devoção à humanidade de Cristo e à Virgem Maria até a experiência mística<sup>97</sup> com o transcendente, identificado com o amor: “*Deus caritas est!*”<sup>98</sup>, deificando-se.

<sup>92</sup> “*Verumtamen quia carnales sumus, et carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Espistola XI Ad Cartusienses et Guigoni priori. In Obras completas de San Bernardo VII: Cartas. Madrid: BAC, 2003, p. 140. (tradução nossa, grifo nosso).

<sup>93</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 36.

<sup>94</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 97.

<sup>95</sup> DAVY, 2005, p. 191.

<sup>96</sup> COSTA, R. El alma en la mística de San Bernardo de Claraval. In: Revista Humanidades 17-18. Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, p. 201-210, junio-diciembre 2009, (ISSN 0717-0491). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/el-alma-en-la-mistica-de-san-bernardo-de-claraval>>. Acesso em: 12 fev. 2017.

<sup>97</sup> Entende-se aqui por mística como uma experiência com o divino que pode se apresentar de diversos modos, segundo a experiência pessoal de cada místico.

<sup>98</sup> “Deus é Amor” (cf. 1Jo 4, 16). Segundo Bento XVI, na Encíclica *Deus Caritas Est* (§1), essa afirmação constitui de modo claro o centro da fé cristã.

Nesse processo de deificação, a alma ocupa um lugar central, pois é lá que ocorre a conversão do coração e sua configuração com a divindade, sem confundir-se com a mesma. Pois, para Bernardo, a alma é aquilo que está mais próximo de Deus, seu templo digno, onde a Majestade Divina habita, pois é sua imagem e semelhança, como afirma em seu segundo sermão litúrgico sobre a dedicação da Igreja:

Já sei, por conseguinte, onde preparar-lhe uma casa: onde unicamente sua imagem pode abarcar-lhe. A alma é capaz Dele, porque foi criada a sua imagem. Corre, pois, adorna teu tálamo, Sião, que o Senhor te prefere e te encherá de vida. Salta de alegria, Filha de Sião, que teu Deus viverá dentro de ti. Diz com Maria: Eis aqui a escrava do Senhor, cumpra-se em mim tua palavra. E ainda com Isabel: Quem sou eu para que o Deus de majestade venha a mim? Que cúmulo de amabilidade e generosidade de Deus, e que grandeza e glória das almas! Deus do universo, que desconhece toda espécie de indigência, manda fazer um templo nelas<sup>99</sup>.

Como se percebe nessa passagem repleta de elementos bíblicos, o santo abade afirma a necessidade de estar com a alma preparada, adornada, para receber o Senhor que escolheu a alma do homem para ser seu templo. Daí, decorrem a grandeza e a glória das almas. É importante considerar também que, segundo Bernardo, é na alma que se radicam os pensamentos, afetos e intenções, como se pode observar em um de seus sermões litúrgicos: “Também há três maneiras de relacionarmos com Deus: com o pensamento, o afeto e a intenção. O pensamento deve ser santo, como diz a Escritura: ‘O pensamento santo te guardará’. O afeto deve ser puro e a intenção reta. Essas três realidades residem na alma.”<sup>100</sup>.

Esses três modos de se relacionar com Deus, apresentados por São Bernardo – o pensamento, o afeto e a intenção – encontram-se na alma do homem que é nobre por natureza e aspira às realidades espirituais, pois sua grandeza consiste, exatamente, para este mestre da vida interior medieval, em sua capacidade de desejar a Deus e a eternidade. Entretanto, por estar unida ao corpo com seus desejos animais e vícios, somente pode sentir por enigmas e como um espelho durante a peregrinação terrestre.

<sup>99</sup> “Itaque iam scio, ubi paranda sit domus ei, quoniam non capite eum nisi imago sua. Anima capax illius est, quae nimirum ad eius imaginem est creata. Propter quod iam festina, adorna thalamum tuum Sion, quoniam complacuit Domino in te, et terra tua inhabitabitur. Exsulta satis, filia Sion: habitabit in te Deus tuus. Dic cum Maria: Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum. Dic iuxta beata Elizabeth verba: Et unde hoc mihi, ut veniat maiestas Domini mei ad me? Quanta enim Dei benignitas, quanta dignatio, quanta dignitas, quanta gloria animarum, quod Dominus universorum, et qui nullan habet indigentiam, templum sibi fieri iubet in illis!”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Sermo Secundus: Quomodo et nobis et allis cohaerere debeamus. In *Obras Completas de San Bernardo IV: Sermones Litúrgicos* (2º). Madrid: BAC, 2006, p. 584. (tradução nossa).

<sup>100</sup> “Tribus etiam modis coram Deo: cogitatione, affectione, intentione. Nam et cogitatio debet esse sancta, - unde scriptum est: Cogitatio sancta servabit te -, et affectio pura, et intentio recta. Sunt autem tria ista, id est cogitatio, affectio, intentio, in anima”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Sermo XXXII: De iudicio triplici. In *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones Varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 256. (tradução nossa).

Em um artigo sobre o conceito de alma na mística de São Bernardo de Claraval, Costa afirma que “na filosofia da alma de São Bernardo existem imanência e transcendência: imanência na desordem da concupiscência ferida pelos vícios; transcendência na razão, na capacidade de compreender as coisas”<sup>101</sup>. Desse modo, percebe-se no abade cisterciense uma mística que sabe unir o elemento corporal ao espiritual, em que o elemento carnal não é ignorado, mas serve de meio para o transcendente.

Essa relação de imanência e transcendência faz parte da mística, uma vez que trata da relação do homem – imanência – com o divino – transcendência –, sempre marcada pela dimensão mistagógica, tão característica dessas experiências. Contudo, alguns autores tentaram dissertar a respeito dessas experiências, procurando sistematizar, criando assim uma filosofia mística ou uma mística especulativa, que foi muito comum na Idade Média, entre os vitorinos<sup>102</sup> e os cistercienses, entre os quais São Bernardo, abade cisterciense de Claraval, objeto deste estudo.

### 1.3 A contemplação mística medieval

Apesar de a experiência mística não ser uma exclusividade cristã, a Idade Média viu um reflorescimento da mística que encontrou no monaquismo medieval um terreno fértil para se desenvolver. Seguindo a esteira de Gregório de Nissa (+394) – considerado “o pai da mística cristã”, como evidencia Lima Vaz<sup>103</sup>; de Pseudo-Dionísio<sup>104</sup>, o Aeropagita, no Oriente, aclamado por Boehner e Gilson como o “mestre do mais excelso misticismo”<sup>105</sup>; e Agostinho (354-430), no Ocidente, McGinn afirma que a mística cristã latina começa por volta do século IV “com o desenvolvimento do monaquismo ocidental e a figura exponencial de Agostinho de Hipona”<sup>106</sup>.

<sup>101</sup> “En la filosofía del alma de San Bernardo existe inmanencia y transcendencia: inmanencia en el desorden de la concupiscencia, herida por los vicios; transcendencia en la razón, en la capacidad de comprender las cosas”. COSTA, 2009, p. 208. (tradução nossa).

<sup>102</sup> Trata-se de uma escola fixada na Abadia dos cônegos agostinianos de São Vitor, nos arredores de Paris, que, no século XII, produziu dois grandes mestres: Hugo e Ricardo, de maneira que ficaram conhecidos como vitorinos e cuja influência, principalmente a de Hugo de São Vitor, sentir-se-á nos séculos seguintes. (Cf. GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes: 1995, p. 370. / BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. 9ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004, p. 334).

<sup>103</sup> VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 43.

<sup>104</sup> Por muito tempo atribuiu-se a autoria dessas obras sobre mística a um Dionísio, Areopagita, discípulo do apóstolo Paulo (cf. At 17, 34); hoje, sabe-se que se trata de um autor greco do final do século IV e início do V.

<sup>105</sup> ROPS, 1993, p. 115.

<sup>106</sup> MCGUINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 27.

Entende-se aqui por mística a experiência que se faz com o Outro transcendente e absoluto de forma misteriosa. Inclusive a etimologia da palavra mística está relacionada ao termo mistério. Místico, mística, mistério são palavras latinas que têm sua origem nos “termos gregos derivados de *myein*, que significa a ação de fechar (os lábios e os olhos)”, conforme ressaltou Pádua<sup>107</sup>, que, por sua vez, está relacionado aos cultos de mistérios da Grécia Antiga.

Nos textos bíblicos ou nos escritos dos Padres Apostólicos não aparece o termo mística. Somente a partir do século III, os Padres Orientais vão retomar esse termo grego e aplicá-lo em três sentidos: como interpretação alegórica, simbólica e espiritual das Escrituras, como se pode observar na designação de Clemente de Alexandria (+ antes de 215) ou Orígenes (+253-54); como adjetivo para qualificar o culto cristão, a partir do século IV, em especial a Eucaristia e o Batismo, como se nota nos escritos de Atanásio (295-373), Eusébio de Cesaréia (+339), Basílio (cerca de 330-379), Gregório de Nissa (+394) e outros orientais; e, por fim, com um sentido teológico e espiritual para se referir à experiência íntima e pessoal do cristão com Cristo.

Neste último sentido, Pádua<sup>108</sup> afirma que a origem da mística cristã está em Orígenes, mas que foi Gregório de Nissa o primeiro a utilizar a expressão “contemplação mística” para se referir à experiência espiritual, ao tecer um comentário bíblico acerca do batismo do cristão. Já Dionísio Areopagita ou Pseudo-Dionísio será o primeiro a desenvolver um tratado de Teologia Mística, fundamentando a experiência mística teologicamente. Pádua faz uma pertinente observação ao ressaltar que o termo é empregado dentro de um contexto de evangelização massiva pós-constantiniana, quando os cristãos além de gozar de liberdade de culto, viram o cristianismo de Roma tornar-se a religião oficial do Império Romano. Dessa forma, “o acento é colocado na primazia do mistério, no marco da Escritura e da Liturgia, em conformidade com a teologia paulina do mistério revelado no Cristo, na plenitude dos tempos, para o qual tudo converge”<sup>109</sup>.

Essa primazia do mistério, com sua fundamentação escriturística e expressa esteticamente no culto litúrgico, vai se desenvolver ainda mais ao longo da Idade Média. Sobre esse caráter místico, que marcou a religiosidade dos homens medievais em sua

<sup>107</sup> PÁDUA, L. P. Mística, Mística Cristã e Experiência de Deus. In: *Atualidade Teológica*. Revista do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Ano VII n° 15, setembro/dezembro 2003, p. 346.

<sup>108</sup> PÁDUA, 2003, p. 347-348.

<sup>109</sup> PÁDUA, 2003, p. 349.

constante busca de Deus, Vauchez<sup>110</sup> salienta que era marcado pelas peregrinações aos lugares considerados santos – tais como Roma, Colônia, Santiago de Compostela, Terra Santa –, pelo culto das relíquias, isto é, os sagrados restos mortais dos santos, pela conquista da vida interior e, para alguns, da experiência mística. Corroborando a importância que a mística desempenha na religiosidade medieval, encontra-se em Rops a seguinte afirmação:

A Idade Média é essencialmente um tempo *místico*, se entendermos esta palavra no seu verdadeiro sentido, e não segundo as interpretações que hoje a rebaixam ao plano sensível e passional. A *mística*, que é propriamente o ato de amor que faz tocar e sentir a Deus ocupa um lugar decisivo nesta época, a tal ponto que falsearíamos o quadro se a negligenciássemos<sup>111</sup>.

Esse “ato de amor que faz sentir a Deus”, conforme salientou Rops, ao ponto de ocupar um lugar decisivo na história medieval, ao ser sistematizado em uma autêntica filosofia/teologia<sup>112</sup> mística, buscava teorizar em termos metafísicos aquilo que fora experimentado por esses homens e mulheres da Idade Média. A esse respeito, Lima Vaz afirma que:

A chamada ‘mística especulativa’ pode ser considerada um prolongamento da experiência metafísica em termos de intensidade *experiential*. Ela se apresenta, pois, como a face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser, tentando mergulhar seu olhar nas profundidades propriamente insondáveis e inefáveis que assinalam a fronteira última do pensamento distinto e da palavra – do *logos*.<sup>113</sup>

Conforme salienta Vaz, a mística especulativa tem um caráter profundamente antropológico, pois se trata da experiência do homem no ato de conhecer com o transcendente. Assim, o conhecimento humano consegue elevar-se espiritualmente acima da sua capacidade racional para abrir-se ao Absoluto, participando da fruição divina. Percebe-se nisso, a forte tendência platônica que se fará sentir também nos místicos cristãos, já que o neoplatonismo é “a matriz teórica e linguística da mística especulativa”<sup>114</sup>. Contudo, Vaz reconhece a originalidade da mística especulativa cristã, que se distingue da mística especulativa platônica, apesar da influência recebida desta última, pois está plasmada nas Escrituras e na experiência existencial do místico ao viver a fé cristã e tentar exprimir sistematicamente essa vivência por meio das palavras.

<sup>110</sup> VAUCHEZ, A., 1995.

<sup>111</sup> ROPS, 1993, p. 54.

<sup>112</sup> Os autores cristãos da Idade Média filosofam enquanto teologizam e vice-versa, sendo complexa uma separação entre estas e as ciências aos moldes da modernidade iluminista, já que a base da filosofia cristã é a revelação de Deus, conforme salienta Gilson (2006, p. 5-52), em sua obra “O Espírito da Filosofia Medieval”.

<sup>113</sup> VAZ, 2009, p. 34.

<sup>114</sup> VAZ, 2009, p. 39.

Desde a Patrística até os autores do século XII, da Idade Média latina, objeto deste estudo, o caráter especulativo da mística no Ocidente sofrerá alterações, mas conhecerá no século XII um crescimento que fará desse período “o século de ouro da mística medieval”<sup>115</sup>, devido à figura de São Bernardo de Claraval e de seu amigo Guilherme de Saint-Thierry. Segundo Vaz, sua mística “une o rigor teórico e a componente afetiva numa síntese original, cuja influência foi decisiva para a história da espiritualidade ocidental”<sup>116</sup>, pois entre outras características, estava baseada na experiência pessoal com o Transcendente.

Essa “intensidade experiencial”, citada por Vaz, no campo da mística especulativa, também é salientada por Bernard ao afirmar que “como haviam já largamente desenvolvido São Bernardo e sobretudo Guilherme de Saint-Thierry, a teologia mística se baseia na experiência”<sup>117</sup>. Fica evidente, assim, que a experiência do místico com o divino ocupa um lugar primacial, tanto na filosofia quanto na teologia mística.

Dessa forma, Bernard sustenta a ideia de que, nessas áreas do saber, o primado da experiência é fundamental, cujo acesso é permitido somente a partir dos relatos dessas experiências, de modo que estejam mais ou menos sistematizados, geralmente por meio de alegorias a expressar o ocorrido, isto é, sua experiência com o Outro transcendente. Assim, o místico é o sujeito da experiência que entra em contato com o mistério; o Outro transcendente, absoluto, que, no caso da mística cristã, é o próprio Deus; e a mística é a reflexão sobre a relação entre o místico e o mistério, conforme exemplificou Vaz<sup>118</sup>. Porém, seguindo a tradição dionisiana, somente por meio dos símbolos o místico consegue expressar, em categorias filosófico-teológicas, a experiência vivenciada no interior da alma.

Desse modo, seguindo o próprio pensamento de Vaz, a mística cristã, além de ser uma mística especulativa, pode, também, apresenta-se como mística misteriosa e mística profética. É interessante perceber que a mística cristã, na concepção de Vaz, só pode ser vivida na Igreja, no interior de uma comunidade de fé, pois, além de ser uma experiência pessoal, é também uma experiência eclesial: “não há, portanto, experiência mística autenticamente cristã que não seja experiência *na Igreja*”<sup>119</sup>. Assim, ele ressalta que essas três formas de mística cristã estão interligadas, como se pode perceber na mística de São Bernardo.

---

<sup>115</sup> VAZ, 2009, p. 44.

<sup>116</sup> VAZ, 2009, p. 44-45.

<sup>117</sup> BERNARD, C. A. *Teologia mística*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 147.

<sup>118</sup> VAZ, 2009, p. 18.

<sup>119</sup> VAZ, 2009, p. 79.

A mística *especulativa* cristã tem seu lugar próprio de crescimento na interiorização individual do Mistério pela meditação e pela contemplação. A mística *mística*, por sua vez, é vivida como meditação e contemplação no espaço do culto, quando da celebração eclesial do Mistério. Ambos entrelaçam seus ramos na mística *profética*, que é, ao mesmo tempo, audição interiorizante da Palavra e celebração contemplante do Mistério na vida do Corpo [Igreja] e de seus membros.<sup>120</sup>

Refletindo, assim, a ideologia cristã da sociedade medieval, o abade de Claraval, por meio de variadas alegorias oriundas das Escrituras e da cultura medieval, conseguia escrever sua doutrina, ao mesmo tempo em que revelava sua cosmovisão. Aliás, não somente a sua, mas de certo modo, de todo um grupo social, do qual fez parte. Evidencia-se, desse modo, que alegorizar era o que os medievais imersos em um mundo simbólico, profundamente teocêntrico, sabiam fazer com riqueza imagética.

Todo esse mundo teocêntrico profundamente simbólico era vislumbrado sensorialmente na celebração cúltrica dos mistérios divinos durante a liturgia cristã dos sacramentos, principalmente da Eucaristia e interiorizado na meditação constante das Escrituras na *lectio divina* e na Salmódia, obrigações de todo monge, ao ponto de se tornar uma espécie de alimento espiritual cotidiano.

#### 1.4 A alegoria medieval

Não há como negar o uso das alegorias na sociedade medieval, principalmente nas questões que se referem ao divino, pois como afirma Lewis<sup>121</sup> “é da natureza própria do pensamento e da linguagem representar o que é imaterial em termos pictóricos”. Entende-se aqui por alegoria um modo de se expressar ou interpretar algo por meio de imagens figuradas. Trata-se de algo muito empregado pelos autores cristãos da Idade Média ao realizarem a interpretação das Escrituras, principalmente do Cântico dos Cânticos.

Por isso, como salientou Duarte<sup>122</sup> em um artigo sobre a interpretação alegórica do Cântico dos Cânticos, desde a Antiguidade com Hipólito de Roma (séc. II), passando por Orígenes (séc. II/III) que o comentou detalhadamente até o século XVI, com São João da Cruz, foram muitos os autores a comentarem o Cântico dos Cânticos numa abordagem

<sup>120</sup> VAZ, 2009, p. 79-80.

<sup>121</sup> LEWIS, C. S. *A alegoria do amor: um estudo da tradição medieval*. São Paulo: É Realizações, 2012, p.55.

<sup>122</sup> DUARTE, S. J. A interpretação alegórica judaico-cristã do Cântico dos Cânticos: remanescentes de um contexto apocalíptico. In: *Fragmentos de cultura*, Goiânia, jan./mar. 2011, v. 21, n. 1/3, p. 21-35. Disponível em: <<https://goo.gl/LTFSd9>>. Acesso em: 11 mar. 2017.

alegórica do texto. Os primórdios do Medievo viram as interpretações de Justo de Urgel (séc. VI) e Gregório Magno (séc. VI/VII).

Na medievalidade, vários místicos, principalmente monges, detiveram-se nesse modelo de interpretação do Cântico dos Cânticos: Anselmo de Laon (séc. XI/XII), Ricardo de São Vitor (séc. XII) e, principalmente, aquele autor que é o objeto desta pesquisa, São Bernardo de Claraval. Seguiu a esteira dos grandes mestres da Patrística, com sua interpretação alegórica distribuída em oitenta e seis homilias sobre os Cantares de Salomão. Contudo, conforme esclareceu Duarte<sup>123</sup>: “Mesmo assim, ele cobriu só até 3,1, – em média duas homilias por versículo. Na primeira homilia, Bernardo colocou as bases para sua abordagem. Ele observou que as considerações do Cântico são o melhor exemplo para estudar a Bíblia”.

De La Torre afirma que o Cântico dos Cânticos era o livro preferido do monaquismo medieval. Basta uma visita aos catálogos das bibliotecas monásticas para constatar os inúmeros comentários de que o livro gozava então. Desse modo, é necessário compreender que não somente Bernardo de Claraval irá comentar esse livro no século XII, mas também seus confrades cistercienses.

Assim, encontram-se comentários de seu amigo pessoal Guilherme de Saint-Thierry (+1148), Gilberto de Hoyland (+1172), Godofredo de Auxerre (+1188), Tomás de Citeaux (+1190), Isaac de Stella (+1178), João de Ford (+1214) e Gilberto de Stanford (fins do sec. XII). Contudo, nenhum dos citados autores cistercienses consegue superar a maestria com que o Patriarca Cisterciense comenta o livro<sup>124</sup>.

Trata-se de uma abordagem através da história e dos efeitos do texto, que se apoia sobre os princípios de como os leitores se apropriam dele e o utilizam para melhor compreensão do texto sacro. Nos estudos linguísticos, é muito semelhante à Estética da Recepção ou Estudos da Recepção, inaugurada pelo professor alemão Robert Jauss<sup>125</sup> (1921-1997), na segunda metade da década de 1960, que alterou o modo como o leitor foi visto no processo de leitura. Essa transformação do leitor em agente ativo, capaz de ressignificar o que é lido, é muito parecida com a abordagem através da história apresentada pela Pontifícia Comissão Bíblica:

<sup>123</sup> DUARTE, 2011, p. 29.

<sup>124</sup> DE LA TORRE, J. M. Experiencia cristiana y expression estetica em los Sermones sobre el Cantar de los Cantares. In: Bernardo de Claraval. *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 4.

<sup>125</sup> JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo-SP: Ática, 1994.

Esta abordagem apoia-se sobre dois princípios: a) um texto torna-se uma obra literária somente se ele encontra leitores que lhe dão vida apropriando-se dele; b) essa apropriação do texto, que pode se efetuar de maneira individual ou comunitária e toma forma em diferentes domínios (literário, artístico, teológico, ascético e místico), contribui a fazer compreender melhor o texto em si.<sup>126</sup>

Essa apropriação do texto, principalmente no domínio ascético e místico, é feita através de uma interpretação alegórica que constitui o método exegético preferido dos referidos escritores. A alegoria, do ponto de vista linguístico, consiste em uma figura de linguagem que, segundo o Dicionário da Língua Portuguesa Aurélio, é um “simbolismo concreto que abrange o conjunto de toda uma narrativa ou quadro, de maneira que a cada elemento do símbolo corresponda um elemento significado ou simbolizado”<sup>127</sup>.

Contudo, a alegoria adquire, nesse trabalho sobre mística medieval, um significado específico, conforme salientou Abbagnano, pois “essa palavra indica um modo de interpretar as Sagradas Escrituras e de descobrir, além das coisas, dos fatos e das pessoas de que elas tratam, verdades permanentes de natureza religiosa ou moral”<sup>128</sup>. Trata-se, desse modo, de um dos quatro métodos interpretativos – ou sentidos do texto – utilizados pelos autores medievais: literal, o próprio texto em si; alegórico, aquilo que se esconde por trás dos símbolos e imagens empregadas; moral, o ensinamento a ser seguido; e, anagógico, com sentido escatológico. Já que “a exegese desse período não parece preocupar-se muito com as questões históricas”, conforme ressaltou Gilbert<sup>129</sup>, esses quatro sentidos das Escrituras – um literal e três espirituais – era o que norteava a interpretação bíblica, de maneira que o sentido literal do texto que precede ao espiritual concedia as bases necessárias para a explicação alegórica que propunha um modo de vida – o sentido moral – e projetava o ouvinte para uma realidade futura – o sentido anagógico –, a Parusía.

Esse método de leitura e interpretação da Bíblia marcou profundamente a exegese cristã até o advento do Iluminismo, como se fará perceber na interpretação do Cântico dos Cânticos dos autores medievais e alguns da Modernidade, como São João da Cruz (séc. XVI), por exemplo. Desenvolvido pela Escola Alexandrina, tendo entre seus maiores expoentes, Orígenes, o método alegórico se caracteriza “por encontrar todo tipo de significações simbólicas em todos os pormenores do texto”, conforme apresenta Liébaert<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 29.

<sup>127</sup> FERREIRA, A. B. de H. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário de língua portuguesa*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 90.

<sup>128</sup> ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 23.

<sup>129</sup> GILBERT, P. *Introdução à Teologia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 35.

<sup>130</sup> LIÉBAERT, J. *Os padres da Igreja (Séculos I-IV)*. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 101.

A base de exegese origeniana é a distinção no interior das Escrituras de dois níveis de sentido: um literal, acessível a todos, e outro mais profundo e mais verdadeiro, espiritual ou alegórico. [...] Orígenes [...] é o primeiro a fazer essa exegese essa exegese de modo sistemático, reconhecendo com precisão as características e finalidade do método alegórico. A legitimidade desse método está, para ele, manifesta no *defectus litterae*. Muitas passagens das Escrituras (até mesmo do Novo Testamento) contêm elementos que são impossíveis ou irracionais se tomados no sentido literal e requerem, portanto, uma interpretação voltada para a descoberta do significado oculto. Até mesmo a convicção de que nada de insignificante ou de inútil se encontra nas Escrituras autoriza, para Orígenes, a busca de um sentido espiritual para passagens à primeira vista fúteis. A interpretação se estrutura em três níveis, literal, moral e espiritual, correspondentes à distinção, própria da antropologia atual, de corpo, alma e espírito. O sentido espiritual pode ter diversos referentes: a realidade da relação entre a alma e Deus ou Cristo, o próprio Cristo e os acontecimentos presente na igreja, se, por uma lado, representam o cumprimento da Lei, por outro, prefiguram por sua vez o cumprimento que só se dará com a segunda vinda de Cristo na glória<sup>131</sup>.

Como percebem Moreschini e Norelli, a importância desse tipo de interpretação consiste exatamente no fato de a inteligência humana não conseguir abarcar, em alguns casos, seu significado literal, sendo necessário o recurso à alegoria para melhor exprimir seu sentido e alimentar a alma do crente até o retorno de Cristo, em sua Parusía. Trata-se, portanto, de uma interpretação profundamente mística com intuito de conduzir o leitor/ouvinte ao centro do mistério ali contido no seu texto sagrado.

### 1.5 O amor carnal

Na explicação do amor carnal, Bernardo, como um bom medieval firmado no agostianismo e na tradição patrística, recorre às alegorias. Entre elas, está a do escravo como imagem simbólica<sup>132</sup> do primeiro grau do amor baseado no medo e regido pela lei da vontade própria, pois como salienta – tanto na Carta XI quanto no Tratado “*De diligendo Deo*” – o homem é carnal e, somente reconhecendo-se como tal, é que poderá ser espiritual:

Muito embora sejamos carnis e nascamos da concupiscência da carne, é inevitável que a cobiça ou nosso amor comece pela carne, que, se for bem dirigida para uma boa ordem e se, guiada pela graça, progredir nos graus que lhe dizem respeito, será finalmente aperfeiçoada pelo espírito, porque *primeiro não foi feito o que é espiritual, mas o que é animal e o que é espiritual vem depois* (1Cor 15, 46). Por isso, é inevitável que carreguemos primeiro a aparência terrestre e depois a celestial.

<sup>131</sup>MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Manual de literatura cristã Antiga Grega e Latina*. Aparecida/SP: Santuário, 2005, p. 161.

<sup>132</sup>Há de se ressaltar que o símbolo é essencial para o homem medieval, cuja cosmovisão é totalmente simbólica. Assim, os autores desse período não têm a preocupação de esclarecer aos seus leitores que estão a utilizar uma linguagem figurada. (Cf. PASTOUREAU, M. Símbolo. In LE GOFF, J.; SHMITT, J-C. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução coordenada por Hilário Franco Junior. Bauru: EDUSC, 2006, v. 2. p. 495-510.).

Em primeiro lugar, então, o homem ama a si mesmo por causa de si mesmo; sendo que é carne, não há nada que mereça ser conhecido além de si mesmo.<sup>133</sup>

Baseado na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios<sup>134</sup>, o santo abade cisterciense explica que não se deve desprezar a carne como fazia, por exemplo, a visão maniqueísta aos moldes dos cátaros<sup>135</sup>. Isto porque o homem é constituído do elemento carnal e é por meio deste que ele alcançará a perfeição espiritual, pois como afirmou anteriormente: “Esse preceito não está prescrito, mas está inscrito na natureza: ‘quem jamais quis mal à sua própria carne?’ (Ef 5, 29)”<sup>136</sup>.

O medievalista brasileiro Ricardo Costa<sup>137</sup>, baseando-se em um acurado estudo das fontes bernardianas, salienta que o conceito de natureza, muito afamado na filosofia, ganha notas cristãs de profundo humanismo em São Bernardo, quando ele ressalta que todos os homens dispõem das faculdades da natureza humana, ou seja, são iguais perante essas. Contudo, tais faculdades de nada lhes servem, sem a graça divina.

Para exemplificar esse conceito, Costa<sup>138</sup> retoma o texto dos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos de Bernardo, no qual o abade faz uma interpretação espiritual e moral sobre as “bodegas do rei”<sup>139</sup> como sendo a disciplina, a natureza e a graça. Pois o pecado original fez com que o homem caísse e fosse rebaixado, devendo por meio da disciplina, ou seja, das práticas ascéticas, recuperar sua condição original querida por Deus, no Édem<sup>140</sup>, antes do pecado dos primeiros pais, com o auxílio da graça divina que não elimina a natureza, mas a aperfeiçoa.

Desse modo, aquilo que é impossível para a natureza humana, Deus completa com sua graça, devolvendo ao homem sua beleza outrora perdida. Assim, baseado em outros textos bernardianos, o medievalista brasileiro conclui que, em Bernardo, o conceito de natureza aparece em duas vertentes: “a natureza perfeita e independente criada por Deus” e a “natureza

<sup>133</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 57. (Cf. Carta nº 11, 8).

<sup>134</sup> I Cor 15, 46.

<sup>135</sup> Os cátaros ou albigenses foram um ramo herético do cristianismo que se desenvolveu nos séculos XII sob a influência do antigo dualismo maniqueísta, negando a matéria sob o ideal de pureza angélica, considerando-se perfeitos, ou seja, puros. Cf. ROPS, 1993, p. 585-593.

<sup>136</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 36.

<sup>137</sup> COSTA, R. El concepto de naturaleza en la metafísica teológica de San Bernardo de Claraval (1090-1153). In: *De Medio Aevo* 1, n. 1. Madrid: CAPIRE, 2012, p. 131-144 (ISSN-e 2255-5889). Disponível em: <<http://capire.es/eikonimago/index.php/demedioaevo/article/view/35/65>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

<sup>138</sup> COSTA, 2012.

<sup>139</sup> Ct 2,4.

<sup>140</sup> Gn 1-3.

humana: perfeição das perfeições criadas e que aspira a algo superior: a bondade natural de seu Criador”<sup>141</sup>.

Bernardo afirma que “é assim que Ele [Deus] opera: criou a natureza e Ele mesmo a protege”<sup>142</sup>. Esse amor carnal ou amor próprio, característico do amor servil descrito na mística de Bernardo como o primeiro grau do amor, é apresentado como uma imposição da natureza, ou seja, uma necessidade primária que decorre da condição de criatura do ser humano, uma vez que é dotado de matéria e forma, ou seja, de corpo e alma e não somente da dimensão espiritual<sup>143</sup>. Sobre a dimensão carnal, Gilson observa:

O que Bernardo quer, antes de tudo lembra-nos é que há para o homem a necessidade de sofrer uma transformação que o eleve do carnal ao espiritual, para que possa alcançar a imortalidade que Jesus Cristo lhe prometeu – e cuja garantia é a ressurreição de Cristo; mas é por essa transformação ser necessária que há algo a ser mudado no homem, e o que há de ser mudado deve estar presente antes do que aquilo que o muda. O homem terreno é justamente aquele que receberá o homem celeste e se renovará à imagem de Deus<sup>144</sup>.

Para Bernardo, esse amor natural ou carnal faz com que o homem ame-se a si mesmo antes de qualquer outra coisa, pois não conhece nada além de si mesmo, como vai afirmar no *De Diligendo Deo*<sup>145</sup>. Isto foi inscrito no coração do homem pelo próprio Deus e, por isso, não é um obstáculo em si para a primazia do amor divino. Ao contrário, torna-se o primeiro degrau para a ascensão da alma rumo à deificação<sup>146</sup> e algo naturalmente bom, inato e necessário.

Em Suma, o amor – mesmo natural – por Deus tem a sua natureza na capacidade de fazer passar o amor por si para o segundo plano: a única razão indica ao homem que Deus está em si próprio mais passível de ser amado do que os bens naturais, a vida, o bem-estar corporal e as satisfações que traz a existência, e portanto que Deus merece – em dívida de justiça – ser amado em primeiro lugar. A caridade virá subordinar e assumir esse amor carnal necessário, que por si, é bom e sem erros, porque ela não aceitará querer e amar o que Deus quer e ama. É amando Deus que amaremos todos os seus benefícios e é esse o primeiro benefício de ser e viver numa natureza corporal que amamos naturalmente e às necessidades da qual satisfaremos necessariamente.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> “En sus escritos, Bernardo de Claraual parece filosóficamente adoptar el concepto de naturaleza en dos vertientes: 1) la naturaleza perfecta e independiente creada por Dios (comprensión filosófica cristiana en parte heredada de los estoicos –la natura rerum), y 2) la naturaleza humana, perfección de las perfecciones creadas y que aspira a algo superior: la bondad natural de su creador”. COSTA, R. 2012, p. 142. (tradução nossa).

<sup>142</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 38.

<sup>143</sup> BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 9ª ed, 2004, p. 290.

<sup>144</sup> GILSON, 2017, p. 62-63.

<sup>145</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 57.

<sup>146</sup> Deve-se ressaltar que esse processo não se confunde com o Panteísmo, no qual tudo é Deus ou divino, conforme será discutido no cap. 4 deste trabalho, ao tratar do tema da união mística.

<sup>147</sup> DAVY, 2005, p. 191.

Nesta afirmação de Davy, encontra-se aquilo que Costa salientou em seu artigo<sup>148</sup> sobre o conceito de natureza na metafísica teológica de São Bernardo, como algo originalmente bom, porque criado por Deus e dotado de “ordem, beleza, hierarquia e harmonia”<sup>149</sup>. O que faz esse amor ser ainda imperfeito é a concupiscência da carne cheia de vícios devido ao pecado original que deturpa esse amor, tornando-o cupidez.

Entende-se aqui por cupidez a corrupção do amor carnal – “natural, inato e necessário”<sup>150</sup> – pelo qual se ama por causa de si mesmo, inserido no homem pelo próprio Deus. Sempre que o homem busca, de modo desenfreado, os bens terrestres como um fim em si mesmo, este amor começa, nas palavras de São Bernardo, a “ser destorcido além da justa maneira ou até desmedido, como só acontecer, insatisfeito com o álveo da necessidade e fizer vista para transbordar profusamente nos campos da volúpia”<sup>151</sup>.

Explicando a doutrina da filosofia mística de Bernardo sobre o amor, Boehner e Gilson<sup>152</sup> afirmam que, apesar deste amor não ser pecaminoso em si, ele acaba por se constituir um mal, como consequência do pecado original, ao se degenerar em concupiscência, na busca insana de uma felicidade prazerosa a qualquer custo. Desse modo, “a concupiscência é o amor próprio a extravasar dos limites da necessidade”<sup>153</sup>.

Essa busca de felicidade, que é comum ao homem racional, ao se tornar desmedida leva-o a se cair num círculo vicioso, de modo que nada o satisfaz, conforme expressou São Bernardo, quando afirmou que “em todo indivíduo que faz uso da razão há naturalmente, por sua apreciação e intenção, o desejar sempre as coisas de maior valor, sem contentar-se com algo que não tenha alguma coisa que ele prefira”<sup>154</sup>. Sobre isto, comenta Davy, ao analisar esse primeiro grau de amor bernardiano:

Ora, em termos de bem corporais e terrestres, o homem nunca está contente com aqueles de que beneficia actualmente. Ele queria a felicidade sem limites: em vez de seguir a razão que recomenda limitar-se sensatamente, ele precipita-se na perseguição de alguma coisa melhor e, sempre insatisfeito, procura outros bens e outras satisfações, em vez de se contentar razoavelmente com o que possui lhe é suficiente<sup>155</sup>.

É interessante salientar a clareza e lucidez prática do abade de Claraval, no seu Tratado dirigido ao Cardeal Aimerico, quando exemplifica esse desejo sempre das coisas que

<sup>148</sup> COSTA, 2012.

<sup>149</sup> “*Hay orden, belleza, jerarquía y armonía*”. COSTA, 2012, p. 140. (tradução nossa).

<sup>150</sup> DAVY, 2005, p. 191.

<sup>151</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 36.

<sup>152</sup> BOEHNER; GILSON, 2004, p. 290.

<sup>153</sup> BOEHNER; GILSON, 2004, p. 291.

<sup>154</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 30.

<sup>155</sup> DAVY, 2005, p. 192-193.

ainda não possui e o descontentamento que a não posse causa na alma do homem. Como exemplo, trata do esposo que ao ver uma mulher mais atraente que a sua vira a cabeça para trás e a inveja das pessoas ricas por aquelas que são ainda mais ricas que elas, do faminto que, ao comer algo, considera insignificante diante de tudo que ainda lhe falta comer e assim por diante.

Por isso, esclarece Bernardo que é “sinal de insensatez e de absoluta demência cobiçar sempre aquelas coisas que nunca, não digo satisfazem, mas nem amenizam o desejo e, uma vez possuídas, continuar desejando da mesma forma as que ainda não se possuem”<sup>156</sup>. Esta inquietação da alma só encontra repouso em Deus, que pode curar esse amor doentio no homem corrompido pelo pecado.

### 1.6 O amor social: a cura do amor carnal

Um dos modos para iniciar esse processo de cura da alma é cumprir o mandamento “amarás teu próximo como a ti mesmo”<sup>157</sup>. Pois ao repartir as coisas que possui com o próximo estará vencendo o egoísmo próprio. Desse modo, considera o Doutor Melífluio que “aí teu amor será moderado e justo, se o que for subtraído às próprias volúpias não será negado às necessidades do irmão. Assim o amor carnal, uma vez colocado à disposição de todos, transforma-se em amor social”<sup>158</sup>, porque não amará somente a si mesmo, mas também o próximo.

E, como não é possível amar perfeitamente ao próximo sem amar a Deus, interroga São Bernardo: “Senão como poderia amar puramente o próximo aquele que não ama em Deus?” para, em seguida, responder que “não pode amar em Deus quem não ama a Deus”<sup>159</sup>. Desta resposta, conclui-se que só se pode amar o próximo em Deus, amando o próprio Deus, que assumiu a condição carnal, exceto o pecado, por amor à humanidade, como se expressou no Sermão XX, 6 sobre o Cântico dos Cânticos:

Observa que o amor do coração é, em certo sentido, carnal, porque se sente afetado mais pela carne de Cristo e pelo que Cristo fez ou mandou através de sua carne. Possuído por este amor, o coração se comove em seguida por tudo o que se refere ao Cristo carnal. [...] Sempre que ora tem diante de si a imagem do Homem-Deus que nasce e cresce, prega e morre, ressuscita e ascende; tudo quanto lhe ocorre impulsiona necessariamente seu espírito ao amor das virtudes, o arranca dos vícios sensuais, afugenta as seduções e serena os desejos. Eu creio que esta foi a causa

<sup>156</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 31.

<sup>157</sup> Mt 22, 39.

<sup>158</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 37.

<sup>159</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 38.

principal por que o Deus invisível se manifestou na carne e conviveu como homem entre os homens: **ir levando gradualmente até ao amor espiritual aos homens que, por serem carnis, só podiam amar carnalmente e guiar seus afetos naturais ao amor que salva.**<sup>160</sup>

Constata-se, assim, que Bernardo tinha a consciência da natureza humana profundamente carnal e que não poderia negar essa condição. De modo que não fora um místico alienado, em meio à contemplação dos mistérios divinos, na sua mais pura abstração. Mas, ao contrário, esteve imerso nas realidades concretas da vida política da Igreja, da Ordem de Cister e da sociedade de seu tempo. Essa preocupação pelo próximo, mesmo que não cristão, pode ser traduzida na ajuda dada aos pobres pelos mosteiros<sup>161</sup> e, particularmente, pela defesa dos judeus, enquanto pregava a Segunda Cruzada, na região da atual Alemanha, diante de um pregador radical antisemita<sup>162</sup>.

Ademais, quando se retorna ao texto do Tratado<sup>163</sup> sobre o amor ao próximo e a necessidade de se repartir com os menos favorecidos, demonstra o valor que o abade dava à pobreza evangélica que se traduzia na austeridade do comer, do falar, do vestir, chegando até na arquitetura dos mosteiros. Para DUBY, essas imponentes construções do ascetismo cisterciense foram possíveis graças ao dinheiro retirado, no suor e na humilhação dos monges, em arrancar dos matagais e pântanos cearas produtivas que fizeram dos cistercienses os agrônomos da Europa.

Ao invés de empregarem o dinheiro em vaidades mundanas, preferiram “edificar o modelo da cidade perfeita, aquela onde a festa nupcial se desenrola no seio das almas, nos esplendores da pobreza”<sup>164</sup>. Esta pobreza evangélica – fruto de uma consagração a Deus, na qual se confia inteiramente Nele – torna o cristão generoso para com as necessidades do próximo. Bernardo compreende essa sobriedade como um dever de justiça e um modo de refrear as paixões animais do ser humano profundamente carnal, como salienta neste fragmento:

<sup>160</sup> “*Et nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis ergo carnem Christi, et quae in carne Christus gessit vel iussit, cor humanum afficiat. Hoc repletus amore, facile ad omnem de huiusmodi sermonem compungitur.[...] Adstat oranti Hominis Dei sacra imago, aut nascentis, aut lactentis, aut docentis, aut morientis, aut resurgentis, aut ascendentis; et quidquid tale occurrerit, vel stringat necesse est animus in amore virtutum, vel carnis exturbet vitia, fuget illecebras, desideria sedet. Hanc ego arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conservari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Sermo XX. In: *Obras Completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 284. (tradução nossa, grifo nosso).

<sup>161</sup> WEISINGER, D. A. *São Bernardo*: abade de Claraval e doutor da Igreja. Petrópolis, RJ: Vozes, 1944, p. 202.

<sup>162</sup> WEISINGER, 1944, p. 173-179.

<sup>163</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 37.

<sup>164</sup> DUBY, G., *São Bernardo e a arte cisterciense*. Porto: Edições Asa, 1997, p. 114.

De livre iniciativa, promete que haverá de dar as coisas necessárias àquele que limitar o supérfluo e amar o próximo. Isto, de fato, é querer primeiro o Reino de Deus e invocar contra a tirania do pecado: submeter-te ao jugo da pureza e da sobriedade antes que tolerar que o pecado reine em teu corpo mortal. Outrossim, justiça é isto: repartirdes os dons da natureza com quem tem em comum a natureza contigo.<sup>165</sup>

Evidencia-se, portanto, nesse trecho, o *ethos* discursivo de São Bernardo que se coloca em uma atitude de mestre espiritual, ainda que se considere inapto para essas questões<sup>166</sup>, afinal, fora solicitado para que descrevesse “por que e de que modo Deus há de ser amado?”<sup>167</sup>. Bernardo conclama seu leitor, neste caso bastante específico, o Cardeal Diácono e Chanceler da Igreja Romana, o senhor Aimerico, a viver na pureza e na pobreza, repartindo seus bens aos necessitados, evitando todo luxo e supérfluos.

Esse privar-se do supérfluo – de que a arte cisterciense primitiva é um claro e eloquente exemplo com sua “simplicidade plasmada na nudez da pedra”<sup>168</sup> – é uma das chaves interpretativas da pobreza em São Bernardo. Por isso, o abade de Claraval vai convidar de modo peremptório a buscar primeiramente o Reino de Deus e afastar-se de todo medo, que escraviza e busca uma falsa segurança nos bens transitórios deste mundo material.

### 1.7 A alegoria do escravo

O homem, quando fica preso às paixões animais, típicas da natureza humana, torna-se escravo da própria vontade. A imagem do escravo como uma alegoria para este primeiro grau do amor é bastante significativa, pois remete a um ser que não goza de liberdade, ou seja, está cativo. Apesar de, no século XII, a escravidão não ser uma prática tão usual como na Antiguidade, a servidão era comum, ou seja, o servo que não era propriedade do senhor feudal – estava preso à terra e tinha obrigação de trabalhar para si e para seu senhor, conforme apresenta Duby<sup>169</sup>, em seu clássico livro “As Três Ordens”.

Essas imagens da hierarquia social medieval tripartida, em Três Ordens – *Oratores, Bellatores e Laboratores* – se faz presente na obra do abade cisterciense. Afinal, ele é um homem de seu tempo de modo que “sempre que Bernardo reflecte sobre a estrutura social, a

<sup>165</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 37-38.

<sup>166</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 7.

<sup>167</sup> SÃO BERNADO DE CLARAVAL, 2010, p. 9.

<sup>168</sup> FERREIRA, D. N.; MORGADO, M.F. *Arquitetura cisterciense: espiritualidade, estética e teologia*. Lisboa: Paulus, 2013, p. 77.

<sup>169</sup> DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*. 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1994, p. 248.

ressurgência vigorosa do esquema tripartido, de uma hierarquia com três graus<sup>170</sup> emerge em sua obra que distingue os gêneros de homens na tríade bíblica composta por Noé, Daniel e Jó, em referência aos prelados, consagrados e casados. Assim, como ressalta Duby, Bernardo segue e Reforma Gregoriana que coloca os bispos, isto é, os prelados, como guias de uma estrutura social, na qual os homens de Deus devem manter-se castos e virgens e aqueles, que não conseguem, devem se casar.

Percebe-se, contudo, como esclarece Baschet<sup>171</sup> que um dos méritos mais significativos da obra de Georges Duby é ter levantado que a servidão não era a principal forma de exploração feudal, na Europa Medieval, que se ergueu das ruínas do mundo romano, após as invasões bárbaras do século V. Entretanto, ela se fez presente como uma forma de exploração entre outras, que mudava de região para região.

É verdade que esta [a servidão] existiu e pode ser considerada o resultado da evolução da Alta Idade Média, quando, paralelamente ao eclipse da escravidão, a distinção entre livres e não-livres perde sua clareza e não consegue mais dar conta das situações intermediárias que se multiplicam. A servidão é, finalmente, a forma estabilizada de uma posição entre a escravidão e a liberdade: o servo não é mais uma propriedade do senhor, assimilado ao gado, mas sua liberdade é marcada por importantes limitações<sup>172</sup>.

Décadas antes de Duby, o historiador francês Marc Bloch – um dos fundadores da Escola dos Annales – ao analisar a servidão francesa em sua obra “A Sociedade Feudal”, enfatiza as mudanças semânticas que as diversas palavras, empregadas para descrever quem não pertencia ao clero ou à nobreza, sofreram ao longo do tempo, nas compilações realizadas principalmente nas abadias francesas.

Porém, ele deixa claro que “não se tratava, nem pouco mais ou menos, duma simples questão de palavra”<sup>173</sup>, pois estavam ligadas também a certas obrigações e restrições inerentes à servidão, como o pagamento de taxas e serviços, a proibição ao acesso às ordens canônicas, restrições matrimoniais, entre outras. Isso fazia do servo alguém marcado por um estigma de inferioridade estamental, como se infere na palavra latina que os denominam “*laboratores*”, isto é, trabalhadores.

Como se percebe, trata-se de um vocábulo bem próximo semanticamente de “*dolor*”, que faz referência ao sofrimento. A “dor que é apanágio dos trabalhadores” como descreve

<sup>170</sup> DUBY, 1994, p. 248.

<sup>171</sup> BASCHET, J. *A civilização medieval: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 132-133.

<sup>172</sup> BASCHET, 2006, p.133.

<sup>173</sup> BLOCH, M. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 293.

Duby<sup>174</sup>, ao comentar o famoso texto de Adalberão<sup>175</sup>, e outros contemporâneos medievais que refletem bem essa ideologia, que encontra seu sustento em uma interpretação alegórica do texto bíblico do livro dos Gênesis, que fala do sofrimento ao cultivar a terra para se manter após o pecado original e a queda dos primeiros pais<sup>176</sup>, e também da genealogia dos três filhos de Noé, como ressaltou Le Goff<sup>177</sup>.

Isso dava respaldo à dominação, de modo, que além da cobrança de impostos e taxas, o senhor feudal exercia seu *dominium* por meio do medo, já que cabia ao senhor o exercício da justiça, chegando, inclusive, a aplicar a pena capital, ou seja, a condenação à morte. Baschet afirma que, em algumas regiões, havia o costume de se ter a força nas proximidades do castelo para que todos os servos pudessem vê-la, mesmo que pouco usada. Mas, trata-se de “um símbolo do poder senhorial, pronta, pelo menos, a imprimir no espírito dos dependentes um respeito glacial”<sup>178</sup>.

Esta relação servil, baseada no temor-medo, é uma característica deste primeiro grau do amor. Bernardo afirma que “há quem confia no Senhor porque Ele é poderoso [...]. é o escravo e vive com medo”<sup>179</sup>. Pois não louvam a Deus segundo afirmou o profeta: “Dai graças ao Senhor porque Ele é bom”<sup>180</sup>, mas por medo de sofrer algum castigo deste Senhor Onipotente que pode, a qualquer momento, baixar seu braço pesado de justiça, à semelhança dos poderosos senhores feudais.

Percebe-se nitidamente neste discurso de Bernardo, ao retratar o primeiro grau do amor, a manifestação das formações ideológicas em que está inserido, conforme já havia salientado Duby<sup>181</sup> ao se referir a este reflexo da estrutura social medieval no campo discursivo do abade de Clavaul, como um membro da nobreza da Borgonha francesa e educado nesses princípios ideológicos. Fiorin, já no campo da Análise do Discurso, parece

<sup>174</sup> DUBY, 1994, p. 300.

<sup>175</sup> Eis a tradução do texto do bispo Adalberão de Laon (escrito entre 1025 e 1027, provavelmente) a que Duby faz referência: “O domínio da fé é uno, mas há um triplo estatuto na Ordem. A lei humana impõe duas condições: o nobre e o servo não estão submetidos ao mesmo regime. Os guerreiros são protetores das igrejas. Eles defendem os poderosos e os fracos, protegem todo mundo, inclusive a si próprios. Os servos, por sua vez, tem outra condição. Esta raça de infelizes não tem nada sem sofrimento. Fornecer a todos alimentos e vestimenta: eis a função do servo. A casa de Deus, que parece una, é portanto tripla: uns rezam, outros combatem e outros trabalham. Todos os três formam um conjunto e não se separam: a obra de uns permite o trabalho dos outros dois e cada qual por sua vez presta seu apoio aos outros”. (In: FRANCO JR. H. A Idade Média: nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 89.).

<sup>176</sup> Gn 3.

<sup>177</sup> LE GOFF, J., 2005, p. 258.

<sup>178</sup> BASCHET, 2006, p. 136.

<sup>179</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 50-51 (Cf. Carta 11, 3).

<sup>180</sup> Sl 105,1.

<sup>181</sup> DUBY, 1994, p. 248.

corroborar a afirmativa de George Duby, ao afirmar que cada grupo social tem sua própria ideologia e que isso se reflete no discurso.

Uma formação ideológica deve ser entendida como a visão de mundo de uma determinada classe social, isto é, um conjunto de representações, de ideias que revelam a compreensão que uma dada classe social tem do mundo. Como não existem ideias fora dos quadros da linguagem, entendida no seu sentido mais amplo de instrumentos de comunicação verbal ou não-verbal, essa visão de mundo não existe desvinculada da linguagem. Por isso, a cada formação ideológica corresponde uma formação discursiva, que é um conjunto de temas e de figuras que materializa uma dada visão de mundo. [...] As ideias e, por conseguinte, os discursos são expressão da vida real. A realidade exprime-se pelos discursos.<sup>182</sup>

Essas formações ideológicas estão intimamente ligadas aos signos, conforme analisa Bakhtin ao escrever que “tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um signo. Sem signos não existe ideologia”<sup>183</sup>. E não há como entender um discurso de um autor medieval, sem compreender a importância do contexto sociocultural da época.

Percebe-se, neste caso, uma relação de interdependência, pois ambos, signos e ideologia, são formados e se mantêm pelos respectivos grupos sociais em suas relações dentro da sociedade em que estão inseridas. Vê-se, pois, que isto ocorre no caso de Bernardo que emprega signos repletos de simbolismo, dentro do contexto da formação ideológica medieval em que está inserido.

Por isso, ao analisar, tanto a Carta XI quanto o Tratado em questão, nota-se sua formação ideológica que confere sentido às palavras do seu discurso. Assim, faz-se necessário recorrer ao contexto social e ideológico, que formam suas representações e sua cosmovisão expressas por meio da linguagem. Deste modo, o sujeito-enunciador, no caso, São Bernardo de Claraval, faz eco de tudo isso ao escrever sua doutrina mística distribuída em seu epistolário, sermões e tratados.

Em um trecho, por exemplo, o abade de Claraval afirma que o temor não é capaz de levar a uma verdadeira conversão da alma. Isto evidencia que, para o medieval, o que mais importava, dentro de uma cosmovisão teocêntrica, era sua salvação eterna que estava intimamente ligada, entre outros fatores, à conversão do interior que jamais deve ser medida pelos aspectos externos, mas pela mudança dos sentimentos:

De fato, nem o temor e nem o amor-próprio convertem a alma. Às vezes mudam o rosto ou a postura, nunca porém, o sentimento. Na realidade, até um escravo uma vez ou outra realiza a obra de Deus, mas, não fazendo isso espontaneamente, revela

<sup>182</sup> FIORIN, J. L. *Linguagem e ideologia*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2005, p. 32-33.

<sup>183</sup> BAKHTIN, 2004, p. 31.

ainda na sua dureza de coração [...] Portanto, o escravo tenha sua lei que é o temor pelo qual está sujeito<sup>184</sup>.

Quando ele retoma essas palavras no Tratado, oriundas da Carta a Guido, percebe-se a clareza de Bernardo em afirmar que o homem não pode ficar restrito a esse grau de amor, pois, mesmo que realize alguma obra boa, esta não parte do interior, mas é consequência do medo servil de ser castigado. Seria uma demonstração de puro egoísmo, pois o coração ainda se encontra duro e frio, baseando-se somente no “temor pelo qual está sujeito”<sup>185</sup>, ou seja, no medo.

### 1.8 O medo e a lei da vontade própria

O temor, do qual fala Bernardo, não se trata do Temor, dom do Espírito Santo, que se traduz em reverência e respeito a Deus, que é origem de toda religião, como se expressou nas Sentenças sobre os sete dons do Espírito Santo e as bem-aventuranças evangélicas, mas precisamente na Sentença CXXVI §1: “A primeira graça é o temor do Senhor. [...] Sem esta graça, a primeira de todas, que é origem de toda religião, não pode propagar nem manter bem algum”<sup>186</sup>.

Este temor, que Bernardo entende como lei própria dos escravos, é o medo servil de ser castigado. Ele o descreveu no seu Sermão LXXXII sobre o Cântico dos Cânticos ao falar de Eva que sentiu medo diante de Deus e se escondeu, quando ainda estava no Éden, logo após comer do fruto proibido, perdendo sua liberdade congênita. Assim, o abade nesse sermão questiona a Eva, de modo retórico: “Foge e te escondes; ouves a voz do Senhor e te ocultas. Por que, se não porque temes ao que amavas e a aparência servil eliminou a formosura de tua liberdade?”<sup>187</sup>

Quando se refere ao medo dos escravos é no mesmo sentido que se encontra neste sermão comentando o Cântico dos Cânticos. Tal medo, simbolizado pela fuga e esconderijo de Eva, após cometer o pecado original, no Éden, marcou fortemente o discurso religioso e, conseqüentemente, a religiosidade cristã, como salienta Delumeau ao historicizar a

<sup>184</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, P. 51. (cf. Carta 11, 3).

<sup>185</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, P. 51. (cf. Carta 11, 3).

<sup>186</sup> “*Prima gratia es timor Domini. [...] Sine hac gratia, gratiarum prima, quae totius religionis exordium est, nullum bonum pullulare vel manere potest*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Obras completas de San Bernardo VIII: sentencias y parabolos. Madrid: BAC, 1993, p. 392. (tradução nossa).

<sup>187</sup> “*Fugitas et latitas; audis vocem Domini Dei, et abscondis te. Cur hoc, nisi quia quem amabastimes, et libertatis speciem forma servilis exclusit?*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares. Madrid: BAC, 1987, p. 1020. (tradução nossa).

culpabilização do Ocidente nas suas obras<sup>188</sup>. Apesar de o historiador fazer um recorte temporal, a partir do século XIII até o XVIII, essa mentalidade em torno do pecado e do medo do castigo é fruto de um processo de longa duração, do qual o próprio Bernardo se faz intérprete.

Como se percebe, muitos pregadores do período utilizaram o pecado e o medo do inferno para promover a conversão da alma e conduzir o fiel para o caminho da salvação. Tratava-se, portanto, de uma verdadeira “pastoral do medo”, como define Delumeau<sup>189</sup>, que encontrou nas pregações homiléticas um terreno fértil para sua expansão, mas que no fundo era “uma angústia vivida no seu auge e que a pastoral quis comunicar às populações<sup>190</sup>”.

Entretanto, Bernardo o faz de modo positivo ao tratar a questão do medo, não fazendo dele um fim em si mesmo e nem o utilizando para manipular seus ouvintes de modo a abandonarem o pecado e abraçar a virtude por medo do inferno, mas, reconhece a existência desse temor servil, desde o pecado original de Eva, como parte da natureza humana decaída, que deve reconhecer e amar a Deus como seu Criador e fim último, buscando-o ao ponto de unir-se a Ele. Antes, porém, é necessário abandonar este medo que aprisiona e endurece o coração, impedindo a ascensão da alma a Deus.

A dureza do coração, da qual fala São Bernardo, é fruto da vontade própria à qual, os que ainda são escravos, estão submetidos. Tais indivíduos seguem a lei da vontade própria que criaram para si e para suas satisfações. Porém, esta mesma lei não está livre da ordem da Lei Eterna, mas submetida. Baseando-se na história de Jó<sup>191</sup>, mostra que o homem apesar de seguir seus instintos, a ponto de ficar pesado, não consegue escapar à Lei de Deus. Pois, faz parte dessa lei divina que aquele que não quer ser governado por ela que seja por si mesmo, tornando-se um fardo, um castigo, como ilustra a referida citação do Livro de Jó<sup>192</sup>.

Isto ocorre porque os homens quiseram agir como Adão, que preferiu seguir sua lei e não a Lei do Senhor, conforme afirma Bernardo ao comentar esta lei da vontade própria que os filhos de Adão, como escravos de si mesmos, seguem, ao afirmar que “Eles têm uma lei, digo, que não é do Senhor, mas deles”<sup>193</sup>. Como se observa neste fragmento, os escravos criam uma lei própria para seguir. Para Ribadeneira<sup>194</sup>, isso acontece quando o homem, não seguindo os caminhos da razão, faz a opção pelo pecado, como Adão, no Jardim do Édem.

<sup>188</sup> DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003. 2 v.

<sup>189</sup> DELUMEAU, 2003, v. 2, p. 7.

<sup>190</sup> DELUMEAU, 2003, v. 2, p. 11.

<sup>191</sup> Jó 7,20

<sup>192</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 53-54.

<sup>193</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 53-54.

<sup>194</sup> RIBADENEIRA, 1953, p. 98.

Contudo, é necessário salientar que o “amor carnal é pecaminoso, não por si, se não pelas circunstâncias que lhe rodeiam”<sup>195</sup>.

Para ilustrar os quatro passos da descida do homem a sua mais completa baixaza, por meio dos deleites e prazeres da carne, São Bernardo toma a parábola bíblica do filho pródigo<sup>196</sup> em um de seus sermões<sup>197</sup>. Primeiramente, quando se abandona a si mesmo, à semelhança do filho pródigo do Evangelho que reclama para si a independência em relação ao pai, mas ainda faz somente coisas legítimas.

Em seguida, quando não só se torna independente do pai, mas se afasta dele em direção a uma terra distante, para longe do olhar paterno, fazer coisas legítimas, mas também, ilegítimas. Nesse momento, o filho começa a caminhar pelas vias do pecado. E, assim, se direciona para o terceiro passo nessa descida, quando se faz escravo de um senhor estrangeiro, ou seja, escravo das paixões, principalmente das paixões carnis. Para Bernardo, as meretrizes, com as quais o filho pródigo gasta sua fortuna, como fala o texto, são alegorias para se referir as concupiscências carnis.

Nessa busca desenfreada do prazer, gasta sua fortuna e tem que cuidar dos porcos, que se refestelam na lama e imundície. Desse modo, na busca insaciável pelo prazer dos sentidos, sente uma grande fome. Esta fome que o filho pródigo sente ao ponto de comer da comida dos porcos é a vontade insaciável, na interpretação do abade de Claraival, dos deleites carnis. Somente quando se dá conta da própria miséria e que esta fome não é saciada pela comida dos porcos, mas pelo pão da casa paterna, é que se inicia o processo de conversão.

É interessante perceber que é esta mesma insaciabilidade, à semelhança do filho pródigo das Escrituras, que conduz o homem para Deus, na visão de São Bernardo, segundo Ribadeneira<sup>198</sup>. Mas, para isso, Bernardo se fundamenta em vários trechos bíblicos, como no caso desse Sermão VIII em que descreve os quatro passos da descida do homem, a partir da parábola do filho pródigo. Ademais, essa característica fortemente escriturística pode ser percebida em todos os seus escritos.

<sup>195</sup> “*El amor carnal es pecaminoso, no de por sí, sino por las circunstancias que le rodean*”. RIBADENEIRA, 1953, p. 98. (tradução nossa).

<sup>196</sup> Lc 15, 11-32.

<sup>197</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras Completas de San Bernardo VI: Sermones Varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 96-106.

<sup>198</sup> RIBADENEIRA, 1953, p. 99.

## 1.9 As Escrituras e São Bernardo de Claraval

É visível a abundância de citações escriturísticas no Tratado *De Diligendo Deo* em análise, que revelam a importância que a Bíblia exerceu no mundo medieval, como o livro mais importante, reflexo de uma sociedade teocêntrica, onde a Bíblia era para o homem do medievo “uma realidade viva, da qual ele estava mais ou menos profundamente impregnado, mas que, em todos os casos alimentava sua vida espiritual, fornecendo-lhe simultaneamente matéria para reflexão e indicações para a ação”<sup>199</sup>

Rops<sup>200</sup>, na sua História da Igreja, apresenta algumas características da religiosidade medieval, dentre essas, a primeira é o “caráter profundamente escriturístico”<sup>201</sup> da vida religiosa. Isto significa que, para o historiador francês, a Bíblia era conhecida pela grande maioria dos homens, ao menos por alto, como atestam as esculturas e os vitrais das catedrais medievais, verdadeiras “bíblias de pedra” que apresentavam aos iletrados as passagens das Sagradas Escrituras.

Ademais, havia também a pregação e a liturgia que mostravam, aos fieis, as passagens das Escrituras de acordo com o mistério cristão celebrado durante o Ano Litúrgico. Por isso, Vauchez<sup>202</sup> salienta que o conhecimento das Escrituras era quase sempre um conhecimento indireto, não só do povo, mas também de muitos clérigos. Isso fez com que alguns livros ou passagens se tornassem mais conhecidos e outros ignorados, até porque nem todos tinham acesso ao texto integral, mas apenas à alguns livros.

Isso fica exemplificado, por exemplo, quando Vauchez<sup>203</sup> afirma que os Salmos, os Evangelhos Sinóticos, as Cartas de Paulo e o Apocalipse eram os textos mais citados na liturgia; já nas pregações para as Cruzadas, as passagens do Antigo Testamento que falavam da guerra e apresentavam Deus como Senhor dos Exércitos e descreviam a Terra Prometida; o Apocalipse era um *locus* literário privilegiado das esperanças escatológicas; já a massa de fiéis preferia o saltério e o livro de Jó com suas exortações morais e preces; os clérigos, ligados ao mundo urbano e às escolas, preferiam elucubrar sobre o Gênesis; e os místicos,

<sup>199</sup> VAUCHEZ, 1995, p. 171.

<sup>200</sup> As outras características, segundo Rops (1993, p. 60) são: o culto aos santos, que para ele é fruto do “desenvolvimento do dogma da comunhão dos santos. São Bernardo detém-se a descrever a sociedade espiritual que une entre si todos os cristãos da terra e do céu, e que os une a Cristo, sua cabeça”; a devoção a humanidade de Cristo e a devoção a Virgem Maria que confere um “colorido peculiar e emocionante” nas palavras do historiador da Igreja.

<sup>201</sup> ROPS, 1993, p. 57.

<sup>202</sup> VAUCHEZ, 1995, p. 171.

<sup>203</sup> VAUCHEZ, 1995, p. 171.

como Bernardo de Claraval, debruçavam-se sobre o Cântico dos Cânticos para descrever os esponsais da alma com Deus.

Rops<sup>204</sup> corrobora as teses de Vauchez ao afirmar que outro fator que atesta o caráter escriturístico dessa época é exatamente a multiplicação de traduções da Bíblia, entre os séculos XI e XII, ou pelo menos de parte dela feita por senhores feudais, sem contar os monges que seguiam a Regra de São Bento e que deviam ocupar um terço do dia com a *lectio divina*, ou seja, a leitura orante da Bíblia ou com sua compilação.

Segundo a tradição monástica, o lugar privilegiado do encontro da consciência individual com Deus era a Sagrada Escritura. Na Idade Média, a Bíblia não era um livro como os outros, mas o livro por excelência, onde se encontrava a chave de todos os mistérios. Nela, aprendia-se a ler e procurava-se descobrir nela as leis que regem a vida do homem e do universo.<sup>205</sup>

São Bernardo, como a maior personalidade do século XII<sup>206</sup>, buscará nas Escrituras, como se percebe em uma leitura atenta e na análise de seus textos, a fundamentação de sua doutrina mística, tanto nos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos como em seu epistolário e Tratados<sup>207</sup>, evidenciando, portanto, esse caráter escriturístico da religiosidade medieval. Recorrendo às Escrituras, mais precisamente ao trecho do Salmo 49, 15 – que diz “Invoca-me

<sup>204</sup> ROPS, 1993, p. 57-60.

<sup>205</sup> VAUCHEZ, 1995, p. 170.

<sup>206</sup> SANTOS, L. A. R. 2001.

<sup>207</sup> Como os sermões bernardianos em questão já são comentários de trechos do livro bíblico homônimo e enriquecidos com citações de outros livros, ao longo da interpretação, essa presença escriturística fica ainda mais saliente no Tratado *De Diligendo Deo*, objeto dessa pesquisa onde se pode encontrar um total de 372 citações entre livros do Antigo e Novo Testamento. Percebe-se que são quase sempre textos citados de memória segundo a tradução de São Jerônimo, a Vulgata. No Antigo Testamento, destacam-se as citações em maior quantidade retiradas dos Salmos e Cântico dos Cânticos; e, no Novo Testamento, os textos de São Paulo e São João, seguido do Evangelho de São Mateus. Ribadeneira (1953, p. 55-56) afirma que o livro mais importante para Bernardo era o Cântico dos Cânticos, uma vez que se dedicou a fazer um comentário exclusivo de cada versículo deste livro e o Novo Testamento; seguido do livro de Salmos; em terceiro, os profetas e, por fim, os históricos. Contudo, se for pelo número de citações em toda sua vasta obra, a ordem seria esta: Salmos (1519 citações); São Paulo (1388 citações); São Mateus (614 citações); São João (469 citações); São Lucas (465 citações); Isaías (358 citações); Cântico dos Cânticos (241 citações); Provérbios (162 citações); Eclesiástico (160 citações); Jeremias (129 citações); Jó (110 citações); Atos dos Apóstolos (94 citações); Sabedoria (74 citações); Gênesis (71 citações); São Tiago (70 citações); São Marcos (68 citações); Êxodo (57 citações); Cartas de São João (57 citações); Apocalipse (56 citações); Eclesiastes (53 citações); Ezequiel (46 citações); São Pedro (45 citações); Oséias (34 citações); 1 Reis (35 citações); Deuteronômio (28 citações); 2 Reis (22 citações); 4 Reis (20 citações); Habacuc (19 citações); Levítico (13 citações); Números (12 citações); 3 Reis (12 citações); Malaquias (12 citações); Daniel (11 citações); Joel (11 citações); Zacarias (11 citações); Baruc (10 citações); Amós (9 citações); Tobias (7 citações); Macabeus (6 citações); Juízes (5 citações); Miqueias (5 citações); Sofonias (4 citações); 1 Paraliponemos (3 citações); 2 Esdras (3 citações); Judite (3 citações) e Josué (1 citação). Ressaltando que na atual nomenclatura da Neo Vulgata, os antigos livros 1 e 2 Reis se tornaram 1 e 2 Samuel e os 3 e 4 Reis são os atuais 1 e 2 Reis. E os Paraliponemos correspondem aos livros de Crônicas e o 2 Esdras citado por Bernardo corresponde hoje a segunda parte do livro de Esdras.

no dia da angústia, eu livrar-te-ei, e tu glorificar-me-ás” –, para encerrar o capítulo VIII, no qual trata do primeiro grau do amor<sup>208</sup>.

Ao empregar este versículo bíblico, São Bernardo de Claraval quer legitimar a ideia de que as tribulações que atormentam o cristão fazem parte da pedagogia divina, para que o homem reconheça sua miséria, não se arrogando os benefícios que de Deus tenha recebido. Em meio às tribulações, o homem invoca a Deus como seu libertador, para que o livre da escravidão e possa honrá-lo. Dessa forma, “o homem animal e carnal, que não sabia amar ninguém além de si mesmo, começa a amar a Deus, ainda que para si, porque se dá conta que nele, como muitas vezes experimentou, pode tudo, o que é vantajoso para seu poder, e sem Ele nada pode”<sup>209</sup>.

Nesta afirmação de Bernardo fica evidenciado o progresso que ocorre na alma do homem que, a partir do amor carnal, começa a amar a Deus, ainda que imperfeitamente, ou seja, de modo interesseiro, à semelhança de um mercenário que só luta por causa das vantagens lucrativas dos espólios da guerra que, ao serem repartidos, acaba por receber seu quinhão. Isso ocorre, porque experimentou essas dádivas e se dá conta de que é vantajoso amar a Deus, pois, dessa forma, pode-se ganhar ainda mais.

---

<sup>208</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 38.

<sup>209</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 38.

## 2 SEGUNDO GRAU DO AMOR: O AMOR MERCENÁRIO

No processo de ascensão da alma, o homem, desiludido com os prazeres que não saciam, passa a amar a Deus ainda que imperfeitamente, de modo egoísta, pois tem desejo de ter coisas ainda maiores. É certo que “em todo indivíduo que faz uso da razão há, naturalmente, por sua apreciação e intenção, o desejar sempre as coisas de maior valor, sem contentar-se com algo que não tenha alguma coisa que ele prefira”<sup>210</sup>. Este desejo, ainda egoísta, faz com que seu amor seja mercenário, ou seja, interesseiro, baseado na cobiça.

Trata-se, portanto, de um amor de Deus para si. Isto ocorre porque o homem não se conhece realmente, de modo a não possuir a humildade suficiente de reconhecer-se dependente do Criador. Este conhecer-se a si mesmo é imprescindível, segundo Bernardo, para se chegar à união com Deus, que é o objetivo do Tratado em análise, ao desenvolver sua doutrina dos graus do amor para responder à pergunta do Cardeal Chanceler da Igreja Romana: de que modo Deus há de ser amado?

Assim, São Bernardo logo no início do Tratado exorta o cardeal Aimerico sobre a necessidade de se reconhecer quem é, sabendo que nada provém de si mesmo. Para tal, escreve o abade de Claraval de modo imperioso: “é necessário que tu conheças estas duas coisas: quem és e aquilo que tu és não provém de ti mesmo, assim não gloriar-te-ás em vão”<sup>211</sup>. Para reforçar seu argumento, ele cita as Sagradas Escrituras, de modo a respaldar seu discurso pela autoridade do livro sagrado quando afirma logo em seguida: “De fato, se diz à alma: ‘se não conheceres a ti mesmo, sai atrás do rebanho de teus companheiros’ (Ct 1,7)”<sup>212</sup>. Esta exortação é um exemplo clássico daquilo que se denominou socratismo cristão.

### 2.1 O socratismo cristão de São Bernardo de Claraval

Entende-se por socratismo cristão aquele conhecimento de si, que teve suas origens na Grécia Antiga, com a experiência de Sócrates conforme narra Platão no Fédon<sup>213</sup> e que permeou os escritores cristãos desde a Antiguidade, com os Padres da Igreja, até os teólogos medievais. Entre esses teólogos se encontra São Bernardo de Claraval, principalmente na sua obra sobre os Graus da Humildade, *De Gradibus Humilitatis*, e na *De Consideratione*, escrita

<sup>210</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 30.

<sup>211</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 13.

<sup>212</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 13.

<sup>213</sup> PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1991.

ao Papa Eugênio III (1145-1153), que, antes de ascender ao sólio pontifício, em 1145, fora seu discípulo na abadia de Claraval.

Conhecer-se torna-se um imperativo para os moralistas cristãos ao subordinar essa descoberta de Sócrates no Oráculo de Delfos à doutrina da salvação. É interessante notar que, desde Agostinho (séc. III/IV) com suas *Confissões*<sup>214</sup>, até Santa Catarina de Sena (séc. XIV) com *O Diálogo*<sup>215</sup>, o autoconhecimento se tornou algo comum nas experiências com o transcendente entre os místicos cristãos, ao ponto de Étienne Gilson considerar o fenômeno como “socratismo cristão”<sup>216</sup>.

Foi por aí que a teologia exerceu sua influência mais extensa e mais decisiva sobre a interpretação do homem, dando origem ao que poderíamos chamar sem demasiada impropriedade de *socratismo cristão*. Resta, de fato, um elemento comum ao socratismo de Sócrates e ao que os Padres da Igreja ou filósofos da Idade Média extraíram deste: seu antifisicismo. Nem uns nem outro reprovam o estudo da natureza como tal, mas todos concordam em admitir que o conhecimento de si é muito mais importante para o homem do que o conhecimento do mundo exterior. A experiência pessoal de Sócrates, tal como Platão a narra no *Fédon*, exerceu desse ponto de vista uma influência decisiva<sup>217</sup>.

Como se percebe, será o antifisicismo que unirá gregos e cristãos nesta busca pela introspecção. Agostinho, um mestre da interioridade, foi quem conduziu os homens pelas sendas do autoconhecimento. Courcelle<sup>218</sup> comenta que a ordem délfica de conhecer-se a si mesmo está intimamente ligada à moralidade em Santo Agostinho, uma vez que se refere à libertação da alma das paixões carnis. Assim, a leitura agostiniana marcará a história da espiritualidade cristã medieval latina, principalmente na tradição cisterciense.

Davy afirma que o chamado “socratismo cristão está na própria base do edifício espiritual construído por São Bernardo”<sup>219</sup>, que, seguindo as Escrituras<sup>220</sup>, os gregos e os Padres da Igreja, vai recomendar isso em vários de seus sermões<sup>221</sup>, de modo imperioso como um passo necessário para se chegar ao conhecimento verdadeiro de Deus. Dessa forma, conhecimento de si e conhecimento de Deus são duas realidades imprescindíveis para a ascensão da alma até beatitude. Uma vez que, “trata-se de duas ciências inseparáveis

<sup>214</sup> SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 16 ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 186.

<sup>215</sup> SANTA CATARINA DE SENA. *O Diálogo*. 9 ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 51.

<sup>216</sup> GILSON, 2006, p. 278-303.

<sup>217</sup> GILSON, 2006, p. 284.

<sup>218</sup> COURCELLE, Pierre. *Connaistoi toimême: de Socrate a Saint Bernard*. Études Augustiniennes. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1974, p. 125.

<sup>219</sup> DAVY, 2005, p. 125.

<sup>220</sup> Ct 1, 7.

<sup>221</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *De diversis* XL. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p.282.; SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermo In Cant. Cant. XXIII, 9*. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 332.

subordinadas juntas à doutrina da salvação. O homem não pode ser salvo se lhe faltar um destes dois conhecimentos, não existe conhecimento de Deus sem conhecimento de si”<sup>222</sup>

São Bernardo ilustra muito bem essa leitura da tradição greco-patristica, como maior expoente da tradição cisterciense, quando afirma, no seu Sermão XL, 3, sobre a confissão e a obediência a necessidade de conhecer-se, repetindo o preceito délfico: “a primeira senda e a primeira etapa deste caminho é o conhecimento de si mesmo”<sup>223</sup>. Este mesmo preceito está presente no Tratado sobre os graus do amor, quando o abade exorta o Cardeal Aimerico que ocupa uma posição de honraria, mas que, se não tiver esse autoconhecimento, é semelhante às bestas sem razão.

Realmente acontece assim: o homem elevado a uma honra, mas que não compreende a honra que lhe é dada, em razão desse seu não reconhecer é comparado às bestas, como companheiras dele na sua presente corrupção e mortalidade. De fato, acontece que a criatura, elevada pelo dom da razão, se não reconhece a si mesma começa a agregar-se ao rebanho dos seres irracionais, quando desconhecendo a glória que está no seu íntimo, é arrastada pela curiosidade a conformar-se às coisas sensíveis que se encontram fora dela e, assim, acaba sendo uma entre as muitas, não percebendo que recebeu mais do que todas as outras.<sup>224</sup>

Neste trecho do Tratado, São Bernardo assevera que o não reconhecimento da honraria que recebeu, o faz juntar-se aos seres irracionais, pois fica preso apenas às suas paixões animais, fruto da curiosidade e dos sentidos, não vivendo de modo condizente com o que a glória, que está dentro de si, exige. Bernardo prossegue exortando o cardeal a evitar essa ignorância e ainda mais aquela em que se atribui a si um bem que não lhe pertence, mas que, por presunção, acaba por apropriar-se de algo que não é seu ou até mesmo ofende a Deus.

Assim, Gilson<sup>225</sup> evidencia o risco que o homem corre de não reconhecer sua dignidade, porém, mais ainda não saber de quem procede essa dignidade recebida, pois se, no primeiro caso, faz perder a glória que o homem recebeu, no segundo faz com que se glorie daquilo que não lhe pertence, pois é exclusividade do Criador.

Por isso, o abade de Claraval afirma que a ignorância acerca de si mesmo faz com que se assemelhe às bestas e a vanglória por si, considerando-se autossuficiente, faz com que se assemelhe aos demônios. Desse modo, considera a soberba como “a mais grave das

<sup>222</sup> DAVY, 2005, p. 126.

<sup>223</sup> “*Prima semita et primus gradus in via ista est cognitio sui*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *De diversis XL*. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones Varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 282. (tradução nossa).

<sup>224</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 13.

<sup>225</sup> GILSON, 2017, P. 58.

culpas”<sup>226</sup>, pois os indivíduos consideram os bens recebidos como se fossem inerentes à sua condição, isto é, inatos e, depois de recebê-los, apropriam-se indevidamente da glória. Daí, a necessidade de se ter, junto à dignidade e à ciência recebidas, a virtude que torna a pessoa humilde e consciente de que aquilo que recebe é dom e a Deus devem ser dadas toda honra e glória. Comentando essa passagem do Tratado, Gilson afirma:

A grandeza do homem está em ter sido criado à imagem de Deus. Com sua liberdade, ele comanda a natureza e faz uso dela de acordo com as suas necessidades; com sua inteligência, ele a conhece e, por conseguinte, a domina. Mas ao mesmo tempo o homem sabe que não deve a si próprio sua grandeza, e é esse um primeiro aspecto da sua miséria. Se ele ignora sua dignidade, ignorará a si mesmo; se ele toma consciência dela, sem se dar conta de que a deve a um maior do que ele, soçobrará na vanglória. *Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a te ipso non sis, ne aut omnino non glorieris, aut inaniter glorieris*: eis a primeira forma do duplo óbice que se trata de evitar. Eis agora a segunda. Criado na honra da semelhança divina, o homem perde essa honra mal a esquece. Sem dúvida, sua dignidade subsiste de fato, mas, na medida mesma em que cessa de ter consciência dela, rebaixa-se ao nível dos animais e se torna, com isso, como um deles. Mas criminoso ainda, contudo, é o erro oposto, pelo qual, esquecendo suas misérias, o homem quer se elevar ao nível dos anjos e até usurpar o lugar de Deus.<sup>227</sup>

A esse respeito, Davy comenta que “o conhecimento de Deus sem o conhecimento de si produz a presunção, e o conhecimento de si sem o conhecimento de Deus engendra o desespero”<sup>228</sup>. Esta afirmação da pesquisadora francesa Marie-Madeleine Davy pode ser constatada de modo claro nas afirmações de Bernardo, no Sermão XXXVI, 6 sobre o Cântico dos Cânticos, quando afirma em primeira pessoa, enfatizando o *ethos* discursivo, da necessidade de meditar sobre a miséria humana para sentir a suavidade da alegria de experimentar Deus:

Quanto a mim, quando olho para mim mesmo, meus olhos ficam na tristeza, mas se levanto a cabeça e chamo com o olhar a ajuda divina, a amargura de me ver miserável é suavizada imediatamente pela alegria de ver a Deus [...], pois é por uma tal experiência que se adquire conhecimento salutar de Deus. O homem começará a se ver na necessidade e clamará a Deus e este lhe responderá: *Eu te livrarei e haverás de louvar-me* (Sl 49, 15). É desta forma que o conhecimento de si mesmo é degrau para o conhecimento de Deus, e em sua imagem renovada em ti Ele se fará ver de forma que, contemplando com segurança a glória do Senhor, tu serás transformado nesta imagem de claridade em claridade pelo espírito do Senhor.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 14.

<sup>227</sup> GILSON, 2006, p. 289.

<sup>228</sup> DAVY, 2005, p. 126.

<sup>229</sup> “*Ego quandiu in me respicio, in amaritudine moratur oculus meus. Si autem suspexero et levavero oculos ad divinae miserationis auxilium, temperabit mox amaram visionem mei laeta visio Dei[...] Tali manque experimento et tali ordine Deus salubriter innotescit, cum prius se homo noverit in necessitate positum, et clmabit ad Dominum, et exaudirt eum, et dicet: Eruam te, et honorificabis me. Atque hoc modo erit gradus ad noticiam Dei, tui cognitio; et ex imagine sua, quae renovatur, ipse videbitur, dum tu quidem revelata facie gloriam Domini cum fiducia speculando, in eandem imaginem transformaris de claritate in claritatem,*

Neste trecho do comentário de Bernardo, sobre o Cântico dos Cânticos, fica evidenciado aquilo que ele sintetizará também nos Sermões Diversos V, 5<sup>230</sup> quando descreve que a vida espiritual deve estar pautada nesse olhar sobre si mesmo, que causa temor e humilhação, e no olhar sobre Deus, que causa esperança e amor. É nesse equilíbrio que se desenvolve a doutrina do “socratismo cristão” bernardiana.

Essa afirmação de São Bernardo encontrou eco na mística cisterciense, na qual os victorinos vão se espelhar e que perdurará até Pascal, conforme sustenta o medievalista francês Étienne Gilson<sup>231</sup>. É necessário, portanto, conhecer-se a si mesmo para saber que é uma imagem de Deus, mas que perdeu a semelhança com o Criador, devido ao pecado dos primeiros pais no Éden. Porém, a meditação constante permite realizar uma experiência da própria miséria humana e, assim, recorrer a Deus em prece, pois perceberá a necessidade que se tem Dele. Em Gilson, encontra-se o seguinte esclarecimento:

O *Nosce te ipsum* [Conhece-te a ti mesmo] é uma prescrição válida para todos. Cada um, cristão ou não, pode e deve conhecer-se como livre – e aí está sua grandeza, de ser livre e saber-se livre –, mas também deve compreender que não recebe de si mesmo nem de seu ser nem sua liberdade, nem a ciência de ambos. Donde resulta que todos os homens igualmente, a obrigação estrita de amar a Deus com toda sua alma, com todas as forças e acima de todas as coisas, seja cristão ou pagão. Não é necessário conhecer o Cristo para dar-se conta desse dever, basta conhecer-se a si mesmo.<sup>232</sup>

Esta afirmação do medievalista francês se respalda na visão de Bernardo para quem Deus “merece ser amado por causa dele mesmo, inclusive pelo infiel que, se não conhece a Cristo, pelo menos conhece a si mesmo”<sup>233</sup>. Nesta afirmativa categórica de Bernardo, encontra-se aquela visão de mundo tipicamente medieval que se caracteriza pelo teocentrismo, ou seja, Deus deve ser o centro referencial de toda e qualquer explicação, inclusive do próprio ser humano.

Assim, o homem deve recordar-se de que é uma imagem desfigurada de Deus, pois está na região da dessemelhança, da fealdade. Devendo, desse modo, restaurar essa semelhança divina para recuperar a nobreza e a beleza, como afirmou nos Sermões Diversos

*tamquam a Domini Spiritu*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo XXXVI, 6. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 524. (tradução nossa).

<sup>230</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *De diversis* V, 5. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 84.

<sup>231</sup> GILSON, 2006, p. 302.

<sup>232</sup> GILSON, 2017, p. 58-59.

<sup>233</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 15.

XII, 2<sup>234</sup>. Para tal, conforme explica Santos, é necessária a união entre a vontade própria com a vontade divina, não se anulando ou coagindo, mas em uma “conformação livre e amorosa à vontade de Deus”<sup>235</sup> que se estende a todos.

Esta conformação ocorre de acordo com o progresso no amor, mas antes é necessário conhecer-se. Pois “para o monge, que põe todo empenho na própria salvação, a ignorância fundamental é a ignorância sobre si mesmo, assim como o conhecimento fundamental diz respeito à verdade sobre si mesmo, da qual se passa ao conhecimento de Deus”<sup>236</sup>. Conhecer-se, portanto, está na base do progresso espiritual, pois é o primeiro passo para a conversão do amor egoísta.

O conhecimento de si, que é uma consciência dessa necessidade e dessa cupidez, vai em certa medida corrigir os seus excessos. O conhecimento de si é o início da sensatez, diz Bernardo, ele faz surgir um duplo receio: o de Deus em si e depois o dos castigos de Deus, receio filial e receio servil. [...] Por fim, o conhecimento de si não implica apenas o receio, mas a humildade, ou seja, a verdade sobre si próprio. À medida que se conhece, o homem torna-se modesto, esta modéstia será a porta de acesso à caridade; assim, o conhecimento de si leva ao conhecimento de Deus.<sup>237</sup>

Tais afirmações de Davy vêm ao encontro do que Bernardo descreve no Tratado sobre os graus do Amor. Por isso, antes de adentrar propriamente nos graus e descrevê-los, ele recomenda ao cardeal, que fazendo uso da razão, reconheça que toda honra provém de Deus e, conhecendo-se a si mesmo, adquira as virtudes para o progresso espiritual e alcance a união com Deus, progredindo no amor. Esse autoconhecimento faz com que a alma perceba que ainda possui um amor carnal, baseado na concupiscência como um escravo das paixões ou um amor por Deus, interesseiro à semelhança dos mercenários.

## 2.2 O amor interesseiro por Deus

O amor interesseiro surge quando o homem percebe que “não pode subsistir por si só, começa a procurar pela fé e a amar a Deus como necessário para si. Ama a Deus, portanto, em um segundo grau, mas por si e não por Ele”<sup>238</sup>. Quando isso ocorre, a alma progrediu para o segundo grau do amor, ou seja, já aprendeu a amar além de si, ainda que para si, mas ama a Deus, mesmo que interessado no seu poder e não por causa do próprio Deus, ou seja, ama os

<sup>234</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *De diversis* XII, 2. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 122.

<sup>235</sup> SANTOS, 2001, p. 47.

<sup>236</sup> SANTOS, 2001, p. 107.

<sup>237</sup> DAVY, 2005, p. 129-130.

<sup>238</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 57.

dons que o Doador pode lhe dar em vista de seu amor. Assim, descreve o abade de Claraval no capítulo IX do Tratado:

O homem, por isso, já ama a Deus, mas por enquanto, só por causa de si mesmo, ainda não por mérito dele. Há, todavia, uma certa sensatez em saber distinguir o que podes realizar a partir de ti daquilo que só consegues com a ajuda de Deus, e o que significa manter-te hostil Àquele que, no teu interesse, te mantém incólume.<sup>239</sup>

Percebe-se que o homem começa a distinguir a necessidade que tem de Deus e, portanto, recorre a Ele interessado em sua ajuda sempre que necessita ou deseja Dele alguma graça ou algum dom. Em função disso, Boehner e Gilson comentam que “o homem reconhece sua miséria e se dá conta da precisão que tem de Deus; e assim dá o primeiro passo no amor de Deus, embora não O ame por Ele mesmo, mas em atenção ao seu próprio interesse”<sup>240</sup>.

Este primeiro passo começa, como explicitou São Bernardo, pela fé em Deus que pode ajudá-lo em suas necessidades. Porém, percebe-se que, neste segundo grau de amor, o abade de Claraval deixa evidente que o homem já consegue discernir entre aquilo que pode fazer por si mesmo e as coisas em que necessita da ajuda divina e, assim, esperar a ação de Deus. Esse discernimento, Bernardo chama de “sensatez”, ou, para ser mais fiel ao texto bernadiano em latim, de “*prudencia*”<sup>241</sup>, isto é, prudência.

Contudo, neste grau de amor, Deus se torna objeto de amor pelo homem, mas não é o fim último de seu amor, já que é interesseiro. Trata-se, desse modo, de um amor imperfeito ainda, pois se ama Deus ou por temor dos castigos divinos ou pelas vantagens que Dele pode receber. Assim, o fim para o qual se dirige o segundo grau do amor continua sendo o próprio homem, daí ser um amor profundamente egoísta, que visa a si mesmo e não a Deus.

Isto ocorre porque, segundo Davy, “a graça pode atenuar e vencer a cupidez, ou melhor, corrigi-la, pô-la na ordem e ao serviço da obra do amor, da caridade”<sup>242</sup>. Desse modo, cabe ao amor de Deus ir abrasando de tal modo que dilua os outros amores que impedem a ascensão da alma, pois o homem vai percebendo que as satisfações carnis típicas do primeiro grau do amor já não o satisfazem mais, além das tribulações, que sobrevêm, obrigando-o a lançar um olhar em direção a Deus para suplicar sua ajuda.

Uma vez abrasado, ainda que imperfeitamente, o homem inicia seu processo de conversão e Deus passa a ser amado como “o criador, o doador, o benfeitor, o Todo-Poderoso,

<sup>239</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 39.

<sup>240</sup> BOEHNER; GILSON, 2004, p. 292.

<sup>241</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *De Diligendo Deo. In: Obras completas de San Bernardo I: Introducion general y tratados*. Madrid: BAC, 1993, p. 336.

<sup>242</sup> DAVY, 2005, p. 194-195.

o Socorro”<sup>243</sup>. Entende-se por conversão aquela mudança de vida que ocorre quando o homem passa a renunciar os prazeres da carne e as seduções do mundo, regressando para si mesmo, ou seja, voltando-se para seu interior. Por isso, Davy afirma que “esse grau de amor por Deus é um começo, o ‘dia a seguir’ à conversão”<sup>244</sup>, ou para usar a alegoria empregada por Bernardo em dois de seus sermões sobre a parábola do Evangelho de São Lucas, é quando ocorre o retorno de um amigo à procura de pão.

São Bernardo ressalta isso em Sermão Litúrgico nas Rogações<sup>245</sup>, baseado na passagem do Evangelho de Lucas 11, 5, na qual Jesus conta a parábola do amigo que pede três pães ao outro vizinho, porque chegou um amigo faminto à sua casa no meio da noite. O abade de Claraival interpreta o retorno desse amigo, que se encontra enfraquecido por falta de alimento, com o dia da conversão no qual se faz necessário recorrer ao outro amigo mais rico, que é Cristo, para pedir emprestados três pães para saciar sua fome. Esses pães são a capacidade de compreender, amar e cumprir a vontade do Senhor.

Percebe-se, nesse breve sermão de Bernardo sobre “Os Três Pães”, a necessidade de vencer a vontade própria decaída, para cumprir a vontade de Deus. Em outro sermão para diversas ocasiões<sup>246</sup>, ele retoma a alegoria dos três pães associando às três virtudes: a castidade que disciplina o corpo, a humildade que ensina a alma a não ser vaidosa e a caridade que conserva ambas, com as quais se devem alimentar o convertido. Assim, o homem alimenta o corpo, a razão e o espírito. É interessante notar, neste sermão de Bernardo, o papel que o sacerdote desempenha, pois cabe a ele, enquanto ministro de Deus, oferecer esses pães da graça ao pecador convertido, lembrando-se que essa graça não lhe pertence, mas é dom de Deus.

Desse modo, Martín ressalta que, “em São Bernardo, a conversão tem radicalmente a ver com o amor, que requer também sua desalienação, sua purificação, sua *ordinatio caritatis*. O amor tem o mesmo e triplo objeto que a verdade: a si mesmo, o próximo e a Deus”<sup>247</sup>. Essa purificação, da qual fala o monge trapista da abadia espanhola de São Isidro de Dueñas,

<sup>243</sup> DAVY, 2005, p. 196.

<sup>244</sup> DAVY, 2005, p. 196.

<sup>245</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *In Rogationibus: De tribus panibus*. In: *Obras completas de San Bernardo IV: Sermones litúrgicos (2º)*. Madrid: BAC, 2006, p. 130.132.

<sup>246</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermo LIX: De tribus panibus*. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 362. 364.

<sup>247</sup> “[...] en San Bernardo, la conversación tiene radicalmente que ver con el amor, que requiere también su desalienación, su purificación, su *ordinatio caritatis*. El amor tiene el mismo y triple objeto que la verdad: uno mismo, el prójimo y Dios”. MARTÍN, A. M. La conversión del corazón em San Bernardo, p. 129. In *Cistercium: revista de história, arte y espiritualid.* Año LXV. Nº260, 2013, p. 123-131. (tradução nossa).

Antônio Maria Martín, em seu artigo, é, como o próprio enfatiza, a realização da verdade do amor, abandonando sua mentira que é o amor egoísta.

Há de se ressaltar que quando Martín<sup>248</sup> escreve sobre a desalienação na doutrina bernadiana da conversão do coração está a se referir à criatura como imagem e semelhança de Deus que acaba perdendo, com o pecado, essa semelhança, caindo, nas palavras do abade de Claraval, na região da dessemelhança. Mas, com a conversão, essa semelhança é restaurada pela graça. Essa alienação provocada pelo pecado, que acaba por desfigurar a imagem e semelhança de Deus no homem, é sarada quando o homem não cede às curiosidades dos sentidos e se volta para a consciência que, enquanto faculdade racional e espiritual, permite ao homem conhecer a si mesmo e ao próprio Deus.

Este segundo grau do amor “é fruto da experiência da própria miséria que nos leva a clamar a Deus em busca de socorro”<sup>249</sup>, iniciando o processo de *ordinatio caritatis*, ou seja, da ordenação do amor até que alcance um amor desinteressado que não busca recompensa, mas o próprio Deus, como afirma Bernardo no Tratado, no capítulo VII: “O verdadeiro amor não busca recompensa, mas a merece. A recompensa é prometida para quem ainda não ama, é devida para quem ama, é concedida a quem persevera”<sup>250</sup>.

Contudo, para os recém-convertidos, “Deus não é amado sem recompensa, embora tenha que ser amado sem visar alguma recompensa. Porque a verdadeira caridade não pode ser vazia, e tampouco é mercenária”<sup>251</sup>. São Bernardo identifica aqueles que amam visando alguma recompensa, ou seja, amam de modo interesseiro, como mercenários, que ainda não alcançaram a verdadeira caridade, pois estão presos aos benefícios que podem alcançar. Isto significa que seu amor é ao dom e não ao Doador dos dons.

O amor mercenário ama então a Deus à sua maneira. Daí podem decorrer boas acções, diz São Bernardo. É o destino de um grande número de crentes que podem ser assaltados pela tentação e por vezes afastarem-se momentaneamente de Deus, mas que regressam para ele por tanto sentirem a necessidade da sua protecção todopoderosa. Para além disso, o que sustenta a sua fidelidade é o receio de se alienarem de Deus, e até mesmo de atrair sobre si os seus castigos.<sup>252</sup>

Esta maneira de se amar a Deus é o início do progresso da vida espiritual, conforme salienta Davy. Por isso, Bernardo apresenta a alegoria do mercenário para este grau do amor, pois ilustra a grande quantidade de crentes que buscam a Deus interessados em sua proteção

<sup>248</sup> MARTÍN, 2013, p. 124.

<sup>249</sup> SANTOS, 2001, p. 109.

<sup>250</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 30.

<sup>251</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 29.

<sup>252</sup> DAVY, 2005, p. 196.

ou por medo ainda dos castigos divinos e, muitas vezes, caem nas tentações do Maligno, afastando-se momentaneamente de Deus.

### 2.3 A alegoria do mercenário

São Bernardo, ao descrever o segundo grau do amor, utiliza-se da alegoria do mercenário para mostrar que este grau trata de um amor a Deus interesseiro, ou seja, ama-se a Deus por si. Na Carta XI a Guido, Bernardo se expressou ao falar desse amor utilizando a figura do mercenário, que fora retomado na parte que transcreve a referida carta nos capítulos finais do Tratado *De Diligendo Deo*.

Porque, quem ama mais ou, pelo menos, ama somente seu próprio bem demonstra-se culpado por não amar o bem religiosamente, porque ama principalmente para si próprio, não por ele mesmo. Essa pessoa não pode obedecer ao profeta que diz: *Confiai no Senhor porque Ele é bom* (Sl 117,1). Ele confia em si mesmo, na realidade, porque provavelmente é bom para ele, mas não porque é bom em si. Por isso, terá que reconhecer que é dirigida para ele aquela reprimenda feita pelo profeta: *Confiará em ti quando beneficiá-lo-às* (Sl 48, 19). Há quem confia no Senhor porque Ele é poderoso e, há quem confia simplesmente porque é bom. O primeiro é escravo e vive com medo; **o segundo é um mercenário e vive cobiçando**; o terceiro é filho e confia no pai. Ambos quem tem medo e tem cobiça, na vida trabalham só para si.<sup>253</sup>

Como se percebe, Bernardo afirma que existem aqueles que louvam e confiam no Senhor somente porque Ele é bom para com eles. Este tipo de amante é classificado por Bernardo na sua principal carta sobre o amor, como mercenários, pois estão cheios de cobiça, com um amor interesseiro por Deus. É nessa perspectiva que se ergue a figura do mercenário, ou seja, daquele soldado que luta ao lado de um general interessado apenas no soldo, sem comprometimento afetivo com a causa da luta.

Duby salienta que, com o renascimento comercial do século XII, o dinheiro tornou-se algo cobiçado que fez ressurgir a “trindade dos vícios maiores, crescer sempre mais a *cupiditas*, entre os velhos demônios da idade gregoriana, a soberba e a luxúria”<sup>254</sup>. Esta cobiça leva os homens a buscarem novas terras, cobrarem com usura, saquearem, roubarem, provocarem guerras e “sem falar na contratação de mercenários que exigem cada vez maiores ganhos”<sup>255</sup>.

<sup>253</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 50-51 (grifo nosso).

<sup>254</sup> DUBY, 1982, p. 349.

<sup>255</sup> DUBY, 1982, p. 349.

A análise de Duby<sup>256</sup> do século XII, com o ressurgimento das feiras comerciais que provocam uma cobiça por dinheiro, que faz das moedas de prata cada vez mais necessárias e, conseqüentemente, mais difíceis de achar, de modo que se exige cada vez mais proteção chegando ao ponto de contratar sempre mais mercenários, para a defesa de seus feudos, vilarejos e cidades, reflete aquilo que Bernardo descreve sobre o segundo grau do amor. Por viver cobiçando, o mercenário não se mantém fiel ao seu senhor, mas a quem pagar mais por seus serviços. No campo espiritual, isso manifesta a cupidez da alma por desejar as coisas sempre mais, por isso Bernardo afirma: “o segundo é um mercenário e vive cobiçando”<sup>257</sup>.

Como se percebe no texto de Bernardo, há uma admoestação severa para aqueles que somente louvam a Deus por causa de si mesmos e não por Ele mesmo. Fundamentando-se nas Escrituras, ele afirma categoricamente que essa pessoa não obedece ao profeta que exorta à confiança no Senhor porque Ele é bom, mas confia em si porque o Senhor é bom para ele e não porque Deus é bom em si mesmo.

O que caracteriza formalmente este grau do amor por Deus, no pensamento de São Bernardo, é que é apenas um amor mercenário, distante e diferente da caridade pela qual se ama Deus por si mesmo. Sem que intervenham, como motivos maiores de amar Deus, o proveito e o benefício resultantes desse amor, o que não quer dizer que, com a caridade assim mobilizada, se tenha que excluir qualquer aceitação reconhecida dos benefícios divinos.<sup>258</sup>

Por isso, o mercenário só confia em Deus quando ele recebe algum benefício. E, desse modo, realiza algum bem ou obra de Deus, conforme afirmou o próprio abade de Claraval: “Também o mercenário a realiza, mas não por gratidão e sim porque se demonstra induzido pela própria cobiça. Além do mais onde há propriedade, há isolamento e há um ângulo; onde há um ângulo, há sem dúvida sujeira e vícios”<sup>259</sup>.

Desta afirmativa de Bernardo, deduz-se que – assim como no amor carnal tipicamente dos servos temerosos – a alma, no segundo grau, pode realizar algo de bom, mas de modo imperfeito, por ainda estar manchada pelo pecado, como ele afirma de modo categórico: “há sem dúvida sujeira e vícios”. Como ainda lhe falta a caridade e está muito próximo do amor carnal servil, Bernardo trata esses dois tipos de amor geralmente juntos, sempre que se refere a um, faz referência a outro. Pois “os dois sentimentos [medo e cobiça]

<sup>256</sup> DUBY, 1982, p. 349.

<sup>257</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 51.

<sup>258</sup> DAVY, 2005, p. 196.

<sup>259</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 51.

podem coabitar no mesmo indivíduo e é o que acontece na maioria das vezes”, como salienta Davy<sup>260</sup>. Isto ocorre porque está ainda sujeito à lei da cobiça e não à da caridade.

## 2.4 A lei da cobiça

A lei que rege o amor interesseiro das almas mercenárias é a lei da cobiça que marca o homem “cupido e ávido das vantagens presentes e/ou futuras do seu comércio com Deus”<sup>261</sup>. Assim São Bernardo de Claraval afirma que, enquanto o escravo é regido pela lei do temor/medo, “o mercenário tenha a sua cobiça, pela qual é atacado, quando submetido à prova, permanece avoado e insensível. Mas nenhuma dessas condições está sem mancha, ou consegue converter as almas”<sup>262</sup>.

Isso se deve porque segue uma lei que não é a do Senhor, uma lei própria que rege tanto a alma escrava quanto à mercenária, embora ambas estejam submetidas “à ordem imutável da lei eterna”<sup>263</sup>, como afirmou o próprio doutor Melíflu. Pois Deus submete tudo à sua lei, afinal é o Criador de tudo e de todos. Porém, os escravos e mercenários querem imitá-Lo, criando uma lei e regendo-se por ela, como afirma Bernardo: “querendo imitar erroneamente o Criador, de modo que, como Ele é lei por si mesmo e depende só de si, assim também cada um deles regesse a si mesmo e tornasse sua vontade lei por si”<sup>264</sup>.

Como se infere da afirmativa de Bernardo, essa lei é contrária à lei de Deus, mas sujeita a ela, pois não pode subtraí-la, uma vez que o Criador rege o universo com suas leis. Trata-se de um jugo severo e duro, que pesa sobre a cabeça dos filhos de Adão e os coloca à beira dos abismos infernais, de modo que a única virtude deste grau de amor é justamente evitar o pecado, conforme afirmou Ribadeneira<sup>265</sup>, já que se trata como já ressaltara Davy<sup>266</sup> do dia que se segue à conversão.

Porque, segundo a lei da sua cobiça, pela qual para todas as outras coisas ele costumava desejar ardentemente aquelas que não possuía em relação àquelas que possuía, desdenhando as que estavam em sua posse relativamente àquelas que não dispunha, então, após obter todas as coisas que estão no céu e na terra, o homem

<sup>260</sup> DAVY, 2005, p. 197.

<sup>261</sup> DAVY, 2005, p. 196.

<sup>262</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 51.

<sup>263</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 53.

<sup>264</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 53.

<sup>265</sup> RIBADENEIRA, 1953, p. 100.

<sup>266</sup> DAVY, 2005, p. 196.

começaria a desdenhá-las e correria, sem dúvida, para aquilo que só estar-lhe-ia faltando entre todos, ou seja, Deus.<sup>267</sup>

Neste trecho do capítulo VII do Tratado em que Bernardo trata que Deus não é amado sem recompensa e o coração humano não é saciado com as coisas deste mundo, vê-se o abade de Claraval discorrendo sobre a lei da cobiça ao Cardeal Aimerico. Costa comenta que a cobiça é origem de todos os pecados, na perspectiva judaico-cristã. E, portanto, enfraquece a alma, torando-a egoísta, como descreve em sua análise sobre a mística de São Bernardo a partir da Carta XI: “o ‘temor’ e a ‘cupidez’ por fraquejarem a alma e distorcerem sua essência, não são capazes de convertê-la efetivamente, pois onde há amor próprio, há individualismo; onde há individualismo, há divisão, e onde há divisão, há sordidez e inveja”<sup>268</sup>. E isto não provém do Senhor.

De resto, o escravo e o mercenário tem uma lei que não receberam do Senhor, mas que fizeram por si mesmos: o primeiro não amando a Deus, o segundo amando mais uma outra coisa. Eles têm uma lei, digo, que não é do Senhor, mas deles; contudo, ela também está submetida à Lei do Senhor. Certamente, ambos fizeram sua própria lei, mas não puderam subtraí-la à ordem imutável da lei eterna. Então, eu diria que cada um fez a sua lei por si enquanto antecipou a própria vontade à lei comum e eterna [...]. Ai de mim, que jugo tão pesado e insuportável pesa sobre os filhos de Adão, que dobra e curvas nossas cabeças a tal ponto que nossa vida está à beira do Inferno.<sup>269</sup>

Bernardo sustenta seu discurso sobre o jugo pesado, imposto sobre os filhos de Adão, por eles mesmos ao se guiarem pela lei do temor e da cobiça usando trechos das Sagradas Escrituras como o Salmo 87, 4 e a Carta aos Romanos 7, 24. E para ressaltar que o Senhor vem em socorro, pois, de modo contrário, estaria no Inferno, ele se utiliza da passagem do Salmo 93, 17. Quando quer evidenciar que esta lei dos servos e mercenários é oposta à lei eterna, ele se baseia no livro de Jó 7,20, na passagem da Carta aos Romanos 2,14, entre outras. Porém, todas elas retiradas dos Salmos, do Livro de Jó e da Carta aos Romanos e citações indiretas do livro de Eclesiástico 40, 1 e do Evangelho de Mateus 11, 29. 23,4.

Esta profusão de citações bíblicas diretas e indiretas, em um curto capítulo, serve para legitimar o discurso sobre a lei da vontade própria e da cobiça, dos escravos e mercenários, contido no capítulo XIII do Tratado. Na mentalidade teocêntrica medieval de forte influência escriturística, como já ressaltaram Rops<sup>270</sup> e Vauchez<sup>271</sup>, a Bíblia ocupa lugar

<sup>267</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 32.

<sup>268</sup> COSTA, 2011, p. 129.

<sup>269</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 53.

<sup>270</sup> ROPS, 1993, p. 57-60.

<sup>271</sup> VAUCHEZ, 1995, p. 170.

primordial, principalmente para um monge seguidor da Regra de Bento como Bernardo, que deveria se ocupar do *opus Dei*, ou seja, da obra de Deus que consistia em cantar seus louvores no Ofício Divino, no Coro; ouvir as leituras durante a liturgia da Missa na igreja abacial e durante as refeições no refeitório monástico; e, acima de tudo, meditá-la na *lectio divina*.

A meditação constante das Escrituras faz com que o homem busque amar a Deus sem limites reconhecendo que deve progredir no amor para experimentar a suavidade do Senhor e viver em sua luz. É necessário, portanto, transcender com a vida a lei da justiça e permanecer na sua luz, esforçando-se por viver a lei do Senhor que é espírito de liberdade e suavidade, conforme ressaltou Costa<sup>272</sup>. Assim, Bernardo ao terminar o capítulo que fala da lei da vontade própria dos escravos e mercenários, termina-o com uma prece rogando a Deus que os homens nesse mundo não sejam como escravos e mercenários, mas como filhos que seguem “o jugo suave e o peso leve”<sup>273</sup> da lei da caridade, característica do terceiro grau do amor:

Ó Senhor meu Deus, *por que não perdoas meu pecado e levas embora minha iniquidade?*(Jó 7, 21), para que, jogado fora o fardo pesado da vontade própria, possa respirar o ônus leve da caridade, não fique preso pelo temor do escravo, não seja aliciado pela cobiça mercenária, mas seja impelido pelo teu espírito, um espírito de liberdade, através do qual são impelidos teus filhos, e receba dele um testemunho para meu espírito, que eu também sou um dos filhos, pois existo pela mesma lei que é para ti e, como Tu és, assim também existo nesse mundo? Aqueles que fazem o que diz o Apóstolo: *Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo* (Rm 13, 8), sem dúvida são como Deus, e nesse mundo não são nem escravos e nem mercenários, mas filhos.<sup>274</sup>

A partir dessa oração de São Bernardo, pode-se deduzir, conforme apontou Gilson<sup>275</sup>, que o conceito de liberdade é um dos elementos da mística de Bernardo. De modo que é necessário ao homem ordenar o amor para que possa gozar dessa liberdade que é fruto do Espírito. Trata-se, portanto, de um itinerário de ascensão da alma até Deus por meio dos graus do amor contidos na Carta XI a Guido e explicitado mais detalhadamente no Tratado ao Cardeal Aimerico, e que fora ilustrado por Bernardo nos primeiros sermões<sup>276</sup>, comentando o Cântico dos Cânticos, por meio da alegoria do beijo.

<sup>272</sup> COSTA, 2011, p. 131.

<sup>273</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 54.

<sup>274</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 54.

<sup>275</sup> GILSON, 2017, p. 143.

<sup>276</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I- VIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 78-147.

## 2.5 A conversão do amor: o beijo nos pés

Por volta de 1120, Bernardo se encontrava doente e afastado da comunidade por conta de sua saúde. Neste período de enfermidade, teve vários colóquios espirituais com seu amigo e biógrafo Guilherme de Saint-Thierry sobre a “natureza espiritual da alma e do Cântico dos Cânticos”, conforme narra o próprio Guilherme de Saint-Thierry em sua *Vita Prima S. Bernardi*, conforme salientou De la Torre<sup>277</sup>. Em 1135, Bernardo de Claraval tem 45 anos de idade e 20 anos como abade do mosteiro de Claraval, quando teve uma espécie de revelação, segundo narrativa do próprio Guilherme, apresentada por De la Torre, na qual intui toda a realidade mística desses cânticos de amor. No mesmo ano, alguns amigos querem ter acesso aos frutos de seu abaciado e pedem por escrito uma obra. Um deles, de nome Bernardo, que era cartuxo de Portes, lhe escreve pedindo uma obra escrita, em que fale do amor a Deus. Eis a resposta de Bernardo:

Pede-me com insistência e eu te nego constantemente, mas esquivando-me e não te depreciando. Oxalá, eu pudesse elaborar algo digno de teus desejos e teu gênio. Se fosse possível, repartiria contigo a luz dos meus olhos e minha própria alma, amigo amadíssimo e irmão a quem devo abraçar espiritualmente de modo especial nas entranhas de Cristo. Mas, onde encontrarei talento e tempo livre suficiente para a empresa a que me pedes? Porque creio que o que pedes não é nada fácil ou vulgar ou possível para mim. Se fosse algo insignificante não terias me insistido tanto, já que tuas frequentes cartas e teu veemente espírito para animar-me, manifestam claramente a mim teu desejo e teu grande interesse. Mas, creia-me, quanto mais intenso me parece tua ânsia, pior compraz. Por que assim? Para não dar a luz a uma produção ridícula a quem espera algo tão sublime. Esse é meu temor e causa da minha vacilação.<sup>278</sup>

Como fica evidenciado nesta Carta CLIII, em resposta ao amigo cartuxo Bernardo de Portes, o abade de Claraval reconhece que não dispõe nem de tempo nem de competência para fazer algo digno da alma do amigo que tanto anseia por um escrito seu. Primeiramente, recusa-se por entender não ter forças suficientes para escrever, mas acaba cedendo,

<sup>277</sup> “*naturaleza espiritual del alma y del Cantar de los Cantares*”. DE LA TORRE, J. M. Experiencia Cristiana y expression. Estética de los sermones sobre el Cantar de los cantares. In: SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo XXXVI, 6. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 8. (tradução nossa).

<sup>278</sup> “*Petis instanter, et ego constanter abnuo, sed parcens mihi, non te spernens. O utinam tuo studio ingenioque dignum aliquid elaborare possem! Lumen oculorum meorum, et ipsam quoque animam, si fieri posset, partirer tibi, amice carissime et in Christi visceribus mihi potissimum in omni plenitudine dilectionis spiritualiter amplectende frater. Ceterum, ubi ingenium aut quando otium mihi sufficiens ad id quod petis? Neque enim leve quidaute vile, et quod nos possumus, postulare videris. Minime quippe pro minimis sic instares. Nam voluntatem tuam et curam in hoc satis produunt crebrae epistolae tuae, et vehementior spiritus eas animans. Nimirum proinde quanto id curiosius vele te sentio, tanto, crede mihi, scrupulosius acquiesco*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Epistola CLIII: Ad Bernardum de Portis, ex Ordine Cartusiensi. In: *Obras completas de San Bernardo VII: Cartas*. Madrid: BAC, 2003, p. 538-540. (tradução nossa)

recomendando ao amigo que o perdoe por não poder oferecer algo melhor, pois reconhece sua incapacidade. Assim, perceberá o equívoco que cometeu de pedir isso a ele, porém acaba enviando-lhe para que contemple com seus próprios olhos o que ele está a dizer e promete algumas cópias de uns poucos sermões sobre o Cântico dos Cânticos.

Na Carta CLIV<sup>279</sup>, também dirigida a Bernardo de Portes, São Bernardo pede desculpas por não ter podido lhe fazer uma visita, queixa-se dos sofrimentos e tribulações que tem passado, como as inúmeras viagens, o calor, as angústias por causa dos problemas e que esperava poder encontrar alívio na acolhida e presença do amigo durante uns dias de descanso na cartuxa. Mas, não sendo possível, pede orações e envia alguns sermões sobre o Cântico dos Cânticos, acompanhados de um pedido para o empreendimento. Assim terminou a missiva: “Te peço suplicante tua oração e por meio de ti a dos que vivem contigo. Envio-te os sermões sobre o começo dos Cantares, que tu me pediste e eu te prometi, rogo-te que quando os ler, e tiver uma oportunidade, me escrevas para aconselhar-me se devo continuar ou desistir”<sup>280</sup>.

Desse modo, as cartas CLIII e CLIV do epistolário bernardiano, dirigidas a Bernardo de Portes, funcionam como um preâmbulo crítico dos seus comentários aos Cânticos. Nos dezoito anos seguintes até sua morte, em 1153, sempre que goza de tranquilidade, escreve – em um latim clássico – seus sermões que chegaram a um total de oitenta e seis, que não foram proclamados, mas ditados a seu secretário e, depois, transcritos em vários exemplares, com vista à publicação para atender aos amigos que lhe solicitavam.

Bernardo inicia seus sermões explicando os motivos pelos quais o livro é o mais excelente e que se trata de um alimento sólido oferecido pelo rei Salomão, “um pão magnífico e mui saboroso”, como o abade de Claraval<sup>281</sup> descreve em seu primeiro sermão. Contudo, antes deve superar a carne, por meio da ascese, submetendo-a à dimensão espiritual do homem, para que se torne digno de adentrar na leitura santa deste livro, como um mendigo diante da porta real. Isso porque não se trata de cântico como outro de louvor, mas do Cântico dos Cânticos que por “sua singular sublimidade e doçura supera justificadamente a todos os

<sup>279</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Epistola CLIII: Ad Bernardum de Portis, ex Ordine Cartusiensi. In: *Obras completas de San Bernardo VII: Cartas*. Madrid: BAC, 2003, p. 540-443.

<sup>280</sup> “*tuas et per te sanctorum, cum quibus es, orationes simplex flagito. Sermones super principia Canticorum, quos tu petiisti et ego promiseram, transmitto tibi, quibus lectis, peto ut, quam citius opportune poteris, tuo rescripto moneamus vel ad procedendum, vel ad supersedendum*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Epistola CLIII: Ad Bernardum de Portis, ex Ordine Cartusiensi. In: *Obras completas de San Bernardo VII: Cartas*. Madrid: BAC, 2003, p. 542. (tradução nossa)

<sup>281</sup> “*Est panis apud Salomonem, isque admodum splendidus sapidusque, librum dico, qui Cantico Canticorum inscribitur: proferatur, si placet, et frangatur*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 78. (tradução nossa).

que temos mencionado e a qualquer outro: o chamaríamos com todo direito de Cântico dos Cânticos, porque vem a ser o fruto mesmo de todos os demais [escritos sacros]”<sup>282</sup>.

Ainda nesse primeiro sermão, depara-se Bernardo com a intrigante frase da vulgata latina que abre o livro “*Osculetur me osculo oris sui!*”, isto é, “beija-me com os beijos de sua boca”, retirado do livro vétero testamentário Cântico dos Cânticos capítulo 1, versículo 2. O abade de Claraval começa a questionar o motivo da insistência do autor em afirmar “que me beije com os beijos de sua boca”, já que todo beijo é da boca daquele que beija.

Diante desse mistério, ele afirma, como um bom religioso do medievo, que não se trata de uma obra escrita pelo gênio humano, mas “por arte do Espírito Santo, de modo que resulta difícil compreender, mas é um prazer analisá-la”<sup>283</sup>. Desse modo, se o primeiro sermão é uma introdução em que ele explica o nome do livro a partir da crença da autoria atribuída a Salomão, nos três seguintes ele se detém a explicar este versículo que o intriga já no primeiro sermão, apresentando a alegoria dos três beijos.

Em seu segundo sermão, Bernardo seguindo a Tradição dos Padres da Igreja, afirma que muitos, incluindo ele, tomados de compunção interior, desejaram ardentemente a presença carnal de Cristo. A isso se deve o júbilo que invade a sua alma com a proximidade do Natal do Senhor, como expressa na afirmativa logo no primeiro parágrafo do segundo sermão: “são muitíssimos os que se alegrarão na próxima celebração do Natal”<sup>284</sup>. Sobre esse amor à humanidade de Cristo, que se expressa de modo ímpar no Natal<sup>285</sup>, Rops afirma que juntamente com a devoção a Virgem Maria confere um “colorido peculiar e emocionante”<sup>286</sup> à religiosidade medieval e encontraram em São Bernardo de Claraval e na mística cisterciense seus maiores propagadores. Para confirmar, o historiador francês cita Rousellot, a respeito da devoção à humanidade de Cristo, que afirma:

<sup>282</sup> “*Sed est Canticum, quod sui singular dignitate et suavitate cinctis mérito quae memoravimus, et si qua sunt alia, antecellit: et iure hoc appellaverim ‘Canticum canticorum’, quia ceterorum omnium ipsum est fructus*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I. In: *Obras Completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 86. (tradução nossa).

<sup>283</sup> “*Unde constat hoc opus non humano ingenio, sed Spiritus arte ita compositum, ut quamvis sit difficile intellectu, sit tamen inquisitu delectabile*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I. In: *Obras Completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 82. (tradução nossa).

<sup>284</sup> “*Ecce enim quam multi in hac eius, quae proxime celebranda est, nativitate gaudebunt!*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I. In: *Obras Completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 88 (tradução nossa).

<sup>285</sup> O mistério da encarnação celebrado no Natal é muito querido por São Bernardo, pois fora nessa data que teve sua primeira experiência mística, ainda criança, como narram seus biógrafos: “Certa noite de Natal, em que esperava na igreja a celebração do Ofício Divino e da Missa de meia-noite, adormeceu e viu em sonhos Jesus recém-nascido nos braços de sua Mãe. Conversou com o Menino-Deus, acariciando-o com tal ternura, que a lembrança desse favor celestial o acompanhou durante toda a vida e o inflamou extraordinariamente no amor divino”. WIESINGER, 1944, p. 16.

<sup>286</sup> ROPS, 1993, p. 60-61.

A grande novidade e o incomparável mérito religioso da Idade Média é a compreensão e o amor, ou melhor, a paixão pela humanidade de Cristo. O Verbo encarnado, *homo Christus Iesus*, já não é somente o modelo que se deve imitar, o guia que se deve seguir ou, por outro lado, a luz incriada que ilumina o interior das almas; é o esposo da alma que atua com ela, é o amigo.<sup>287</sup>

É com essa dimensão sponsal que Bernardo interpreta o Cântico dos Cânticos, desejando ardentemente com sua alma o beijo dos lábios de Cristo, à semelhança de todos aqueles santos do Antigo e do Novo Testamento: “Que me beije com os beijos de sua boca”<sup>288</sup>. Por isso, o abade de Claraval escreve que não se trata de um simples tocar de lábios, mas de uma efusão de gozo mais íntimo, que penetra até os segredos mais profundos, “é como uma intercomunhão maravilhosa de identidade entre a Luz Suprema e o espírito iluminado por ela”<sup>289</sup>.

Essa temática da luminosidade transcendental e beatífica, que ilumina a alma foi analisada por Costa<sup>290</sup> – em um artigo que ressalta a influência da *Metafísica da Luz* de Pseudo Dionísio, o areopagita – na mística medieval e materializando-se no gótico francês, por meio da obra na abadia real de Saint-Denis realizada pelo abade Suger e elogiada por Bernardo de Claraval, na Carta LXXVIII, com a qual compara a reforma da igreja abacial à reforma dos costumes monásticos operada por Suger em sua vida interior. É nessa preocupação pela vida interior que Bernardo interpreta a alegoria do beijo do Cântico dos Cânticos.

Assim, Bernardo diz que “em primeiro a boca que beija é o Verbo que se encarna”<sup>291</sup> e quem recebe o beijo é a carne assumida pelo Verbo, no seio de Maria. Assim, o beijo consome o que beija e o que é beijado, num verdadeiro matrimônio. Por isso, o abade explica que nenhum santo ousou dizer “que me beije com sua boca”, mas unicamente “que me beije com os beijos de sua boca”, pois reconhecia que aquilo que o Verbo Divino beijou com um beijo – isto é, a natureza humana ao se encarnar – jamais se interrompera, pois, uma vez

<sup>287</sup> ROUSSELOT *apud* ROPS, 1993, p. 61.

<sup>288</sup> Ct 1,2.

<sup>289</sup> “*Cuius utique sermo vivus et efficax osculum mihi est, non quidem coniunctio labiorum, quae interdum pacem mentitur animorum, sed plane infusio gaudiorum, revelatio secretorum, mira quaedam et quodammodo indiscreta commixtio superni luminis et illuminatae mentis*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo II. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 89.90. (tradução nossa).

<sup>290</sup> COSTA, R. “A luz deriva do bem e é imagem da bondade”: a metafísica da luz do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis. In: *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), Vol. 6 - n. 2, p. 39-52, - jul./dez. 2009 (ISSN 1806-6526). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/luz-deriva-do-bem-e-e-imagem-da-bondade-metafisica-da-luz-do-pseudo-dionisio-areopagita-na>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

<sup>291</sup> “*Intendite. Sit os osculans, Verbum assumemens*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo II. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 90. (tradução nossa).

assumida pelo Verbo, a natureza corpórea está intimamente unida à plenitude da divindade, de modo hipostático por toda a eternidade.

O homem-Deus não é, de fato, como um êxtase concreto, em que o verbo assume o homem e o Homem é assumido por Deus? Portanto, ele é o Beijo por excelência, o *Osculum* do Cântico, e é por ele que podemos aspirar os deleites da vida mística. [...] Nenhum homem qualquer que seja, pode desejar mais do que aquilo que pede o Cântico: *osculetur me osculo oris sui* [que me beije com o beijo de sua boca], ou seja, não a boca por si mesma, mas somente seu beijo. [...] Assim, Cristo é o próprio beijo divino, no qual a natureza humana é assumida pela natureza divina.<sup>292</sup>

O Doutor Melífluo quer deixar bem explícito, no sermão, que não se trata de um simples pressionar de lábios, mas da união de Deus com a natureza humana, por meio do Verbo Cristo Jesus, conforme ressaltou Gilson. É a doutrina cristológica dos Concílios Ecumênicos, acerca da natureza de Cristo, como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, em tudo igual aos homens, exceto no pecado, ao mesmo tempo em que é consubstancial ao Pai, que faz eco neste segundo sermão de São Bernardo, ao explicar a alegoria do beijo no início do livro do Cântico dos Cânticos.

Assim, por meio desse beijo, retorna a paz que faz “uno” aquilo que fora dividido com o pecado dos primeiros pais. Por isso, os justos, Patriarcas e Profetas, do Antigo Testamento desejaram esse beijo. E Simeão, quando contemplou o Deus-Menino<sup>293</sup>, encheu-se de alegria porque recebeu o beijo da paz e pode descansar em seu regaço. Do mesmo modo, os pastores<sup>294</sup>. Mas, aos perversos, será o sinal de contradição da profecia de Simeão e, por isso, a esses o único sinal será aquele dado ao profeta Jonas<sup>295</sup>. É mister perceber que para explicar um único versículo, que abre o livro dos Cantares, ele escreve quatro sermões para fazer a exegese acerca do beijo, sempre repleta de alegorias e baseando-se em outros textos escriturísticos.

São Bernardo encerra seu segundo sermão deixando “claro que este beijo santo foi concedido ao mundo por dois motivos: para devolver a fé aos débeis e realizar as aspirações dos santos”<sup>296</sup>. Pois o beijo é o próprio Mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus. Neste ponto, em que se encerra o sermão, São Bernardo está se baseando na I Carta de São Paulo a Timóteo 2,5 que fala da exclusividade da mediação de Cristo. A partir de então,

<sup>292</sup> GILSON, 2017, p. 159.

<sup>293</sup> Lc 2, 22-32.

<sup>294</sup> Lc 2, 12.

<sup>295</sup> Mt 12, 39.

<sup>296</sup> “*Sermo finiendus est; sed ut quod in eo disputatum est, brevi recolligam summa, patet hoc sanctum osculum duabus ex causis necessarie indultum mundo: ut et firmis faceret fidem, et Desiderio satisfaceret perfectorum*”. SAN BERNARDO DE CLARAVALL, Sermo II. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 98. (tradução nossa).

ele descreverá nos Sermões III e IV a alegoria dos três beijos que caracteriza o caminho espiritual que a alma deve fazer em direção a Deus.

Desse modo, o abade de Claraval ressalta que “nem todos podem dizer isso [Que me beije com beijos de sua boca] sentindo de verdade. Só aquele que recebeu, ao menos uma vez, esse beijo espiritual da boca de Cristo, voltará a desejar essa experiência pessoal e a repetirá de boa vontade”<sup>297</sup>. Logo no início do terceiro sermão, Bernardo esclarece que só quem pode escrever ou falar sobre esse beijo dos Cantares é quem experimentou em sua própria existência ao menos uma vez na vida, como uma experiência totalmente íntima e pessoal. Somente estes compreendem perfeitamente essas palavras, que são como que maná escondido, uma fonte fechada que não se abre a estranhos, só a quem foi beijado pelo Senhor.

Bernardo deixa, assim, uma nota autobiográfica neste sermão, pois daí se deduz de suas palavras que ele fora constantemente visitado pelo Verbo, ou seja, pelo próprio Cristo e beijado por Ele, em seus êxtases. Contudo, antes de gozar dessa intimidade com o Verbo, ao ponto de receber o abraço místico e seu beijo na boca, é necessário iniciar um processo de ascensão espiritual. Desse modo, não se deve querer se aproximar de imediato da boca do Salvador, faz-se necessário antes percorrer um caminho até que se possa beijar a boca divina.

Este itinerário passa pelo beijo nos pés e nas mãos, até finalmente se aproximar dos lábios de Cristo. Assim, exorta São Bernardo: “não cometa a temeridade de aproximar-se da boca de tão sereníssimo Esposo. Prostra-se comigo timidamente aos pés do severíssimo Senhor e, humilhando-se, com o olhar por terra e não no céu, como o publicano”<sup>298</sup>. Para ilustrar o início desse itinerário, é mister antes humilhar-se aos pés do severo Senhor, como o publicano da passagem do Evangelho<sup>299</sup>, para que consiga algum dia beijar a boca do Esposo.

Bernardo interpõe duas imagens neste trecho – a do sereníssimo Esposo e do severo Senhor – para representar o progresso nos graus do amor. Como se está ainda permeado do amor interesseiro, deve-se prostrar diante do Senhor Todo Poderoso para que, tão somente depois de abandonar os vícios e o egoísmo, possa gozar da serenidade do divino Esposo.

<sup>297</sup> “*Explorare velim si cui umquam vestrum ex sententia dicere datum sit: Osculetur me osculo oris sui. Non est enim ciusvis hominum ex affectu hoc dicere; sed si quis ex ore Christi spirituale osculum vel semel accepit, hunc proprium experimentum profecto sollicitat, et repetit libens*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 98. (tradução nossa).

<sup>298</sup> “*Non temere assurgat ad os serenissimi Sponsi, sed as pedes severissimi Domini mecum pávida iaceat, et cum publicano terram tremens, non caelum aspiciat*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 98. (tradução nossa).

<sup>299</sup> Lc 18, 13.

Baseado na passagem da pecadora narrada pelo Evangelho de Lucas 7, 36-50, que mostra a mulher aos pés de Cristo, lavando os seus pés com lágrimas e perfumando-os com bálsamo precioso, enxugando com os cabelos e osculando incessantemente, causando perplexidade ao fariseu que afirma ser ela uma pecadora, São Bernardo escreve sobre o primeiro beijo, aquele dado nos pés de Cristo. Utilizando-se desta passagem bíblica, ele escreve que é neste momento que a pele negra da Sulamita<sup>300</sup> se torna alva, pela remissão de seus pecados, pois chorou amargamente aos pés do Redentor, suspirando profundamente pelo amargar de seus pecados, até vomitá-los diante do médico celestial que pode curar a sua alma.

No Sermão IV, Bernardo afirma de modo categórico que se trata de “uma espécie de triplo progresso da alma, representado nos três beijos [...] do beijo que se recebe nos pés, nas mãos e na boca, correspondendo cada beijo a um estado distinto”<sup>301</sup>. Desse modo, para cada grau do amor, um beijo correspondente. Este amor interesseiro por Deus, característico dos mercenários e servos que ainda não seguem a lei da caridade, é representado pelo beijo nos pés, pois ainda estão presos pelo temor do escravo e aliciados pela cobiça do mercenário, como explicitou Bernardo<sup>302</sup>, no capítulo XIII do Tratado.

Agora escuta com mais detalhes a razão porque tenho chamado beijos ao primeiro e ao segundo. Como todos sabemos, o beijo é sinal de paz. Portanto, como disse a Escritura, *são vossas culpas as que criam separação entre vós e Deus*, tiremos do meio o que nos separa e reinará a paz. Em consequência, se por nossa penitência nos reconciliamos arrancamos o pecado que nos enfrenta: o perdão que recebemos não é isso que temos chamado de um beijo de paz? Agora somente podemos receber nos pés, porque nossa satisfação deve ser humilde e modesta, para corrigir nossa soberba.<sup>303</sup>

Este primeiro beijo, nos pés do Cristo, que marca os primeiros graus do amor é compreendido por Bernardo como um beijo moral que purifica a alma para a futura união sponsal com Cristo, o Esposo. Não é um beijo breve, mas demorado. Pois é necessário se converter realmente, fazer as pazes com Deus, para, assim, poder desfrutar do beijo da boca do Cristo. A compunção é perene, uma vez que é indispensável estar continuamente pedindo

<sup>300</sup> Ct 1,5.

<sup>301</sup> “*Triplicem quedam animae profectum sub nomine trium osculorum sermo hesternus complexus est. [...]Diximus, si recolitis, illa oscula sumi ad pedes, ad manum, ad os, singula singulis referentes*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo IV. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 104. (tradução nossa).

<sup>302</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 54.

<sup>303</sup> “*Ceterum primum et secundum qua ratione oscula nominaverim manifestius accipite. Osculum, pacis indicium esse omnes novimus. Porro autem, ut Scriptura loquitur, peccata mostra separant inter nos et Deum, tollatur de medio quod inter est, et pax est. Cum ergo satisfacimus, ut ablato quod separat peccato reconciliemur, indulgentiam quam recipimus, quid nisi quoddam osculum dixerim pacis? Idque interim non alibi quam ad pedes sumendum: humilis quippe et verecunda debet esse satisfactio, qua emendatur superba transgressio*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo IV. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 106. (tradução nossa).

o perdão de Deus, uma vez que este impulso de arrependimento é o que fortalece a alma para moderar os desejos e paixões carnis, que podem impedir a ascensão da alma a Deus. Faz-se, portanto, necessário subir lentamente.

Essa penitência que arranca o pecado e alcança o perdão de Deus é uma referência ao sacramento da Confissão também chamado de Penitência<sup>304</sup>, no qual o sacerdote absolve a culpa do penitente arrependido que se confessa, bem como às práticas penitenciais e ascéticas – tais como o jejum, abstinência, a mortificação, o flagelo, entre outras – que devem marcar a vida espiritual do crente para afastar do seu corpo as paixões carnis que ainda gritam, muitas vezes, e marcam o amor egoísta, interesseiro.

Mas se, muitas vezes, a tribulação acometer, por causa da qual outras tantas vezes há que voltar-se para Deus, e igualmente consegue-se, com a mesma frequência, a libertação de Deus, então, embora o ânimo tenha sido de ferro e coração tantas vezes libertado de pedra, não é necessário que se amoleçam diante da graça libertadora, até que o homem ame a Deus não mais só por si, mas também por Ele?<sup>305</sup>

São Bernardo deixa claro, neste trecho do Tratado, que é necessário prostrar-se aos pés do Senhor para pedir perdão e chorar amargamente pelos pecados para receber a misericórdia amorosa de Deus. Um dos meios usados por Deus para que a alma perceba a necessidade de se prostrar diante d'Ele são as tribulações, para que Lhe implore a libertação. Desse modo, sob o influxo da graça vai progredindo no amor, a ponto de sentir a necessidade de beijar os pés do Senhor, como fez a pecadora da narrativa evangélica<sup>306</sup>.

Assim, como há dois pés no corpo do Cristo a representar a misericórdia e a justiça, como explicitou no Sermão VI<sup>307</sup>, haverá também dois frutos na alma: a compunção pelos pecados cometidos e o temor do juízo – que devem ser moderados com os frutos da misericórdia representados no outro pé, que é a alegria pelo perdão recebido. Trata-se, portanto, de um caminho espiritual equilibrado, pois se “beijar unicamente um pé, a recordação do juízo, por si só, faz cair no abismo do desespero, e a enganosa lisonja da misericórdia engendra uma péssima segurança”<sup>308</sup>, exorta o abade. Por isso, é necessário beijar os dois pés do Senhor: o do juízo e o da misericórdia.

<sup>304</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 2002. p. 391.

<sup>305</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 39.

<sup>306</sup> Lc 7, 36-50,

<sup>307</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo VI. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 124. (tradução nossa).

<sup>308</sup> “*Alioquin alterum sine altero osculari non expedit, quia et recordatio solius iudicii in baratrum desperationis praecipitat, et misericordiae fallax assentatio pessimam generat securitatem*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo VI. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 126. (tradução nossa).

O que se percebe nesse primeiro beijo, descrito por Bernardo, é a primeira idade ou via da vida espiritual, a purgativa. A teologia ascética e mística, também chamada de teologia espiritual “caracteriza esta via purgativa, ou o estado dos principiantes”<sup>309</sup>, como o estado em que ocorre a “purificação da alma, no intuito de se chegar à união íntima com Deus”<sup>310</sup>. Nesta idade espiritual, o homem se mortifica, luta contra os pecados capitais e as tentações por meio da oração e penitência para purificar sua alma. Trata-se ainda de uma purificação imperfeita, como ressalta Tanquerey<sup>311</sup>, pois é inspirada no temor do castigo e na esperança do benefício, ou seja, agem como servos/escravos ou mercenários.

O receio servil é então o medo dos castigos divinos; não está na base de amor mas da cupidez ou cobiça do próprio bem. Aquele que cumprir a lei temendo que a transgressão seja punitiva visa principalmente proteger-se do mal ou da infelicidade que o esperaria; neste caso apenas se ama a si e não Deus. Mas se alguém amar Deus em primeiro pelo bem divino amado por causa do próprio Deus, que motivo deve inspirar o seu receio se ele permanecer em si? Este: a apreensão de ofender o Deus amado, de magoar o coração paternal.<sup>312</sup>

Quando ocorre a passagem do temor servil e/ou da cobiça para o temor filial baseado na caridade, significa que a alma já está pronta para ascender ao terceiro grau do amor e pode finalmente beijar as mãos do Senhor. Pois, como enfatiza Davy, já não ama a si mesmo e a Deus de modo egoísta e interesseiro, mas filial ao ponto de não querer ofender a Deus pelo simples fato Dele ser bom e não mais por medo servil ou receio mercenário de perder os benefícios, como pode ser observado nas palavras de Bernardo ao mostrar o progresso nos graus do amor, no capítulo XV do Tratado:

Quando, pela própria necessidade, se apresentar ocasião de cultuá-lo e honrá-lo em pessoa, pensando, lendo, rezando e obedecendo, haverá paulatina e gradativamente certa familiaridade com Deus, que torna mais conhecido e, por conseguinte, mais doce; assim o homem saboreando quão suave é o Senhor, passa para o terceiro grau, quando ama a Deus não mais por causa de si, mas por Ele mesmo.<sup>313</sup>

Quando a alma consegue finalmente vencer os vícios e o egoísmo, progredindo no amar, passa a ser regida pela lei da caridade, que rege os filhos de Deus que gozam da liberdade do Espírito, cumprindo, assim, um dever de justiça. Afinal, “o homem foi instituído nesta dignidade do nada, gratuitamente, o que torna o dever do amor mais evidente e revela o

<sup>309</sup> TANQUEREY, A. *A vida espiritual explicada e comentada*. Anápolis, Go: Aliança Missionário Eucarística Mariana, 2007, p. 343.

<sup>310</sup> TANQUEREY, 2007, p. 343.

<sup>311</sup> TANQUEREY, 2007, p. 346.

<sup>312</sup> DAVY, 2005, p. 203.

<sup>313</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 57-58.

tributo mais justo”<sup>314</sup>. Assim, São Bernardo evidencia que o homem que recebeu tudo gratuitamente de Deus deve amá-lo do mesmo modo, ou seja, desinteressadamente, como um filho ama um pai amoroso e bondoso.



---

<sup>314</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 25.

### 3 TERCEIRO GRAU DO AMOR: O AMOR FILIAL

O terceiro grau do amor bernardiano é apresentado no capítulo IX do Tratado. É interessante perceber, conforme ressalta Ribadeneira<sup>315</sup>, que este grau do amor é o grau transitório, tanto que ele se mistura algumas vezes com o segundo grau, inclusive na divisão dos capítulos, sendo considerado o mais breve de todos. O abade de Claraual se detém no capítulo VIII para explicar o primeiro grau do amor e no capítulo X o quarto grau, no IX são apresentando o segundo e terceiro graus concomitantes. O terceiro grau será retomado no capítulo XIV ao abordar a lei da caridade, porém esta já é a parte da carta a Guido que fora inserida no Tratado, como conclusão do mesmo.

Mesmo não fazendo uma distinção clara entre um grau e outro, na divisão da escrita do Tratado, percebem-se claramente os domínios respectivos de cada grau do amor. Enquanto o segundo é marcado pelo amor a Deus, por si mesmo, sob a lei da cobiça igual a um mercenário; neste o homem ama a Deus por Deus, sob a lei da caridade à semelhança de um filho para com seu pai: reconhece a suavidade paternal de Deus, como expressa Bernardo ao escrever que “ nós dirigimos a palavra à nossa carne falando: já não é por causa da tua necessidade que amamos a Deus, pois nós mesmos experimentamos e sabemos quão suave é o Senhor”<sup>316</sup>. Ao afirmar imperiosamente que “não é por causa da tua necessidade que amamos a Deus” fica evidente que se trata de um amor desinteressado por Deus.

#### 3.1 O amor desinteressado por Deus

A característica marcante deste “estado pré-místico”, em que “a alma permanece absorta e meditativa por muito tempo”, conforme a definição de Costa<sup>317</sup>, é amar a Deus não por si, mas por Ele mesmo. Pela sua própria experiência, a alma se convence da bondade divina e sente a necessidade de honrá-lo e cultuá-lo crescendo na intimidade com Deus. Desse modo, “quando, pela própria necessidade se apresentar a ocasião de cultuá-lo e honrá-lo em pessoa, pensando, lendo, rezando e obedecendo, haverá paulatina e gradativamente familiaridade com Deus, que se torna mais conhecido e, por conseguinte, mais doce”<sup>318</sup>.

<sup>315</sup> RIBADENEIRA, 1953, p. 100.

<sup>316</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 40.

<sup>317</sup> COSTA, 2011, p. 134.

<sup>318</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 57.

Percebe-se que Bernardo utiliza quatro verbos latinos, no gerúndio, para demonstrar o processo necessário para se progredir nos graus do amor: “cogitando, legendo, orando, oboediendo”<sup>319</sup>. Dessa maneira, “assim o homem, saboreando quão suave é o Senhor, passa para o terceiro grau, quando se ama a Deus não mais por causa de si, mas por Ele mesmo. Deveras, nesse grau permanece-se por longo tempo”<sup>320</sup>. Este processo é demorado, como afirma Bernardo e, ao longo desse tempo, faz-se necessário pensar em Deus, ler, rezar e obedecer.

Tem-se nesta frase um itinerário composto por esses quatro verbos, que indicam uma ação que deve se prolongar ao longo da vida, por isso o uso do gerúndio: pensando, lendo, rezando e obedecendo, como ações cotidianas do monge que quer alcançar a perfeição da sua vida espiritual. De fato, essa ação do homem é necessária, conforme comenta Catalán: “na vida de oração, fala-se de dois conceitos: ascética e mística. A ascética é o esforço do homem para se aproximar de Deus; apoia-se em forças naturais. A mística é ação de Deus na alma; quando Deus age e o homem se apoia em recursos sobrenaturais”<sup>321</sup>.

Em função disso, cabe ao monge, que quer progredir, esforçar-se para estar continuamente com o pensamento em Deus. Dessa maneira, São Bernardo recomenda que o pensamento seja puro e pacífico, pois estas são as duas qualidades que procedem da sabedoria de Deus, como se observa no Sermão XXIV para diversas ocasiões em que apresenta a eficácia da Palavra de Deus.

Recordemos como define o Apóstolo Tiago: *a sabedoria de Deus é, antes de tudo, pura e pacífica*. Por isso, todo pensamento que não possui essas qualidades, não duvides em tê-los como estranho a sabedoria de Deus. Ao contrário, se um pensamento parece puro, e em lugar de atrair o vício apresenta a imagem da virtude toma-lo como vindo de Deus, se é também pacífico.<sup>322</sup>

O abade de Claraal baseado na Carta de São Tiago<sup>323</sup> indica esses dois critérios para discernir se o pensamento vem de Deus, pois o monge não deve distrair-se em pensamentos vãos contrários à vontade divina. Para tal, deve estar constantemente com a mente ocupada

<sup>319</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Liber De Diligendo Deo. In: *Obras completas de San Bernardo I: Introducción general y tratados*. Madrid: BAC, 1993, p. 356.

<sup>320</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 57-58.

<sup>321</sup> CATALÁN, J. O. *Guia da vida interior*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 86.

<sup>322</sup> “[...] si apostolicam illam beati Iacobi diffinitionem prae oculis habeamus, qui, divinam describens sapientiam, ait: ‘Sapientia quae a Deo est primumquidem pudica est, deinde pacifica’. Omnem ergo cogitationem, in qua haec duo non concurrunt, a Dei sapientia alienam esse non dubites. Eam vero quae pudica videtur, nec ad vitia trahit aperte, sed virtutis praetendit imagine, tum demum a Deo noveris esse, si pacifica sit”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Sermone vários XXIV. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 202.204. (tradução nossa).

<sup>323</sup> Tg 3,17.

com leituras espirituais e edificantes, para purificar a mente dos maus pensamentos. Para ele, “a memória se purifica com a confissão, a mente com a leitura, e o afeto ou a vontade com a oração”<sup>324</sup>.

Percebemos neste Sermão a necessidade do terceiro ponto apresentado no Tratado para o progresso da alma: a oração. E como Bernardo, no Tratado, apresenta como um verbo no gerúndio, é necessário que o monge esteja rezando sempre, isto é, em atitude de oração, pois é o único remédio para dominar os desejos, que afastam a alma de Deus, e manter o coração puro para o amor. Assim confessa o próprio Bernardo no Sermão para a Festa de Todos os Santos: “Minha alma é um campo com os mais diversos desejos e sou incapaz de dominá-los com a razão ou com minhas forças, enquanto vivo neste mundo e neste corpo mortal. O único remédio para estas misérias é a oração”<sup>325</sup>.

A oração e a leitura orante das Escrituras dispõem o monge para a obediência, um valor essencial na vida monástica, como apresenta São Bento, o mestre na via de Oração, em cuja Regra Bernardo professou seus votos ao afirmar que o discípulo, isto é, o monge, deve estar sempre pronto a obedecer ao mestre, ou seja, seu superior, pois este é o caminho da porta estreita<sup>326</sup> que conduz à salvação. Assim escreve São Bento no capítulo V da Regra, no qual discorre sobre a obediência:

O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora. É peculiar àqueles que julgam nada lhes ser mais caro do que o Cristo; por causa do santo serviço que professaram, por causa do medo do inferno ou por causa da glória da vida eterna, desconhecem o que seja demorar na execução de alguma coisa logo que ordenada pelo superior, como sendo por Deus ordenada. Deles diz o Senhor: ‘Logo ao ouvir-me, obedeceu-me’. E do mesmo modo diz aos doutores: ‘Quem vos ouve a mim ouve’. E esses abandonando imediatamente seus interesses e renunciando à própria vontade, desocupando logo as mãos e deixando inacabado o que faziam, seguem com seus atos, tendo os passos já dispostos para a obediência, a voz de quem ordena. E, como que num só momento, ambas as coisas – a ordem recém – dada do mestre e a perfeita obediência do discípulo – são realizadas simultânea e rapidamente, na prontidão do temor de Deus.

Apodera-se deles o desejo de caminhar para a vida eterna; por isso, lançam-se como que de assalto ao caminho estreito do qual diz o Senhor: ‘Estreito é o caminho que conduz à vida’, e assim, não tendo, como norma de vida a própria vontade, nem obedecendo aos próprios desejos e prazeres, mas caminhando sob o juízo e domínio de outro e vivendo em comunidade, desejam ser presididos por um Abade. Imitam,

<sup>324</sup> “*Mundatur memoria per confessionem, mens per lectionem, affectio vel voluntas per orationem*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Sermone vários CXIII. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 202.204. (tradução nossa).

<sup>325</sup> “*Sunt enim in anima motus quidam utrorumque desideriorum, quos nec ratione, nec viribus extinguere possum, quamdiu sum in hoc saeculo nequam et in corpore mortis teneor alligatus. Attamen contra sordis istas orationis oppono remedium*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. In *Festivitate Omnium Sanctorum: Sermo Primus*. In: *Obras completas de San Bernardo IV: Sermones litúrgicos (2º)*. Madrid: BAC, 1988, p. 524. (tradução nossa).

<sup>326</sup> Mt 7, 14.

sem dúvida, aquela máxima do Senhor que diz: ‘Não vim fazer minha vontade, mas a d’Aquele que me enviou’.

Mas essa mesma obediência somente será digna da aceitação de Deus e suave aos homens, se o que é ordenado for executado sem tremor, sem delongas, sem tibieza, sem murmuração e sem recusas. Porque a obediência prestada aos superiores é tributada a Deus. Ele próprio disse: ‘Quem vos ouve, a mim me ouve’. E convém que seja prestada de boa vontade pelos discípulos, porque ‘Deus ama aquele que dá com alegria’. Pois, se o discípulo obedecer de má vontade e se murmurar, mesmo que não com a boca, mas só no coração, ainda que cumpra a ordem, não será mais o seu ato aceito por Deus que vê seu coração a murmurar; e por tal ação não consegue graça alguma, e, ainda mais, incorre no castigo dos murmuradores se não se emendar pela satisfação.<sup>327</sup>

Neste pequeno capítulo, o Patriarca dos monges do Ocidente descreve a importância da obediência pronta, e sem murmúrios dos súditos, para com o abade. Para tal, recorre a várias passagens das Escrituras, principalmente dos Evangelhos para ilustrar a necessidade da obediência como um dos principais valores da vida monástica, quiçá o mais importante, uma vez que é o primeiro grau da humildade, à qual o monge deve seguir para progredir até a união com Deus.

São Bernardo em seu Sermão para a Festa de Santo André Apóstolo – baseando-se nesse texto do Evangelho<sup>328</sup>, citado por São Bento na sua Regra, que fala da vocação dos primeiros discípulos que largaram tudo imediatamente para seguirem o Mestre – apresenta o exemplo de Pedro e André como um modelo de obediência perfeita, segundo os critérios propostos por Bento ao explicar esta passagem, de modo que a obediência seja executada “sem tremor, sem delongas, sem tibieza, sem murmuração e sem recusas”<sup>329</sup>, mas repleta de amor.

Hoje celebramos a festa de Santo André. Se meditarmos atentamente, encontraremos nela matéria abundante para alimentar nosso espírito. No momento mesmo de sua conversão nos ofereceu um grande exemplo de obediência. Isto é necessário a todo cristão e de suma importância para nós que professamos publicamente viver na Obediência<sup>330</sup>. [...] Se nos metemos a discutir, julgar e cumprir somente algumas ordens, já estamos rompendo [...] o que prometemos: uma obediência absoluta e sem restrição alguma. [...] Somente o amor faz com que a obediência seja agradável e aceitável a Deus.<sup>331</sup>

<sup>327</sup> BENTO, S. *A Regra de São Bento: latim-português*. 3ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003, p. 37.39.

<sup>328</sup> Mt 4, 18-20.

<sup>329</sup> BENTO, 2003, p. 39.

<sup>330</sup> Os monges que seguem a Regra de São Bento fazem publicamente três votos solenes: Conversão dos Costumes, Obediência e Estabilidade no mosteiro, conforme a Regra de Bento no capítulo 58.

<sup>331</sup> “*Beati Andreae apostoli sollemnitas hodie celebratur, quam si pia sollicitudine perscrutemur, multa invenimus quae aedificent animas nostras. In ipso siquidem conversionis suae initio magnum nobis perfectae obedientiae praestat exemplum. Quod quidem christianis omnibus necessarium, nobis tamen est carius amplectendum, qui nimirum specialiter ex ipsa professione mostra tenemur oboedientiae debitores. [...] Nam si discutimus, diiudicamus, et in hoc quidem praecepto oboedimus, sed non in illo; fractus est nummus: non suscipiet eum Christus, a quo nimirum tenemur num integri debitores. Omnes enim oboedientiam simpliciter, et sine ulla exceptione promissimus. [...] Sola est caritas, quae oboedientiam gratam facit et acceptabilem Deo*”. SAN BERNARDO DE CLARAVALL. In *Festivitate Omnium Sanctorum: In Natali Sancti Andreae - Sermo*

Faz-se mister notar que Bernardo compreende ser o amor o responsável por tornar essa obediência agradável e aceita por Deus. Somente um amor desinteressado, que se submete ao jugo suave da obediência pode saborear as suavidades do Senhor quando, em meio às necessidades, invoca-o confiante. Baseando-se no texto evangélico dos samaritanos<sup>332</sup> que disseram à mulher que eles criam não mais porque ela anunciou, mas porque eles ouviram com seus próprios ouvidos e reconheceram ser Cristo o Salvador do mundo, o Messias esperado. Desse modo, “assim acontece que, amando a Deus puramente, sua suavidade experimentada alicie mais do que nossa necessidade possa solicitar, como o exemplo dos samaritanos”<sup>333</sup>.

Partindo desse episódio bíblico, Bernardo afirma que se ama a Deus não por causa das necessidades da carne, mas porque a alma experimentou o amor de Deus e sabe o quanto Ele é suave. Diante disso, deve se manifestar esse amor desinteressado não só com palavras, mas também com gestos. Dessa forma, quem alcança “esse grau do amor, não será difícil cumprir o mandamento de amar o próximo”<sup>334</sup>. Trata-se de um amor que vai ao encontro do outro de modo casto, justo e confiante.

A pureza é uma das notas características desse grau do amor, pois a suavidade da bondade divina já arrancou a alma das prisões carnis tipicamente do escravo e do mercenário. E isto só é possível porque a alma experimentou, à semelhança daqueles samaritanos do Evangelho de João, a suavidade do Senhor. É dessa experiência da graça gratuita de Deus que nasce este “terceiro dos quatro graus de amor, o segundo dos três graus do amor de Deus”, conforme afirmação de Davy<sup>335</sup>. É neste terceiro grau, que ama Deus por si mesmo, como um filho que busca honrar seu Pai amoroso e, assim, Nele ama as coisas que são de Deus.

Pelo fato de amar sinceramente a Deus, ama também as coisas que são de Deus. Ama puramente, e não lhe é pesado obedecer a um mandamento puro, tornando seu coração também mais puro, como foi escrito na obediência do amor. Ama justamente, e abraça com maior prazer um mandamento justo. Esse amor pelo fato de ser gratuito, é muito apreciado. É casto porque não é copioso em palavra vã, nem em verbosidade, mas em obras e verdade.<sup>336</sup>

---

secundus. In: *Obras completas de San Bernardo IV: Sermones litúrgicos (2º)*. Madrid: BAC, 1988, p. 694.696. (tradução nossa).

<sup>332</sup> Jo 4, 42.

<sup>333</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 39.

<sup>334</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 40.

<sup>335</sup> DAVY, 2005, p. 197.

<sup>336</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 40.

Nota-se a preocupação de Bernardo para com uma fé que não é pautada em simples palavras elegantes ou em uma dialética do discurso que, muitas vezes, acaba conduzindo ao erro. Tal é o caso de Abelardo (1079-1142), com seu racionalismo dialético e dos seus seguidores, como Arnaldo de Brescia (1090-1155) ou um Gilberto de la Porée (1076-1154), bispo de Poitiers, entre outros, que encontraram em Bernardo um adversário feroz na defesa da doutrina cristã<sup>337</sup>, como no opúsculo de São Bernardo “Contra os Erros de Pedro Abelardo”, redigido em 1140, no qual “defende o valor estrito, literal e objetivo da morte redentora do Cristo pelo homem”<sup>338</sup>. Por sua defesa da doutrina e a densidade doutrinal e espiritual de seus escritos, recebeu postumamente a confirmação do título de Doutor da Igreja pelo Papa Pio VIII, a 20 de agosto de 1830<sup>339</sup>.

Bernardo, na controvérsia com Abelardo, opõe-se à “teologia do coração”, nascida no interior do claustro monástico, baseada na contemplação à “teologia da razão”, de cunho dialético e surgida nas universidades, como ressaltou Bento XVI<sup>340</sup> em suas catequese semanais. Porém, esse racionalismo é uma violação, na concepção de Bernardo, à pureza casta da graça de Deus que deve ser demonstrada não com “palavra vã, nem em verbosidade, mas em obras e verdade”<sup>341</sup>.

Gilson ressalta que este amor casto, “na linguagem de São Bernardo, significa sempre: desinteressado. Este termo quer dizer que o amor, nesse estado, tende para seu objeto pelo próprio objeto, excluindo qualquer outra consideração e qualquer outro sentimento”<sup>342</sup>. Dessa forma, compreende que o amor casto do qual fala Bernardo é um amor puro que se alcança quando se compreende que Deus é o Sumo Bem da alma, cuja bondade se experimenta por meio de sua graça benfazeja. Desse modo, é dever de justiça amar do mesmo modo com que foi amado.

É justo porque, como acolhe-se, assim devolve-se. Quem ama assim, não ama em modo diferente de como foi amado, procurando, ele também, não as coisas de seu interesse, mas aquelas que são de Jesus Cristo, que não procurou o que era dele, mas o que era nosso, ou melhor, nós. Ama assim aquele que diz: *Confiai no Senhor porque Ele é bom*. Quem confia no Senhor não porque é bom para ele, mas porque é intrinsecamente bom, ama verdadeiramente a Deus por causa de Deus, não por causa de si mesmo. Não ama assim aquele de quem se diz: *Confiará em ti quando lhe fizeres o bem*. Esse é o terceiro grau do amor, com o qual Deus é amado por causa de si mesmo.<sup>343</sup>

<sup>337</sup> WIESINGER, 1944, p. 79-96

<sup>338</sup> MERTON, 1958, p. 65.

<sup>339</sup> BARTHELET, 2010, p. 239.

<sup>340</sup> BENTO XVI. *Os Mestres Medievais – De Hugo de São Vitor a João Duns Escoto*. São Paulo: Ecclesiae, 2013, p. 15. V. 3.

<sup>341</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 40.

<sup>342</sup> GILSON, 2017, p. 184.

<sup>343</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 40.

Trata-se de um amor que confia livremente e desinteressadamente, que retribui com amor o amor recebido de Deus. Por isso, não tem outro interesse a não ser os interesses de Deus, pois antes de tudo o homem foi objeto de interesse de Deus que enviou seu Filho para redimí-lo do pecado no altar da cruz em uma prova de amor. Desse modo, segundo salienta Davy, “Bernardo opõe este amor casto, ou seja, desinteressado, ao amor escravo e ao amor mercenário”<sup>344</sup>, pois este é o amor do filho com seu pai amoroso.

### 3.2 A alegoria do filho

São Bernardo quando escreve aos cartuxos e retoma no capítulo XII do Tratado afirma que “há quem confia no Senhor porque Ele é poderoso, e há quem confia simplesmente porque é bom. O primeiro é um escravo e com medo; o segundo é um mercenário e vive cobiçando; o terceiro é o filho e confia no pai”<sup>345</sup>. Para ressaltar a confiança que a alma adquire em Deus no terceiro grau do amor, o santo abade usa a alegoria do filho que confia e ama seu pai, já sem medo e sem cobiça.

Percebe-se, ao utilizar a alegoria do filho para explicitar o terceiro grau do amor, a importância que a paternidade espiritual goza na vida monástica, principalmente do abade para com seus monges. O próprio Bento, baseando-se nas escrituras, inicia sua Regra com as palavras: “Escuta, filho, os preceitos do Mestre, e inclina o ouvido do teu coração; recebe de boa vontade e executa eficazmente o conselho de um bom pai, para que voltes, pelo labor da obediência, àquele de quem te afastastes pela negligência da desobediência”<sup>346</sup>.

Estas palavras de Bento, logo no início de sua Regra, ecoaram ao longo dos séculos impregnando os espíritos monásticos de todos os tempos para o valor da obediência e da escuta que um filho deve ter para com seu pai, que deseja unicamente que ele se salve e que experimente a graça de “nada antepor o amor de Cristo”<sup>347</sup>. Esta importância da Regra de Bento, na espiritualidade monástica medieval, é ressaltada por Gilson ao “afirmar com grande verossimilhança que o convite primeiro à vida mística foi despertado em São Bernardo pela meditação da Regra de São Bento”<sup>348</sup>.

<sup>344</sup> DAVY, 2005, p. 199.

<sup>345</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 50-51.

<sup>346</sup> BENTO, 2003, p. 15.

<sup>347</sup> BENTO, 2003, p. 33.

<sup>348</sup> GILSON, 2017, p. 184.

Esta imagem do filho, que São Bento logo cita no início de sua Regra e São Bernardo toma para exemplificar o terceiro grau do amor, é uma imagem muito cara aos escritores sagrados para mostrar a relação entre Deus e seu povo. O próprio Jesus a utilizou quando narrou a parábola do filho pródigo do Evangelho de Lucas<sup>349</sup> ou na Oração do Pai Nosso<sup>350</sup>, quando ensina seus discípulos a rezarem invocando a Deus como um pai amoroso e providente, invocando-o como *Abba*-Pai, conforme exorta o Apóstolo Paulo na sua Epístola aos Romanos: “Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba!* Pai!”<sup>351</sup>.

Há de se ressaltar que esta palavra é de origem hebraica e foi transliterada para o grego como Ἀββᾶ. Por isso, nas três vezes que o termo aparece no Novo Testamento, vem seguido de Pai, pois seria o termo original hebraico, mais a transliteração em grego que fora traduzido em “*Abba!* Pai!”. É nesta palavra que se encontra a etimologia do vocábulo “abade” que designa o superior do mosteiro, ou seja, o pai da comunidade monástica, aquele que faz as vezes do Cristo, conforme Bento cita no segundo capítulo de sua Regra<sup>352</sup>, no qual fala de como deve ser o abade, ou seja, o pai dos monges, seus filhos.

A alegoria do filho decorre da compreensão no terceiro grau do amor de que Deus é Pai, do qual o abade é a imagem visível na comunidade monástica e que deve amar a todos sem distinção. E do mesmo modo que os monges devem estar sob os cuidados do Abade, a alma deve estar confiante sob a proteção de Deus, conforme afirmou em um de seus sermões: “este é o estado do filho robusto que vive sob o Pai. Já não toma leite, mas alimento sólido”<sup>353</sup>.

Baseado na carta aos Hebreus<sup>354</sup>, Bernardo demonstra o progresso da alma daquele que ama como filho e não mais como escravo ou mercenário ao ilustrar com a passagem do alimento líquido para sólido. Assim, o abade de Claraval quer demonstrar que houve um amadurecimento espiritual, que a alma progrediu, mudou de estágio, está agora no terceiro grau do amor. Assim, já pode degustar alimentos mais sólidos, pois não vive sob o medo ou a

<sup>349</sup> Lc 15,11-32.

<sup>350</sup> Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.

<sup>351</sup> Rm 8,15. Este mesmo sentido, Paulo utiliza no texto de Gálatas 4, 6. E Também, Cristo chama a Deus de “*Abba*”, no Horto das Oliveiras, em Marcos 14,36.

<sup>352</sup> BENTO, 2003, p. 23.

<sup>353</sup> “*Ipse est enim status filii iam robustae aetatis, qui sub Patris vivit, nec lacte iam potatus, sed vescitur solido cibo*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL. Sermo VIII: De diversis affectionibus animae et diversis secundum ipsas Dei nominis. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 104. (tradução nossa).

<sup>354</sup> Hb 5, 12.

cobiça, mas na caridade, ao opor o amor casto do terceiro grau ao amor escravo e mercenário do primeiro e segundo graus, respectivamente.

O escravo que treme de medo por causa das punições divinas e que não realiza a lei do Senhor senão sob esta ameaça é dominado, como o mercenário, pelo amor de si próprio e do seu próprio bem, pois considera que o seu maior mal seria ser castigado. Não mais do que o mercenário, ele não ama a Deus por ele próprio, ama-se a si e considera o seu bem antes do bem de Deus. Os dois opõem-se ao filho ‘que tudo reporta ao pai’.<sup>355</sup>

Este amor filial que faz com que tudo seja reportado ao Pai é a marca do terceiro grau do amor, conforme explicitou Bernardo na Carta aos Cartuxos que se tornou a conclusão do seu Tratado sobre o amor de Deus, quando afirma que “é caridade verdadeira e sincera e deve-se reconhecer que provém, sem dúvida, de um coração puro, de uma boa consciência e de uma fé sem hipocrisia, pela qual amamos o bem do próximo assim como o nosso”<sup>356</sup>. Neste fragmento, percebem-se as características do filho: coração puro, boa consciência, fé sem hipocrisia e amor casto ao próximo como a si mesmo.

Isto só é possível porque, ao contrário do escravo e do mercenário, o filho vive sob a lei da caridade. E, se a lei do temor e da cobiça, que regem os dois primeiros graus do amor, está manchada e não conseguem converter a alma verdadeiramente, “a caridade, ao invés, converte as almas tornando-as espontâneas em fazer o bem”<sup>357</sup>. Essa espontaneidade é fruto da liberdade do espírito de quem conseguiu progredir no amor ao ponto de confiar, como um filho inteiramente no seu Pai celestial, porque sabe que sua lei é suave.

### 3.3 A confiança e a lei da caridade

Enquanto o medo é a marca dos escravos e a cobiça dos mercenários, a confiança é a virtude característica dos filhos, isto é, daqueles que vivem sob a lei da caridade divina. Na opinião de Gilson, “essa ‘confiança’ é precisamente a libertação da alma na qual começa a reinar, em vez de miséria, a liberdade de miséria, porque nela está o Espírito da caridade, que é o espírito da Caridade”<sup>358</sup>. Desse modo, confiar em Deus é um requisito essencial para ascender espiritualmente ao terceiro grau do amor e passar da condição de escravo ou mercenário para a de filho.

<sup>355</sup> DAVY, 2005, p. 199.

<sup>356</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 50.

<sup>357</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 51.

<sup>358</sup> GILSON, 2017, p. 162-163.

É interessante perceber que os filhos também estão sujeitos a uma lei. Contudo, trata-se de uma lei que é concedida não pelo espírito de temor, mas da confiança de quem goza da liberdade dos filhos de Deus, conforme expressou o abade de Claraval no capítulo XIV do Tratado:

Portanto, nem os filhos estão sem lei, a não ser que alguém entenda em modo diferente por causa do que foi escrito: *Aos justos não foi imposta uma lei* (1Tm 1,9). Mas, deve-se saber que uma coisa é a lei promulgada pelo espírito da escravidão no temor, outra coisa é aquela concedida pelo espírito da liberdade na suavidade. Os filhos não podem ser forçados sob a primeira, mas nem conseguem viver sem a segunda. Queres ouvir porque não foi imposta uma lei aos justos? *Não recebestes*, diz São Paulo, *um espírito de escravidão para recair no temor*. Entretanto, queres ouvir porque os justos não podem viver sem a lei da caridade? *Mas recebestes*, acrescenta *um espírito de filhos adotivos* (Rm 8,15). Enfim, escuta como o justo declara-se a respeito de ambas as coisas e não está sob uma lei, mas também não existe sem uma lei: *Fiz-me*, afirma, *para aqueles que estavam sujeitos à lei, como que estivesse sujeito à lei; com aqueles que não estavam sujeitos à lei, fiz-me como se vivesse sem a lei; ainda que não viva sem a Lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo* (1Cor 9,21).<sup>359</sup>

A partir deste fragmento sobre a lei da caridade dos filhos, pode-se dizer que a doutrina sobre a necessidade de uma lei no terceiro grau do amor para reger o amor desinteressado do filho que ama o pai confiantemente foi retirada do apóstolo Paulo. Em um pequeno fragmento explicativo sobre esta temática, Bernardo cita três escritos paulinos para ilustrar que a lei da caridade é uma lei divina e diferente da lei dos escravos e dos mercenários, pois, enquanto as duas primeiras estão ordenadas pelo temor e pela cobiça, esta é ordenada pela caridade que é dom de Deus.

O medievalista francês Étienne Gilson argumenta, baseado neste fragmento do Tratado, que “quem segue a dedução de São Bernardo, torna-se claro, mais uma vez, que sua doutrina da liberdade é um dos elementos essenciais de sua mística”<sup>360</sup>. Não se refere a uma liberdade na qual se ausente completamente a lei, isto seria a desvirtuação da liberdade em libertinagem, pois Deus mesmo quis seguir uma lei, que é a caridade. Davy, ao explicar a lei da caridade, opõe a imagem do servo e a do mercenário à do filho, afirmando que são aberrações da caridade divina que tudo quer ordenar para o amor.

O filho ao amar Deus apenas segue a lei de Deus, a lei imanente em Deus da caridade: Deus ama-se a si próprio para o infinito do seu bem e ama tudo apenas por si; pois vindo tudo de si apenas se pode reportar a si. O servo e o mercenário são aberrações desta caridade de Deus. Fazem para si próprios a sua própria lei, a do seu

<sup>359</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 55.

<sup>360</sup> GILSON, 2017, p. 143.

egoísmo, concentrando no seu bem. Por essa vontade própria surge a insurreição contra a vontade comum que é a vontade de Deus ordenador da caridade.<sup>361</sup>

Por esta lei ser imanente a Deus, ela é boa e suave. Baseando-se no texto do Evangelho de Mateus 11, 29, no qual Jesus diz: “Tomai sobre vós o meu jugo”<sup>362</sup>, Bernardo afirma que esta lei “não foi imposta a despeito deles, mas foi-lhes dada em modo digno de homens que atuam de livre vontade, tão livremente enquanto inspirada suavemente”<sup>363</sup>. Desse modo, para Bernardo, a alma só encontra descanso quando aceita livremente o suave jugo da lei do amor dado por Deus em Cristo, como um dom divino. Por isso, o abade de Claraual a chama de pura, imaculada:

Depois eu diria ser a caridade imaculada porque acostumou-se a não guardar nada do que é dela. Para quem não tem nada de próprio, tudo aquilo que possui é certamente de Deus: por outro lado, o que é de Deus não pode ser imundo. Por isso, a lei imaculada do Senhor é a caridade, que não procura o que é vantajoso para si, mas o que é útil para muitos. Ora, ela é chamada Lei do Senhor, seja porque Ele vive dela, seja porque ninguém a possui a não ser pelo dom dele.<sup>364</sup>

Gilson ao comentar essa passagem ressalta o “caráter essencial da caridade: ela é, por definição, vontade comum; casta, ou seja, desinteressada; imaculada, ou seja, sem sombra de querer próprio”<sup>365</sup>. Neste fragmento, Bernardo deixa em evidência que o próprio Deus vive sob uma lei, a lei da caridade. Esta afirmação pode parecer tão chocante aos ouvidos dos leitores que ele mesmo logo em seguida escreve que “não pareça um absurdo o fato de eu ter dito que também Deus vive de uma lei, porque não diria isso de uma lei que não fosse a caridade”<sup>366</sup>. Bernardo compreende, desse modo, que é a caridade o que mantém unida a Trindade na indivisibilidade da sua essência divina, porque a caridade é o próprio Deus.

Portanto, a caridade é uma lei e a Lei do Senhor, que em algum modo mantém firme a Trindade na unidade, ligando-o no vínculo da paz. **Porém, ninguém pense que eu entenda aqui a caridade como uma qualidade ou algum acidente (senão eu diria haver em Deus algo que não é Deus, o que não é verdade); ao contrário, eu a compreendo como substância divina, e isso não é nenhuma novidade e nem coisa insólita, pois João diz: Deus é caridade (1Jo 4,8).** Por isso, a caridade é chamada justamente seja Deus, seja dom de Deus. Porque a caridade gera a caridade, a caridade substancia geral a caridade accidental. Quando significa Aquele que a gera, é o nome da substância; quando significa o dom, é o nome de uma qualidade.<sup>367</sup>

<sup>361</sup> DAVY, 2005, p. 199.

<sup>362</sup> Mt 11, 29.

<sup>363</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 55.

<sup>364</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 51.

<sup>365</sup> GILSON, 2017, p. 141.

<sup>366</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 51-52.

<sup>367</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 52. (grifo nosso).

Tem-se neste fragmento do capítulo XII do Tratado, a definição do que seja caridade na concepção do abade de Claraval. Para ele, não há a menor sombra de dúvidas que a caridade é o próprio Deus, baseando-se na Primeira Carta de João<sup>368</sup>. A partir dessa afirmação, Bernardo elabora sua doutrina mística sobre o amor, do qual se podem deduzir alguns elementos essenciais, conforme apresenta Gilson<sup>369</sup>: primeiramente, a definição de que Deus é amor; segundo, a necessidade de possuir a caridade para conhecer a Deus; terceiro, que a caridade esteja no homem, como dom; quarto, o dom da caridade se identifica com o dom do Espírito Santo; quinto, se a alma tem e vive o dom de Deus que é a caridade, ela alcança a perfeição; sexto, deve-se amar a Deus porque Ele amou primeiro; sétimo, o sinal visível com que se identifica aquele que possui a caridade de Deus é se ama o próximo em Cristo Jesus; e, por fim, o oitavo elemento é o segundo indicativo da presença da caridade na alma – a confiança em Deus para o Dia do Juízo.

Contudo, como se observa no terceiro elemento da mística de Bernardo apresentado por Gilson, o abade de Claraval faz de modo preciso a distinção entre a caridade enquanto substância e a caridade enquanto acidente. Se a primeira é a própria Deidade, a segunda é dom divino conferido aos filhos que correspondem ao seu amor de modo desinteressado, conforme se pode deduzir das afirmações de Gilson: “No entanto, em virtude desse dom, pelo qual Deus confere ao homem, a caridade que era lei de Deus se torna lei dos homens”<sup>370</sup>. É esta lei divina que confere aos homens que progridem espiritualmente a graça de viverem a liberdade característica dos filhos de Deus. Davy, ao comentar a lei da caridade, observa que:

Esta lei de Deus que é caridade não é senão o Espírito Santo que é o Amor de união do Pai ao Filho na Trindade e que é também o laço que une a alma a Deus. Aquele que quiser assemelhar-se a Deus, viver dele, como ele, deve viver da caridade que participa pela dádiva do Espírito Santo.<sup>371</sup>

Desse modo, cabe ao Espírito Santo, Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, realizar esta união de vontades ao ponto de unir como um elo a alma a Deus. É interessante perceber que nesta parte do Tratado<sup>372</sup>, na verdade da Carta da Caridade dirigida a Guido cartuxo, está contida a doutrina bernardiana sobre o Espírito Santo. Como se infere das afirmações do abade de Claraval, o Espírito Santo é concebido como a lei da vida divina, o dom de amor que procede do Pai e do Filho, tornando Deus substancialmente o próprio Amor.

<sup>368</sup> 1 João 4, 8.

<sup>369</sup> GILSON, 2017, p. 40-43.

<sup>370</sup> GILSON, 2017, p. 141.

<sup>371</sup> DAVY, 2005, p. 200.

<sup>372</sup> Cap. XII, 35.

Na Trindade, o Pai gera o Filho, e o Espírito Santo procede ao mesmo tempo do Pai e do Filho, sendo, portanto, o elo de um e outro; mas o Espírito Santo é a caridade – por isso, aliás, ele é o elo –, de modo que se pode dizer que ele, como caridade, garante, de certo modo, unidade da Trindade. É o que expressa quando se diz que a caridade é a *lei* de Deus. Essa expressão significa duas coisas: primeiramente, que Deus vive da caridade; em seguida, que todo aquele que quer viver da vida de Deus só pode fazê-lo vivendo dessa mesma caridade, ou seja, recebendo-a dele como dom. Em Deus, a unidade suprema e inefável é conservada por esse elo substancial como sua lei.<sup>373</sup>

Como se deduz das afirmações de Gilson, a vida divina é a caridade, ou seja, o amor na concepção de Bernardo, por isso aquele que deseja ser de Deus, deve viver pelo amor e no amor. Desse modo, “a Caridade, que é Deus, está no centro da alma, porque Ele é o amor com que ela [alma] ama e é amada. [...] O amor para ele [S. Bernardo], mais que um dom de Deus, é Deus mesmo que se dá ao homem”<sup>374</sup>. Não é sem razão que Bernardo ficou conhecido como um teólogo místico<sup>375</sup>, o *Doctor Mellifluus*<sup>376</sup> que ao experimentar a doçura e a suavidade do amor divino, destila qual mel saboroso para aqueles que o rodeiam. Por isso, pode ser chamado de “Doutor do Amor Místico”<sup>377</sup>.

Desse modo, Bernardo desenvolve sua mística do amor a partir de uma ordenação do próprio amor humano compreendido por ele como um afeto natural que, ao longo do progresso espiritual, vai se configurando em caridade, em amor divino, vivendo livremente a lei do Senhor. Ordenando o temor do escravo e a cobiça do mercenário, afastando os maus desejos, confiando em Deus, eis o que faz a lei da caridade na alma.

A lei da caridade, portanto, é boa e suave, não só é suportada fácil e suavemente, mas torna suportáveis e leves até mesmo as leis dos escravos e mercenários, que em

<sup>373</sup> GILSON, 2017, p. 141.

<sup>374</sup> “*La Caridad, que es Dios, está en centro mismo del alma, porque El es el amor com que ella ama y es amada [...] El amor para él, más que un don de Dios, es Dios mismo que se da al hombre*”. BALLANO, M. Introducción del Libro sobre el amor a Dios. In: *Obras completas de San Bernardo I: Introducción general y tratados*. Madrid: BAC, 1993, p. 298. (tradução nossa).

<sup>375</sup> GILSON, 2017, p. 10.

<sup>376</sup> A Expressão latina *Doctor Mellifluus* que dá título a uma encíclica papal de Pio XII sobre São Bernardo, faz referência ao estilo literário de São Bernardo que por ser repleto de doçura ao explicar as escrituras, seguindo a tradição patrística, faz escorrer sua doutrina como um mel em toda sua doçura, daí decorre o título de doutor Melíflu. Thomas Merton comentando essa encíclica afirma que este título é recente e significa o “O doutor cuja doutrina é doce como mel” ou “O doutor que destila mel” (Cf. MERTON, 1958, p.21). O Papa Pio XII por ocasião dos 800 anos de sua morte dedicou a São Bernardo uma Carta Encíclica, datada de 24 de maio de 1953, com este título – *Doctor Mellifluus*, na qual exalta Bernardo como “o último dos Padres da Igreja, mas certamente não inferior aos primeiros”; apresenta a sua doutrina ressaltando que as fontes de Bernardo eram as Escrituras e os Padres da Igreja; em seguida, disserta sobre seu estilo; a centralidade do amor; resalta que Bernardo foi um grande contemplativo, mas também um homem de ação; defensor do Papado; um homem humilde que retirava suas forças da íntima união com Deus pelo amor que se revelou em Jesus Redentor, filho de Maria, de quem era especial devoto e a invocava sempre. O Pontífice termina a Encíclica com a oração de Bernardo a Virgem Maria, *Stella Maris*. PIO XII. *Doctor Mellifluus*. In: *Documentos de Pio XII*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 604-622. (Documentos da Igreja, 5).

<sup>377</sup> MERTON, 1958, p. 82.

todo caso não destrói, mas faz com que sejam implementadas, como diz o Senhor: *Não vim revogar a lei, mas cumprir*. Modera aquela, dispõe essa, alivia uma e outra. **A caridade nunca será sem temor, mas um temor puro; nunca será sem desejo, mas um desejo bem ordenado. A caridade, portanto, implementa a lei do escravo quando infunde devoção e implementa a lei do mercenário quando regula a cobiça.** Por outro lado, a devoção misturada com o temor não o anula, mas o torna puro. É excluída somente a punição, sem a qual não pôde existir enquanto era a punição do escravo, e o temor permanece nos séculos dos séculos puro e filial.<sup>378</sup>

É interessante perceber que São Bernardo não é um alienado que projeta uma mística fora da realidade humana. Davy afirma que a caridade “não tem de vencer o amor carnal ou natural normal e legítimo do ser humano e que nos torna necessariamente atentos às necessidades da vida humana, sobretudo nos condicionamentos corporais”<sup>379</sup>. Ao contrário, propõe ordenar essas realidades para o bem supremo que é Deus, a Suma Caridade, conforme se pode notar das palavras do abade de Claraval quando afirma de modo categórico a necessidade dessa ordenação ao escrever que “a cobiça é regulada justamente por uma caridade que se sobrepõe, porque, pelo menos, as coisas más são totalmente desdenhadas, as melhores são preferidas às boas, e as boas são desejadas senão por causa das melhores”.<sup>380</sup>

Por isso, trata-se de uma lei mais forte que a do escravo e mercenário, pois surge do próprio amor, de uma decisão livre e amorosa. Assim, comenta Ribadeneira<sup>381</sup> que aquilo que antes era feito exclusivamente por obediência, para não cometer pecado e lutando contra as inclinações da carne enfraquecida pelo pecado, agora é feito naturalmente, apesar da carne, pois, tornou-se um ato livre de amor desinteressado e, portanto, sem o fardo da obrigação.

Vale ressaltar, como fica evidenciado, que o amor-caridade não destrói a lei da servidão, pois o próprio Jesus disse que não veio abolir a lei, mas levá-la a sua plenitude, conforme narrado no Evangelho de Mateus<sup>382</sup>. Essa passagem serve de base escriturística para Bernardo desenvolver esse aspecto de sua doutrina mística, que tem como objetivo ordenar todos os afetos para que o homem alcance a plenitude em Cristo Jesus, pelo amor, pois reconhece que Deus é bom para com ele.

Assim, termina escrevendo o abade de Claraval no capítulo XIV sobre a lei da caridade: “Quando, pela graça de Deus, será alcançado plenamente esse estado, o corpo e todos os seus bens serão amados somente por causa da alma, os bens da alma por causa de

<sup>378</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 56. (grifo nosso).

<sup>379</sup> DAVY, 2005, p. 200.

<sup>380</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 56.

<sup>381</sup> RIBADENEIRA, 1953, p. 101.

<sup>382</sup> Mt 5, 17

Deus, mas Deus por causa dele mesmo”<sup>383</sup>. Nesse momento, a alma já está pronta para dar o segundo beijo, o beijo nas mãos do Cristo, pois adquiriu as virtudes.

### 3.4 As virtudes: o beijo nas mãos

Bernardo compreende a virtude como “o bem com o qual o homem, sem hesitação, busca Aquele de quem recebe a existência, segurando-o firme quando o encontra”<sup>384</sup>. Nesta definição bernardiana, retirada do segundo capítulo do Tratado, percebe-se algo característico da virtude: a constância na prática do bem. Pois, como afirma o abade de Claraval, não é necessário apenas buscar, mas conservar aquilo, ou melhor, Aquele a quem encontrou, isto é, o próprio Deus-Caridade e beijá-Lo eternamente.

O cultivo das virtudes é uma das características do segundo estágio da vida espiritual, a via iluminativa ou o estado das almas em progresso, que supõe um crescimento das virtudes morais: prudência, justiça, fortaleza e temperança; e das virtudes teologais: fé, esperança e caridade. Tanquerey, ao iniciar a exposição dessa etapa da vida espiritual, afirma que depois de “purificada a alma das faltas passadas por meio de longa e laboriosa penitência [...]; confirmada na virtude pelo exercício da meditação, mortificação e resistência às inclinações e às tentações, tempo é de entrar na via iluminativa”<sup>385</sup>.

Nessa via, é necessário já ter certa pureza de coração, ou seja, um coração casto, mortificado às paixões do amor carnal e adquirido pela meditação constante e uma certeza das verdades reveladas ao ponto de se dedicar mais tempo à oração afetuosa e piedosa<sup>386</sup>. Por isso, o itinerário de ascensão da alma até Deus pelo amor é um processo longo. Bernardo consciente disso, exprime que ao beijar os pés do Cristo não se deve querer logo beijar suas mãos, mas antes é necessário deter-se longamente nesse primeiro beijo de purificação para somente depois, quando o Senhor achar conveniente, subir para beijar suas mãos, com o beijo das virtudes. Assim, diz Bernardo no III Sermão: “Recebido o primeiro beijo nos pés, não te apresses a querer receber o beijo na boca. Gradualmente se te dará outro beijo intermediário na mão”<sup>387</sup>.

<sup>383</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 56.

<sup>384</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 32.

<sup>385</sup> TANQUEREY, 2007, p. 501.

<sup>386</sup> TANQUEREY, 2007, p. 502

<sup>387</sup> “*Sumpto itaque ad pedes primo osculo, nec sic quidem praesumes statim ad osculum oris assurgere; sed erit tibi gradus ad ipsum medium quoddam aliud osculum, quod secundo ad manum*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. p. 100. (tradução nossa).

O abade de Claraval fala dessa demora em ir para o outro grau do amor, porque não adiantaria ser perdoado dos pecados pelo Cristo e voltar a pecar. Citando livremente o texto de Cântico 5, 3 que diz: “já despi a túnica, vou vesti-la de novo? Já lavei os meus pés e os sujarei de novo?”<sup>388</sup>, Bernardo usa a imagem da túnica e dos pés limpos para ilustrar que não se deve cair nos vícios novamente, pois dessa forma a alma estaria ainda pior, “*in luto faecis*”<sup>389</sup>, ou seja, na fossa mortal, como afirma o Salmo 40 (39), 3. Assim, Bernardo evoca o texto do Evangelho de João, no qual Jesus diz ao paralítico curado em dia de sábado após reencontrá-lo no templo: “Eis que estás curado; não peques mais, para que não te suceda algo ainda pior!”<sup>390</sup>

É interessante perceber que em um pequeno parágrafo para ilustrar a necessidade da demora em deter-se no beijo dos pés, à semelhança do publicano que não ousava levantar os olhos para o céu<sup>391</sup> ou da pecadora arrependida que lavava os pés do Cristo<sup>392</sup>. Bernardo emprega várias citações bíblicas para ressaltar que a alma deve permanecer por longo tempo nesse grau, pois se não houver verdadeira conversão, voltará ainda pior para o pecado em que se encontrava antes, ou seja, retrocederá nos graus do amor. Por isso, ele usa a imagem da túnica, dos pés limpos e a advertência dada pelo Cristo ao que recebeu a cura, para que não vivesse a cair *in luto faecis*, na fossa mortal dos vícios ainda piores que antes. Como Jesus disse, na passagem sobre os espíritos imundos que, após serem expulsos, ao retornarem e encontrarem a casa arrumada, voltam com mais força ainda<sup>393</sup>.

Pautando-se nas Escrituras é que Bernardo sentencia sobre a necessidade de conversão e de manter-se moderado, progredindo na prática das virtudes: “mas o que provocou o desejo de arrepender-me, deve dar-me assim mesmo a virtude para moderar-me, porque se volto ao desregramento, meu final será pior que o início”<sup>394</sup>. Bernardo reconhece que, por mais que seja penitente, Deus tem que sustentá-lo na virtude, pois, caso não o faça, ele retorna aos vícios. É a mão de Deus que o está a sustentar na prática do bem para que

<sup>388</sup> Ct 5, 3.

<sup>389</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. p. 100.

<sup>390</sup> Jo 5, 14.

<sup>391</sup> Lc 18, 13.

<sup>392</sup> Lc 7, 36-50.

<sup>393</sup> Lc 11, 24-26.

<sup>394</sup> “*Qui autem dedit voluntatem paenitendi, opus es ut addat et continendi virtutem, ne iterem paenitenda faciamque novissima mea peiora prioribus*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. p. 100. (tradução nossa).

possa produzir frutos. Assim, ele afirma, em primeira pessoa, que ouve o que diz o sábio no livro do Eclesiástico: “não repitas as tuas palavras na oração”<sup>395</sup>.

Desse modo, para que não seja cortado por não dar frutos<sup>396</sup>, o abade de Claraval reconhece que não seria feliz apenas com a graça do arrependimento, se não tivesse também acompanhada dos frutos da penitência. Caso contrário, seria como aquele cachorro de Provérbios que volta ao vômito para comê-lo depois de vomitar<sup>397</sup>. Por isso, ele não deseja chegar rapidamente ao cume, mas subir gradativamente, ordenando todos os afetos: “Não quero subir de repente ao cimo: quero subir paulatinamente, pois Deus repudia o atrevimento do pecador e se encanta com a modéstia do penitente”<sup>398</sup>.

Percebe-se, portanto, que este segundo beijo é o beijo da santificação na virtude, pois o fiel após reconhecer-se pecador e humilhar-se aos pés do Cristo e confiar Nele, o próprio Senhor o ergue para estar diante Dele e permitir que beije suas mãos chagadas. Porém, esse tempo é longo, necessita ser provada a virtude, pois ainda ontem estava no pecado e não deve ousar querer se aproximar da divina boca de imediato. Para expressar esse tempo intermediário, Bernardo utiliza o verbo latino *erigere*, para enfatizar a ação que Cristo realiza após purificar a alma no beijo dos pés, o fiel pode levantar para beijar suas mãos, como se pode notar:

Dos pés à boca é um largo passo, e nada fácil; nem é oportuno dá-lo. Ainda coberto de pó, como atrever a acercar-te de sua sagrada boca? Arrancado ontem da lama, como hoje apresentar-te diante do seu glorioso rosto? **Utiliza as mãos para consegui-lo; elas te purificarão e te erguerão. Como podem erguer-te? Dando motivos para que te atrevas. Quais? A beleza da continência e os frutos de uma digna penitência, como são as obras de piedade.** Isso te alçará do monturo à esperança de atrever-te a algo mais sublime. **Assim, recebido esse dom, já beija sua mão, isto é, dá glória a seu nome e não a ti mesmo. Dá uma vez, dá sempre, pelos pecados perdoados e pelas virtudes recebidas.**<sup>399</sup>

Desse modo, como se infere das palavras de Bernardo, Cristo retirará a alma que se encontra no lixo e a erguerá, para que o homem possa ficar de pé diante dele novamente. Mas

<sup>395</sup> Eclo 14 (15), 7b.

<sup>396</sup> Mt 3, 10.

<sup>397</sup> Pr 26, 11; 2Pe 2,22.

<sup>398</sup> “*Nolo repente fieri summus: pulatim proficere volo. Quanto displicet Deo impudentia peccatoris, tantum paenitentis verecundia placet*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. p. 102. (tradução nossa).

<sup>399</sup> “*Longus saltus et arduus est de pede ad os, sed nec accessus conveniens. Quid enim? Recenti adhuc repersus pulvere, ora sacra continges? Heri de luto tractus, hodie vultui gloriae praesentaris? Per manum tibitransitus siti. Illa prius te tergat, illa te erigat. Quod modo erigat? Dando unde praesumas. Quid istud? Decor continentiae et dignae paenitentiae fructus, quae sunt opera pietatis. Haec te erigent de stercore in spem audendi potiora. Sane accipiendo donum, oscularem anum, hoc est: non tibi, sed nomini eius da gloriam. Da semel, et interum, tum pro donatis criminibus, tum pro collatis virtutibus*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. p. 102. (tradução nossa, grifo nosso).

isso ocorre somente com as almas que abandonaram o pecado e se esforçam para viver a continência, os frutos de uma digna penitência e as obras de piedade. Isto é, das almas que vivem de maneira virtuosa. Pois só conseguirá se aproximar da boca do Cristo para dar o beijo nupcial, típico do último grau do amor, aquele que alcança a pureza de coração, como se pode perceber no Evangelho de Mateus, no famoso Sermão das Bem Aventuranças, quando Jesus diz que são “felizes os puros de coração, porque verão a Deus”<sup>400</sup>.

Assim, a pureza de coração é uma condição *sine qua non* para a visão beatífica, conseqüentemente, para a união mística com Deus. “Portanto, aqui fica bem claro que a pureza de coração é exigida daquele que pretende gozar da visão de Deus; mas pode-se acrescentar que aquele cujo coração é puro, essa visão beatificante é prometida”<sup>401</sup>. Gilson salienta que progredir na caridade, isto é, ordenar o amor, é buscar unir a vontade própria à vontade divina. Mas, para que isto aconteça, deve ter todo um esforço para guardar a continência, ou seja, a castidade para adquirir a pureza de coração. Desse modo, a alma já está preparada para adentrar na câmara nupcial e ter os mistérios divinos revelados.

Castidade aqui não deve ser entendida como no sentido vulgar, referindo-se apenas a guardar a sexualidade, mas em um sentido mais amplo de temperança, autocontrole, de guardar, vigiar, “as mãos, a língua e o coração”, como ensina o abade de Claraival em seu Sermão sobre a tríplice custódia. Em síntese, o conteúdo do sermão versa sobre a vigilância sobre os atos – a custódia da mão; as palavras – a custódia da língua; e os pensamentos – a custódia do coração. Assim, termina Bernardo o referido sermão: “em uma palavra: **vigiemos deste modo tríplice, se queremos entrar nas bodas com o esposo Jesus Cristo, Nosso Senhor**, que é bendito pelos séculos. Amém!”<sup>402</sup>.

Desse modo, é necessária essa tríplice vigilância para adquirir a pureza de coração, para progredir nos graus do amor. Gilson<sup>403</sup> diz que essa etapa é marcada pela observância da Regra de São Bento, conforme a interpretação cisterciense. Nesta perspectiva, o primeiro passo é a humildade, à semelhança do Filho de Deus, o Verbo Eterno, segunda pessoa da Trindade, que se rebaixou até a condição humana, exceto no pecado, para revelar na sua humildade o mistério da misericórdia divina. Nisto, o homem experimenta sua miséria e reconhece também a necessidade de se compadecer da miséria do outro. Esse

<sup>400</sup> Mt 5, 8.

<sup>401</sup> GILSON, 2017, p. 144.

<sup>402</sup> “*Hoc denique triplici modo vigilemos, si ad nuptias volumus intrare cum sponso Iesu Christo, Domino nostro, qui es benedictus in saecula. Amen*”. SAN BERNARDO DE CLARAIVAL, Sermo XVII: De triplici custodia, manus, linguae et cordis. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988. p. 162. (tradução nossa, grifo nosso)

<sup>403</sup> GILSON, 2017, p. 144-146.

compadecimento, que é fruto da compaixão, é também um ato de caridade. E, como a caridade é o próprio Espírito Santo, o homem encontra-se guiado a uma união com Deus Uno e Trino. Prosseguindo, Gilson afirma como se dá essa união divina:

A partir de então, com efeito, o Pai pode aglutinar (*conglutinat*) essa razão iluminada e esse querer inflamado pela caridade. O coração do homem se tornou um coração ‘puro’ – entenda-se por aí, no significado técnico da mesma expressão em São Bernardo, um coração purgado de todo ‘proprium’, ou seja: desapropriado. A razão conhece então o homem e o julga, como Deus o conhece e o julga. Despojando de sua cupidez, como a razão acaba de sacrificar seu sentido próprio, a vontade ama o próximo por compaixão, pelo amor a Deus. À medida que essa purificação se concretiza, a alma recupera aquela semelhança perdida; ela volta a ser tal qual Deus possa reconhecer-se nela; ao reconhecer-se assim, ele se compraz nela, pois não pode amar-se a si mesmo sem amar o que, à maneira de imagem e semelhança, é como um outro si mesmo.<sup>404</sup>

O homem restaurado pela graça é um homem livre, o conhecimento foi iluminado pela autêntica ciência que é a humildade, conforme ressaltou Santos<sup>405</sup>. Esta virtude faz com que o homem confie inteiramente em Deus, pois reconhece que é amado por Deus e deve corresponder de modo desinteressado a este amor. A *fiducia*, isto é, a confiança, é a virtude daquele que ama. Gilson comenta que “é impossível separar o amor da confiança”, pois trata-se do “estado de alma em que o ardor e a embriaguez do amor, a qual acompanha esse ardor, lhe dão suficiente confiança para desejar o beijo da união mística”<sup>406</sup>. É a virtude da confiança que faz com que a alma filial se transforme na noiva, pois este terceiro grau do amor é o intermediário, onde se lança fora o temor para amar livremente no Espírito a Cristo. Eis o que comenta Bernardo no Sermão IV sobre o Cântico dos Cânticos:

E quando nos movemos nesse ambiente tão agradável da graça que nos envolve, para viver mais ordenadamente e manter mais dignas relações com Deus, podemos, já com maior confiança, levantar a cabeça do pó e beijar a mão do benfeitor, como é costume. Com uma condição: não buscar nossa glória pelo bem recebido, mas a daquele que no-lo deu, nem atribuímos seus dons a nós, mas a ele. Porque se vives orgulhoso de ti mesmo, e não do Senhor, serás acusado de beijar a tua mão, e não a dele. E isso, como diz o santo Jó, é o maior crime, pois equivale a negar Deus. Portanto se, como atesta a Escritura, o que busca a sua própria glória busca sua mão, também é lícito afirmar que quem busca a glória do Senhor beija a mão de Deus. O mesmo acontece nesta vida: os servos que ofenderam os seus senhores costumam beijar seus pés quando lhes pedem perdão; mas os pobres beijam a mão dos ricos quando recebem sua esmola.<sup>407</sup>

<sup>404</sup> GILSON, 2017, p. 145.

<sup>405</sup> SANTOS, 2001, p. 110.

<sup>406</sup> GILSON, 2017, p. 191.

<sup>407</sup> “*At cum etiam ad vivendum emendatius Deoque dignius conversandum, placita quadam amplioris gratiae familiaritate donamur, ampliori et fiducia caput iam lavamus de pulvere, donamur, ut assolet, manum osculaturi, si tamen de accepto munere non mostram, sed auctoris gloriam quaerimus, eique dona sua et non nobis ascribimus. Alioquin si in te et no magis in Domino gloriaris, propriam profecto et non Domini manum osculari convinceris, quod, iuxta beati Iob setentiam, est iniquitas máxima et negativo in Deum. Si ergo, ad*

Percebe-se neste fragmento do Sermão IV sobre o Cântico dos Cânticos que o abade de Claraval insiste no verbo levantar-se para beijar a mão do Senhor. Porém, com uma condição, que não seja em busca da própria glória, pois, desse modo, o homem estaria tendo uma atitude mesquinha e egoísta, baseado no orgulho de si mesmo ao invés de glorificar o divino doador dos dons recebidos, conforme exorta o apóstolo “aquele que se gloria, glorie-se no Senhor”<sup>408</sup>. Foi inspirado neste texto de Paulo aos Coríntios e no Evangelho de João<sup>409</sup> que Bernardo escreveu que aquele que se gloria de si mesmo, na verdade, está a beijar a sua própria mão e não a do Senhor. E isso, conforme atesta o Livro de Jó<sup>410</sup>, citado por Bernardo, seria um crime gravíssimo, pois o homem estaria roubando a glória devida a Deus para si, renegando-O.

Após citar as Escrituras, fundamentando seus ensinamentos, ele exemplifica com a realidade social. Passando a narrar os costumes dos servos que beijam os pés dos senhores a suplicar clemência após cometerem algum delito e dos mendigos ao beijarem as mãos generosas daqueles que ofertam uma esmola, para ilustrar, dessa forma, o beijo penitencial que marca a conversão, dado nos pés de Cristo no segundo grau do amor, e o beijo nas mãos, que marca a confiança filial do terceiro grau, nesta *ordinatio caritatis* em busca da união das vontades no amor. Pois, como enfatiza Santos, “o amor consiste no acordo de vontades. O amor será tanto mais elevado e mais forte quanto mais sólida for a comunhão da vontade humana com a divina”<sup>411</sup>. Essa união foi cantada por Bernardo ao longo dos oitenta e seis Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, nos quais destila o vinho embriagante das núpcias entre a alma-noiva com o Verbo Divino, até desposá-lo. Porém, há de se ressaltar que a ação de desposar é exclusiva de Deus-Caridade.

Amendo-a, ou, o que dá no mesmo, amendo-se nela, Deus poderá desejar uni-la a si. Tal é precisamente o significado da expressão usada com frequência por São Bernardo, quando diz que a alma se tornou então a ‘noiva’ de Deus. Tal metáfora designa sempre, em sua língua, um estado nitidamente definido, qual seja, o de uma alma da qual Deus doravante pode querer fazer sua esposa, pois se reconhece nela e nada mais subsiste nela a que seu amor não possa se unir.<sup>412</sup>

---

*Scripturae testimonium, propriam gloriam quaerere propriam est osculari manum, profecto qui dat gloriam Deo. Dei dicitur non incongrue manum osculari. Et hominibus quidem ita esse videmus, servos videlicet offensorum dominorum osculari solere pedes, cum ab eis veniam petunt, et pauperes divitum manus, cum ab eis minus accipiunt*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo IV. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. (tradução nossa).

<sup>408</sup> 1Cor 1, 31.

<sup>409</sup> Jo 7, 18; 9, 24.

<sup>410</sup> Jó 31, 28.

<sup>411</sup> SANTOS, 2001, p. 114.

<sup>412</sup> GILSON, 2017, p. 145-146.

Tais afirmações de Gilson expressam as características do “estado pré-místico”<sup>413</sup> do terceiro grau do amor, aqui descrito pela alegoria da “noiva”, ou seja, daquela que aguarda a união nupcial que ainda não aconteceu e que, para acontecer ainda nesta vida terrena, depende da vontade exclusiva de Deus. Pois o próprio Bernardo é consciente de que nem todos alcançam nesta vida a união mística, ou seja, ascendem ao quarto grau do amor, conforme expressou no Tratado: “Deveras, nesse grau permanece-se por longo tempo: eu não sei se, nessa vida, o quarto grau consiga ser abraçado perfeitamente por alguém entre os homens, ou seja, se o homem consiga amar a Deus somente por Ele mesmo”<sup>414</sup>. Caso o noivo divino queira contrair matrimônio ocorre o amor sponsal, o quarto grau do amor.



---

<sup>413</sup> COSTA, 2011, p. 134.

<sup>414</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 58.

#### 4 QUARTO GRAU DO AMOR: O AMOR ESPONSAL

Neste quarto grau do amor, São Bernardo apresenta o amor puro por Deus explicitado na alegoria da esposa que contraiu um matrimônio místico com Cristo, tido como divino esposo, que celebra as núpcias na Jerusalém Celeste. O claustro cisterciense, com sua geometria arquitetônica repleta de simbolismo, é imagem daquela cidade celestial descrita nos últimos capítulos do livro bíblico do Apocalipse<sup>415</sup>, onde relata o sponsório místico da Igreja Triunfante, “Esposa, a mulher do Cordeiro”<sup>416</sup>, com Jesus Cristo, o Cordeiro Imaculado.

Esta união mística é a marca característica deste quarto grau do amor descrito por Bernardo, no capítulo X do Tratado *De Diligendo Deo*, como o último grau desse ordenamento ascensional do amor. Para ilustrar essa ascensão da alma ao puro amor, que é o próprio Deus, o abade de Claraval usa a imagem bíblica da montanha, “as montanhas de Deus”<sup>417</sup>, conforme descreve as diversas passagens do livro de Salmos empregadas por Bernardo que transmitem ao leitor essa ideia de chegada ao topo, ao cume, que é o próprio Deus.

Feliz quem mereceu chegar até o quarto grau, até o ponto em que o homem não se ama mais senão por causa de Deus. *Tua justiça, ó Deus, é como as montanhas de Deus* (Sl 35,7). **Esse amor é uma montanha, uma montanha excelsa de Deus.** Na realidade, *uma montanha firme, uma montanha fértil* (Sl 67,16). *Quem subirá à montanha do Senhor?* (Sl 23, 3). *Quem dar-me-á asas como a pomba para eu voar e repousar?* (Sl 54, 7).<sup>418</sup>

Percebe-se neste primeiro parágrafo, que descreve o quarto grau no capítulo X, a abundância de vocábulos que ilustram essa ascensão. Bernardo utiliza seis vezes a palavra montanha, ao ponto de afirmar categoricamente que “esse amor é uma montanha, uma montanha excelsa de Deus”<sup>419</sup>. E para reforçar a ideia cita um salmo que suplica que o Senhor conceda asas de pomba para voar e repousar. Novamente, o santo abade emprega uma imagem ascensional, as asas de uma pomba. Assim, a alma que voou até o cume da montanha, poderá repousar. Como a montanha é o próprio Deus, como explicita Bernardo, a alma, simbolizada na pomba do salmista, poderá repousar em Deus, pois alcançou o amor puro por Deus.

<sup>415</sup> Ap 21-22,5.

<sup>416</sup> Ap 21,9.

<sup>417</sup> Sl 36 (35), 7.

<sup>418</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 41 (grifo nosso).

<sup>419</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 41.

#### 4.1 O amor puro por Deus

Este amor puro é um amor no qual o homem ama todas as coisas, inclusive a si mesmo, por Deus em Deus. Já que, em sua essência, este amor é o próprio amor divino. Porém, como asseverou Ribadaneira<sup>420</sup>, em Deus este amor é infinito e nos homens, é finito. É interessante perceber um progresso na doutrina do amor do abade de Claraval que parte da sua própria experiência existencial, como se nota ao analisar os textos da Carta XI e do Tratado com os Sermões do Cântico dos Cânticos.

Tanto a Carta e, posteriormente, o Tratado são obras de sua juventude, nas quais Bernardo deixa bem evidente que esse amor não pode ser alcançado em vida, pois é próprio das almas bem-aventuradas, a não ser por mercê de Deus que concede alguma experiência mística capaz de experimentá-lo momentaneamente e brevemente enquanto está preso ao corpo mortal. Na carta, colocada como anexo do seu Tratado sobre o Amor, nos últimos capítulos, assim se refere Bernardo sobre a impossibilidade de experimentar este amor em vida:

[...] **a mim, confesso, parece-me impossível.** Ao contrário, isso sem dúvida acontecerá quando o servo bom e fiel for introduzido na alegria do seu Senhor (cf. Mt 25, 21), e for inebriado pela abundância da casa de Deus (cf. Sl 35,9). Como por um milagre, em algum modo olvidado de si e desprendido profundamente de si mesmo, dirigir-se-á todo para Deus: em seguida, tornando-se intimamente unido a Ele, formará com Ele um só Espírito (cf. 1Cor 6, 17).<sup>421</sup>

Na Carta a Guido, Bernardo considera impossível chegar, nesta vida terrena, ao amor puro por Deus. Porém, anos mais tarde, ao escrever o Tratado para o Cardeal Aimerico, Bernardo reconhece que pode haver uma possibilidade, apesar de rara, pois ambos escritos têm como elemento comum desse amor, que se encontra tanto na Carta quanto no capítulo X do Tratado, a união do espírito. Eis o trecho do Tratado, no qual Bernardo reconhece essa possibilidade rara de experimentar ainda em vida, preso neste corpo mortal, visto pelo abade de Claraval como um “vaso de barro”:

A carne e o sangue, o vaso de barro, a moradia terrena quando tomam parte nisso? Quando de tal feita, experimenta-se essa emoção com a qual o ânimo, inebriado do amor divino e olvidado de si, torna-se como um vaso descartado, procede todo em direção do Altíssimo e, grudando-se em Deus, é feito um só espírito com Ele (cf. 1 Cor 6, 17) e diz: *Minha carne e meu coração se consumiram, Deus é eternamente parte do meu coração, parte de mim?* (Sl 72, 26). **Hei de proclamar bem-aventurado e santo aquele a quem for concedida essa experiência nessa vida**

<sup>420</sup> RIBADANEIRA, 1953, p. 102.

<sup>421</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 58 (grifo nosso).

**mortal, talvez raramente, ou mesmo uma só vez, e ainda assim rapidamente, pela duração de um único instante.** <sup>422</sup>

Neste fragmento, Bernardo retoma a temática da carta a Guido e seus confrades cartuxos, como se pode observar na repetição dos termos “inebriado”, “olvidado de si” e “um só espírito com Ele”. Estes três elementos caracterizam o amor puro, de modo que alcançando este grau a alma está inebriada da caridade divina, pois se esqueceu de si completamente e se tornou um com Deus, unindo sua vontade à vontade divina.

Entretanto, pode-se perceber que Bernardo reconhece a possibilidade disso acontecer, mesmo que raramente, em vida, ainda que brevemente, apesar de ser típico do estado celestial. Mas, reconhece essa possibilidade, inclusive ressaltando que quando ocorre, e logo que se percebe esse estado em uma alma privilegiada, os demais passam a sentir inveja e a caridade fraterna o impele a retornar a si e seguir nas suas obrigações cotidianas.

Já no fim da vida, ao escrever os seus Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, Bernardo já progrediu nesse amor e sua própria experiência valida o uso dessas expressões mais claras, acerca de sua doutrina mística, ao ponto de evidenciar que é possível chegar ainda nesta terra à união com Deus. Isso se pode observar no primeiro sermão, onde sem qualquer timidez, Bernardo escancara as características dessa união em uma sequência de termos que chegam a beirar o erotismo, mas elucida de modo claro sua experiência mística.

Mas há um cântico que por sua singular sublimidade e doçura supera, merecidamente, a todos que temos mencionado e a qualquer outro: Chamá-lo-ia, com todo direito, o *Cântico dos Cânticos*, porque vem a ser o fruto mesmo de todos os outros. **Trata-se de um cântico que só a união pode ensinar e só a experiência pode aprendê-lo. O que goza dessa experiência o identificará; o que não a tem, que arda em desejo de possuí-la, não tanto para conhecê-la, como para experimentá-la.**

Não é um som da boca, mas um júbilo do coração; não uma inflexão dos lábios, mas uma cascata de gozos, uma harmonia, não de vozes, mas de vontades. Não se escuta de fora, nem ressoa em público; só a escuta aquele que a canta e aquele a quem se dedica, isto é, o esposo e a esposa. É simplesmente um canto nupcial que canta os virginais abraços entre os espíritos, a unidade de vidas, o afeto e o amor da mútua identificação. <sup>423</sup>

<sup>422</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 41 (grifo nosso).

<sup>423</sup> “*Sed est canticum, quod sui singular dignitate et suavitate cunctis merito quae memoravimus, et si qua sunt alia, antecellit: et iure hoc appellaverim ‘Canticum canticorum’, quia ceterorum omnium ipsum est fructus. Istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant Desiderio, non tan cognoscendi quam experiendi. Non est strepitus oris, sed iubilus cordis, non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia. Non auditur foris, nec enim in publico personat: sola quae cantat audit, et cui cantatur id est sponsus et sponsa. Est quippe nuptiale carmen, experimens castos iuncundosque complexus animorum, morum concordiam, affectuumque consentaneam ad alteritrum caritatem*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. (tradução nossa, grifo nosso).

Pode-se inferir, com base no que Bernardo escreveu neste sermão, bem como no testemunho de seus biógrafos, confirmado posteriormente pela Igreja, que ele foi um místico e o “fundador da mística medieval”, como afirma Gilson<sup>424</sup>. Ele experimentou este amor puro que lá nos anos de sua juventude afirmara ser impossível ou uma experiência fugaz e, aqui, já em plena maturidade espiritual, escreve que aquele que ainda não experimentou deve desejar ardentemente essa experiência de identificação com o amor divino. Contudo, reconhece que os jovens e imaturos na vida espiritual ainda não experimentam, pois é necessário ter progredido no amor ao longo do tempo.

Finalmente, é incapaz de cantá-lo ou escutá-lo uma alma imatura e ainda neófito, recém-convertida do mundo, mas é para um espírito já avançado em sua formação, que, com a ajuda de Deus, cresceu em seus progressos até chegar à idade perfeita e, por assim dizer, madura em anos para desposar-se. Falo de anos, não como decurso do tempo, mas como acúmulo de méritos. Assim será idônea para as núpcias celestes com o esposo, tal como, em seu devido lugar, o descreveremos com a dedicação que merece.<sup>425</sup>

Somente depois de amadurecer – algo que ocorre quando se progride nas virtudes – e ter sua fé provada a ponto de acumular méritos, é que se está pronto para o desponsório místico, para se tornar uma alma-esposa de Cristo. O homem só estará pronto para essa união quando houver uma conformação das vontades, ou seja, uma união de espírito entre a criatura e o Criador, como Bernardo descreveu no Tratado:

Contudo, sendo que a Escritura fala que Deus fez todas as coisas por causa de si mesmo, haverá certamente o momento em que a criatura conformar-se-á e concordará com seu Autor. Ocorre, portanto, que uma vez ou outra passamos por esse mesmo sentimento para que, assim como Deus quis todas as coisas por causa dele mesmo, nós também queiramos que nem nós mesmos, nem alguma outra coisa tenha existido senão por Ele, isto é, só pela vontade dele e não do nosso prazer.<sup>426</sup>

Eis a característica do quarto grau do amor: a união das vontades ao ponto de a felicidade do homem está em realizar unicamente a vontade de Deus, de modo que se ama a Deus, a si mesmo, aos outros em Deus e por Deus. Bernardo, no Tratado, continua a insistir no fato de que isso ainda “é impossível, de fato, unir-se total e intimamente com Deus e fixar-se no rosto divino, enquanto estiver ocupada e distraída em servir este corpo frágil e

<sup>424</sup> GILSON, 2001, p. 362.

<sup>425</sup> “*Ceterum non est illud cantare seu audire animae puerilis et neophytae adhuc, et recens conversae de saeculo, sed provectae iam et eruditae mentis, quae nimirum suis profectibus, Deo promovente, in tantum iam creverit, quatenus ad perfectam aetatem et ad nobiles quodammodo pervenerit anos, - anos dico meritorum, non temporum - facta nuptiis caelestis sponsi idônea, qualis denique suo loco plenius describetur*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. (tradução nossa).

<sup>426</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 42.

atormentado”<sup>427</sup>. Porém, com o passar do tempo, como evidenciou em seus Sermões comentando o Cântico dos Cânticos, essas afirmativas foram modificadas, pois sua própria experiência o levou a afirmar que era possível.

Essa transformação no pensamento de Bernardo sobre a união mística, levou alguns a afirmarem que sua mística era incoerente, como se percebe na análise do Pe. Rousselot, em sua obra “*Pour l’histoire du problème de l’amour au Moyen Âge*”, de 1908, rebatido por Gilson em uma longa e densa “Nota sobre a coerência da mística cisterciense”<sup>428</sup>, na qual explica, rebatendo a crítica de Rousselot, que no Tratado *De Diligendo Deo* está presente uma concepção física, isto é, natural, do amor e nos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos está presente uma concepção extática do amor.

Ribadeneira ressalta que a doutrina mística de Bernardo tem essa particularidade, que longe de incoerência revela um progresso, fruto da experiência dos anos. Ademais, a união, à qual se refere tanto a Carta quanto o Tratado é a do céu e a dos Sermões do Cântico dos Cânticos é a união mística.

São Bernardo expôs diretamente seu pensamento sobre este quarto grau do amor de Deus na carta 11, no tratado *Do amor de Deus* e no Cântico dos Cânticos. Acidentalmente, tem passagens místicas no restante dos seus escritos. A carta 11 e o tratado *Do amor de Deus* são frutos de sua juventude; ao contrário, os Sermões sobre o Cântico dos Cânticos foram compostos na sua velhice. Entre uns e outros existem notáveis diferenças. Primeiramente, na carta e no tratado São Bernardo expõe de um modo especulativo seu pensamento sobre o particular. Parece como se contemplasse a mística muito alta e distante, que nem ele nem ninguém dos ordinários pode conseguir. É mais desafiador para qualquer que tenha alcançado a apresenta-la. Ao contrário, nos sermões sobre o Cântico se nota já a influência de uma experiência consoladora e certificante. [...] Em segundo lugar, a união que estuda na carta e no tratado é a união definitiva do céu, enquanto que no Cântico dos Cânticos se descreve a união mística ainda vivendo na terra. Finalmente, na carta e tratado se unem Deus e a alma, o Pai e a alma; nos sermões são o Verbo-Esposo e a alma-esposa os que se em aderem em matrimônio místico, em um abraço de amor.<sup>429</sup>

<sup>427</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 43.

<sup>428</sup> GILSON, 2006, p. 521-536.

<sup>429</sup> “*San Bernardo expuso directamente su pensamiento sobre este cuarto grado del amor de Dios en la carta 11, en el tratado Del amor de Dios y en el Cantar de los Cantares. Accidentalmente tiene pasajes místicos en sus restantes escritos. La carta 11 y el tratado Del amor de Dios son fruto de su juventude; en cambio, los sermones al Cantar de los Cantares los compuso em su vejez. Entre unos y outro existen notables diferencias. Primeramente, en la carta y el tratado San Bernardo expone de un modo especulativo su pensamiento sobre el particular. Parece como si contemplara a la mística muy alta y muy alejada, que ni él ni nadie de los ordinários puede conseguir. Es más, reta a cualquiera que la haya alcanzado a presentarse. Por el contrario, em los sermones sobre el Cantar se nota ya a influencia de una experiencia consoladora y certificante. [...] Em segundo lugar, la unión que estudia en la carta y tratado es la unión definitiva del cielo, mientras que en Cantar de los Cantares se describe la unión mística aún viviendo em la tierra. Finalmente, en la carta y tratado se unen Dios y el alma, el Padre y el alma; em cambio, em los sermones son el Verbo -Esposo- y el alma - esposa - los que se adhieren em matrimonio espiritual, em un abrazo de amor*”. RIBADANEIRA, 1953, p. 103. (tradução nossa).

Entretanto, Gilson é mais categórico e demonstra detalhadamente em uma nota explicativa a coerência da mística cisterciense de Bernardo, ressaltando que não há incoerência alguma quando se compreende que o homem, na perspectiva antropológica do abade de Claraval, é uma imagem de Deus uno e trino, identificado pelo evangelista São João como sendo o próprio Amor.

[...] é uma imagem, quanto mais ele se torna semelhante a Deus, mais permanece fiel a si. Ora, o que é Deus? Deus é amor: Deus caritas est (IJo 4,8); isto é, sendo caridade por essência, ele vive de caridade. Sua caridade é ele, logo é sua vida, e podemos dizer que, em certo sentido, é sua lei.<sup>430</sup>

Assim, toda mística cisterciense, da qual Bernardo é o iniciador, decorre da Teologia Trinitária que compreende que Deus vive regido por uma lei que é a caridade, ou seja, Ele mesmo. O Pai gera o Filho e se amam, geram o Espírito Santo, que garante o vínculo de comunhão e unidade entre as pessoas divinas, fazendo das três pessoas distintas um único e mesmo Deus, a Santíssima Trindade.

De todo modo, ambos os autores elucidam as diferentes abordagens presentes nos textos bernardianos, que são objeto desta pesquisa, ressaltando a coerência da doutrina mística de São Bernardo que quer conduzir a alma à união com Deus no céu, o fim último, mas também celebrar essas núpcias já aqui na terra por meio da união mística. Isso está expresso no seu Sermão I sobre o Cântico dos Cânticos: “um canto nupcial que canta os virginais abraços entre os espíritos, a unidade de vidas, o afeto e o amor da mútua identificação”<sup>431</sup>. Para se unir ao Divino Esposo, é necessário ser, ou melhor, tornar-se uma alma-esposa. Este estado é aquilo que Tanquerey definiu como via unitiva, pois “purificada a alma, adornada pelo exercício positivo das virtudes, está madura para a união habitual e íntima com Deus”<sup>432</sup>, à semelhança de um matrimônio entre o esposo e a esposa.

## 4.2 A alegoria da esposa

São Bernardo de Claraval, no Sermão LXXXIII do Cântico dos Cânticos, apresenta de modo claro a alegoria da esposa, quando reafirma sua doutrina acerca dos graus do amor e que “a esposa se situa no mais alto. Pois os filhos também amam, mas pensam na herança.

<sup>430</sup> GILSON, 2006, p. 530.

<sup>431</sup> “*Est quippe nuptiale carmen, experimens castos iuncundosque complexus animorum, morum concordiam, affectuumque consentaneam ad alteritrum caritatem*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo I. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. (tradução nossa).

<sup>432</sup> TANQUEREY, 207, p. 663.

[...] o amor puro pertence à esposa, pois a esposa é amor, independentemente de quem ela seja. Para a esposa, o amor é ao mesmo tempo a esperança e a realidade”<sup>433</sup>. Gilson afirma ao comentar esse texto que “o amor puro não deseja e não espera nenhuma recompensa, mas usufrui dela: ele é essencialmente fruição do bem divino”<sup>434</sup>.

Sobre essa fruição do bem divino, Davy esclarece que, na mística de Bernardo, a “fruição de Deus sobre a terra nos raros momentos da união extática, fruição que se prolonga surdamente no âmago dos desafios da vida e entre os assaltos da tentação, fruição total por fim na intimidade da beatitude de Deus”<sup>435</sup>. Desse modo, trata-se de uma característica da esposa que conduzida ao jardim do amado, dispõe de todos os bens divinos, mesmo que ainda nesta vida passe por alguns tormentos, mas se mantém na fruição do amor divino, pois o amor puro “tem como efeito aparente eliminar da alma tudo que não é amor”<sup>436</sup>.

A alegoria da esposa é uma imagem presente nas Escrituras e mui cara à literatura profética<sup>437</sup>. Em nenhum outro livro, essa alegoria fica tão evidenciada como no Cântico dos Cânticos, cuja personagem principal<sup>438</sup> é a esposa, a irmã, a amada. Apesar de diversas designações, trata-se de uma mesma mulher que busca o amado incansavelmente, um drama lírico em um jardim de delícias ao longo das estações do ano<sup>439</sup> e repleto de símbolos, nos quais observa-se que “a natureza é convocada a uma espécie de reprodução multicolor semelhante a uma tapeçaria [...] um verdadeiro alfabeto simbólico que coleciona toda a maravilha do mundo e toda alegria de viver”<sup>440</sup>.

O abade de Claraval, no capítulo terceiro do Tratado, emprega várias citações repletas desse simbolismo para dissertar sobre os estímulos que os cristãos têm para amar a Deus em relação aos infiéis. É dentro desse contexto que se insere a imagem da esposa, como símbolo

<sup>433</sup> “*Sponsa in sumo stat. Amant enim et filii, sed hereditate cogitant. [...] Sponsae hic est, quia haec sponsa est, quaecumque est. Sponsae res et spes unus est amor*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo LXXXIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987. (tradução nossa).

<sup>434</sup> GILSON, 2017, p. 196.

<sup>435</sup> DAVY, 2005, p. 187.

<sup>436</sup> GILSON, 2017, p. 194.

<sup>437</sup> Textos vétero-testamentários que os empregam para evidenciar a relação de Deus com o Povo de Israel: Ez 16; Is 54; Os 2. Outros textos neo testamentários que empregam a alegoria da esposa para falar da relação entre Cristo e a Igreja: 2Co 11,2; Ef 5,31-32; Ap 19, 7; 21,1-2.

<sup>438</sup> MORLA, V. *Poemas de amor y de deseo: Cantar de los Cantares*. Navarra: Editorial Vermo Divino, 2004, p. 39.

<sup>439</sup> Em sua obra *La Cantata del Amor: Lectura seguida del Cantar de os Cantares*, Blaise Arminjon faz uma interpretação deste livro bíblico a partir das estações da natureza, interpretando-os como as quatro estações do amor: o primeiro poema seria o inverno do exílio; o segundo poema, a primavera das sponsais; o terceiro poema, o verão das bodas; o quarto poema, as tormentas do verão; o quinto poema, o outono dos frutos; e, o final com o desenlace, o dourado fim do outono. ARMINJON, B. *La Cantata del Amor: lectura seguida del Cantar de los Cantares*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.

<sup>440</sup> RAVASI, G. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p. 25-26.

da Igreja, em sentido amplo, e da alma de cada fiel, em sentido particular, que ferida de amor deve retribuir esse amor recebido do amado, Jesus Cristo, segundo o abade de Claraval.

Os fiéis, ao contrário, sabem claramente o quanto seja necessário, o crucificado: enquanto admiram e abraçam a caridade, que nele é maior que a ciência, envergonham-se por não retribuir aquele pouquinho que são em troca do tamanho amor e consideração. Porque amam mais facilmente aqueles que compreendem ser mais amados: mas para quem foi dado menos, também amam menos. Certamente um judeu ou um pagão de maneira nenhuma é estimulado pelos acúleos do amor, que a Igreja experimenta quando diz: *Estou ferida pela caridade*, e ainda: *Sustentai-me com flores, enchei-me de maçãs, porque estou doente de amor* (cf. Ct 2, 4-5). Ela reconhece o Rei Salomão trazendo o diadema com o qual sua mãe o coroou (cf. Ct 3,11); reconhece o Filho único do Pai carregando sobre si a cruz; reconhece o Senhor da Majestade espancado e cuspidor; reconhece o autor da vida e da glória transpassado pelos pregos, percutido com a lança, cheio de injúrias, enquanto oferece sua alma dileta pelos seus amigos. Ela reconhece todas essas coisas e a espada do amor transpassa sua alma fiel de tal forma que diz: *Sustentai-me com as flores, enchei-me de maçãs, porque estou doente de amor*.<sup>441</sup>

O abade de Claraval faz uma interpretação alegórica do Cântico dos Cânticos<sup>442</sup>, seguindo a esteira dos Padres da Igreja como Orígenes, Ambrósio, Gregório de Nissa, Gregório Magno e outros. Assim, seguindo a tradição patrística, Bernardo, nesse fragmento, ressalta que os fiéis, isto é, aqueles que foram iluminados pelo batismo, têm mais facilidade para amar a Deus do que os demais, pois o conhecem verdadeiramente, e professam Jesus Cristo como Senhor e Salvador crucificado por amor aos homens.

Desse modo, experimenta o mesmo sentimento da Esposa do Cântico dos Cânticos que se diz ferida de amor. Esposa esta que é a Igreja, como São Bernardo coloca em evidência ao afirmar que “um judeu ou um pagão de maneira nenhuma é estimulado pelos acúleos do amor, que a Igreja experimenta quando diz: *Estou ferida pela caridade*, e ainda: *Sustentai-me com flores, enchei-me de maçãs, porque estou doente de amor* (cf. Ct 2, 4-5)”<sup>443</sup>. Percebe-se que o abade de Claraval faz aquela interpretação cristã – Cristo e a Igreja – análoga à dos rabinos judaicos que viam o amor celebrado entre Deus e Israel, mas também uma interpretação individual da união no amor entre Cristo e a alma<sup>444</sup>.

Bernardo faz uma interpretação alegórica do tipo cristológica, pois afirma categoricamente que “estas maçãs são romãs que a esposa, introduzida no jardim do seu amado, apanha da árvore da vida e que tomaram emprestado o próprio sabor do pão celestial e a cor do sangue de Cristo”<sup>445</sup>. Pode-se afirmar de modo inequívoco que Bernardo entende a

<sup>441</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 16.

<sup>442</sup> NÚÑEZ, A. G. *Cantar de los Cantares*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991, p. 130.

<sup>443</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 16.

<sup>444</sup> NÚÑEZ, 1991, p. 129.

<sup>445</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 16-17.

árvore da vida como o madeiro da cruz de Cristo que, ao ser morto, nela abriu novamente as portas do paraíso adâmico, outrora fechado como consequência do pecado dos primeiros pais, uma vez que esses frutos retirados da árvore da vida têm sabor de pão e cor de sangue, uma referência ao sacramento da Eucaristia, no qual se realiza o memorial da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo, sob as espécies de pão e vinho<sup>446</sup>.

O abade de Claraval prossegue sua interpretação cristológica afirmando que a esposa contempla a morte sendo vencida por Cristo triunfante que, por meio de sua morte de cruz, pode tornar a terra, antes amaldiçoada que só produzia espinhos e tribulos, em uma referência aos castigos pela desobediência de Adão e Eva em Gn 3,18, em um jardim florido e renovado pela graça da ressurreição de Cristo. Desse modo, a esposa, segundo Bernardo, “deseja dar viço às maçãs da paixão, que da árvore da cruz recolhera, e às flores da ressurreição, com fragrância das quais espera cativar o esposo para que a visite com mais frequência”<sup>447</sup>.

Em seguida, a Esposa declara seu amor ao amado e lhe mostra o leito nupcial todo repleto de frutos e flores abençoados. Estes frutos e flores, segundo Bernardo de Claraval, são a graça da paixão e a glória da ressurreição que foram perscrutadas, muitas vezes, por meio da meditação, tornando a alma-esposa bem disposta, pois “recolhe dele flores para si com mais familiaridade, e apanha os frutos com os quais asperge a intimidade da própria consciência para que, quando o esposo entrar no leito do coração, olorize suavemente”<sup>448</sup>.

Gilson comenta que, à medida que a alma medita sobre a Paixão de Cristo e se purifica, vai recuperando a semelhança divina perdida com o pecado original, de modo que o próprio Deus possa se reconhecer novamente na criatura, comprazendo-se nela e, dessa forma, amando-se. Como a alma recuperou sua imagem e semelhança divina, Deus ama a si nela, desejando-se unir-se com ela, ou seja, se tornou uma “noiva” de Deus, pois está pronta para adentrar ao leito nupcial do Esposo e ser um com Ele. Trata-se, portanto, dessa preparação para a união mística. “Tal metáfora designa sempre, em sua língua, um estado nitidamente definido, qual seja, o de uma alma da qual Deus doravante pode querer fazer sua esposa, pois se reconhece nela e nada mais subsiste nela a que seu amor não possa se unir”<sup>449</sup>.

Dessa maneira, a alma-noiva está pronta para consumir o amor no leito nupcial do amado e se tornar sua esposa, em uma nova estação definitiva, isto é, na ressurreição geral no final dos tempos. Aqui fica evidenciado que no Tratado *De Diligendo Deo*, Bernardo, ao contrário dos seus Sermões do Cântico dos Cânticos, entende que essa união nupcial ocorrerá

<sup>446</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2002, p. 365.

<sup>447</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 17.

<sup>448</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 18.

<sup>449</sup> GILSON, 2017, p. 146.

somente no céu<sup>450</sup>, como se pode perceber por suas palavras ao mostrar esta união definitiva como um grande abraço amoroso com a mão direita no leito nupcial, ao qual o abraço da mão esquerda, realizado ainda na terra de modo fugaz, nem se compara.

Estas maçãs e estas flores com que a esposa, nesse momento, deseja ser circundada e confortada; creio que ela sinta que a força do amor poderia facilmente diminuir o ardor e em certo modo languescer, se não fosse continuamente aquecida pelo estímulo dessas maçãs e dessas flores, até que, introduzida no quarto conjugal, seja acolhida pelos amplos desejados e possa dizer: *Sua mão esquerda está sob minha cabeça, e com a direita me abraçou* (Ct 2,6). Então, sentirá e experimentará que todos os testemunhos do amor, que na vinda primeira recebera da esquerda do esposo, são desprezíveis em relação à enorme doçura dos abraços da direita, já considerados inferiores. [...] isto significa que, enquanto se reconhecer de pé o século presente, no qual uma geração chega e outra passa adiante, aos eleitos não faltará consolação que vem da memória, embora ainda não lhes é concedida a regeneração plena que nasce da presença do santo. [...] De fato, a memória está na sucessão das gerações terrenas, a presença no Reino dos Céus. Desta é a glorificação a eleição já assumida; com aquela, no entanto, consola-se a geração que peregrina sobre a terra.<sup>451</sup>

Bernardo fala que o braço esquerdo do esposo está debaixo da cabeça da esposa, sustentando-a para que sua mente não seja desviada nem dominada por desejos mundanos<sup>452</sup>, mas esteja sempre imersa no leito do esposo, repousando feita uma “pomba de Cristo” por meio dos votos monásticos com suas “penas de prata”. Estas penas de prata a que se refere Bernardo é uma alegoria para simbolizar toda inocência de cândida pureza adquirida pela recordação da suavidade misericordiosa do Senhor que ama os seus até estar preparada para voar até sua presença e contemplar seu rosto, de tal modo a ficar todo resplandecente do ouro como imagem do fulgor da sabedoria que iluminará a alma-esposa que for “introduzida com gáudio no esplendor dos santos”<sup>453</sup>, ou seja, na Jerusalém Celeste, da qual o mosteiro cisterciense com sua arquitetura austera é uma prefiguração.

### 4.3 *Paradisus Claustralis*

Bernardo é acima de tudo um monge, um homem que consagrou sua vida a Deus sob a Regra de São Bento, de modo a permanecer estável no mosteiro, neste caso, Cister, onde ingressou ainda jovem. E, posteriormente, como abade fundador, em sua amada Clara. Seu mestre e guia espiritual, São Bento, compreendia o mosteiro como uma “escola de serviço do

<sup>450</sup> RIBADANEIRA, 1953, p. 103.

<sup>451</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 19.

<sup>452</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 23.

<sup>453</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 22.

Senhor”<sup>454</sup>, no qual o monge é chamado a militar para que possa chegar “aos maiores cumes da doutrina e das virtudes”<sup>455</sup>, como o próprio patriarca beneditino encerra sua Regra.

Os cistercienses, herdeiros dessa tradição, compreenderam o mosteiro como “*schola caritatis*”, ou seja, “escola da caridade”<sup>456</sup>, conforme pensou Estevão ao escrever a *Carta Caritatis*, um documento jurídico que estabelece as relações “de que tipo de caridade se deviam unir indissolavelmente em espírito”<sup>457</sup> entre as abadias cistercienses. Santos no “Diretório Espiritual para os monges e monjas da Congregação Brasileira da Ordem Cisterciense” descreve esse início, no qual a caridade sempre foi o centro da espiritualidade e o mosteiro o *locus* privilegiado para aprender, ordenar e gozar do amor divino, como se pode observar em suas palavras:

Quando os primeiros cistercienses decidiram regulamentar o relacionamento entre as abadias saídas de Cister, adotaram um documento de grande elevação espiritual, redigido por Santo Estevão, que teve por título ‘Carta de Caridade’, porque suas disposições tinham como único fim a promoção da caridade e a utilidade das almas nas coisas divinas e humanas. Igualmente, a uniformidade de usos e na liturgia, nela prevista, tinha como fim afastar toda discordância em seus atos de forma ‘a viverem uma só caridade’. O empenho da primeira geração de cistercienses numa forma de vida de grande abnegação e cheia de austeridades era, então, a mesma busca da caridade evangélica que restaura no homem a harmonia perdida e o eleva à estatura de Cristo, a fonte de toda graça e de todo amor. Essa é a razão pela qual os mosteiros foram também comparados ao paraíso (*paradisus claustralis*).<sup>458</sup>

Esta comparação do mosteiro com o paraíso ao ponto de ser chamado de *paradisus claustralis*, ou seja, paraíso claustral, é uma referência à arquitetura de um mosteiro cisterciense medieval que tem no claustro, com sua forma quadrática a invocar a Jerusalém Celeste do Apocalipse<sup>459</sup>, o centro de todo o edifício monástico, no qual o monge é convidado a se reformar pelos votos de conversão de costumes, obediência e estabilidade, ao ponto de ordenar seu amor até alcançar a união das vontades, de modo a poder dizer como o apóstolo Paulo: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim”<sup>460</sup>. São Bernardo será o primeiro a desenvolver uma mística cisterciense do espaço monástico, ao fazer essa identificação com o paraíso em seu sermão XLII:

<sup>454</sup> BENTO, 2003, p. 19.

<sup>455</sup> BENTO, 2003, p. 149.

<sup>456</sup> MCGINN, B.; MEYENDORFF, J. (ORG). *Espiritualidad Cristiana I: desde los orígenes al siglo XII*. Buenos Aires: Lumen / Madrid: Edibesa, 2008, p. 344.

<sup>457</sup> GUIMARÃES, 1997, p.73.

<sup>458</sup> SANTOS, L. A. R. *Nada antepor ao amor de Cristo: apresentação atual dos valores da tradição monástica beneditina e cistercienses* / Diretório Espiritual dos Monges e Monjas da Congregação Brasileira da Ordem Cisterciense. São Paulo: Musa Editoria; Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003, p. 34.

<sup>459</sup> Cf. Ap. 21-22,5.

<sup>460</sup> Gl 2, 20.

**Sim, verdadeiramente o claustro é um paraíso**, uma região protegida pela muralha da disciplina regular, onde se encontra uma fecunda abundância de mercadorias de grande valor. É algo glorioso ver homens unidos por um mesmo ideal habitarem em uma mesma casa. É bom e agradável viverem unidos os irmãos! Repara: um chora os pecados, outro exulta no louvor; este está a serviço de todos, aquele instrui aos demais; um reza, outro lê; um exerce a misericórdia, outro expia os pecados; um arde em caridade, outro é exemplar em sua humildade; um mostra humildade na prosperidade, outro sua grandeza de espírito na adversidade; um é operoso nos seus afazeres, outro repousa na contemplação. Vendo tudo isso poderás dizer: *Este é o acampamento do Senhor. Que lugar terrível é este* (Gn 32, 2)! *Não é nada menos que a casa de Deus e a porta do céu* (Gn 28, 17).<sup>461</sup>

Como se percebe, Bernardo é categórico na afirmação de que o claustro é um paraíso e se vale da arquitetura monástica para corroborar sua afirmação ao apelar para a imagem da muralha que protege tanto o Jardim do Éden, do livro do Gênesis, quanto da Cidade Santa do Apocalipse, que se torna uma metáfora para a disciplina regular. É na observância da Regra de São Bento que o monge começa a desfrutar do convívio com o Senhor podendo, inclusive, ao se libertar das paixões carnis, por meio da contrição pelos pecados cometidos, do louvor, do serviço simples e humilde aos irmãos, da leitura orante das Escrituras, da salmodia, da paciência nas adversidades, entre outros exercícios de piedade e penitência, alcançar os cumes da contemplação e arder em caridade divina.

Este paraíso claustral, descrito por Bernardo neste sermão, também pode ser “considerado como uma escola na qual os monges – como alunos – devem aprender a amar a Deus” como tarefa primordial, conforme salienta Davy<sup>462</sup>. Contudo, “antes de serem iniciados à caridade, os noviços devem dedicar-se a outras disciplinas: a fidelidade à regra, a pobreza, a austeridade, o afastamento, a obediência, a humildade e a rejeição da vontade própria”<sup>463</sup>. Ou seja, antes de se chegar à via unitiva do amor puro, é necessário passar pela via purgativa da penitência e pela via iluminativa da aquisição das virtudes, isto é, progredir nos graus do amor, ordenando-os até arder em caridade e repousar na contemplação.

Gilson ressalta que Bernardo tem consciência de que o claustro cisterciense, principalmente sua abadia de Claraval, é “um paraíso” e não “o Paraíso”, pois este último é apenas na Jerusalém Celeste, da qual o claustro monacal é um arquétipo simbólico, onde o

<sup>461</sup> *“Vere claustrum est paradisus, regio vallo disciplinae munita, in qua pretiosarum est mercium fecunda fertilitas. Gloriosa res, homines unius moris habitare in domo; bonum et iucundum habitare fratres in unum. Videas illum peccata sua flentem, alium in Dei laudibus exultantem, hunc omnibus ministrantem, illum alios erudientem, hunc orantem, illum legentem, hunc miserentem, illum peccata punientem; hunc caritate flagrantem, illum humilitate pollentem; hunc in prosperis humilhem, illum in adversitate sublimem; hunc in activa laborantem, illum in contemplativa quiescentem, et poteris dicere: Castra Dei sunt haec. Quam terribilis est locus iste! Non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli”*. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo XLII: De quinque negotiationibus, et quinque regionibus. In: *Obras completas de San Bernardo VI: Sermones Varios*. Madrid: BAC, 1988, p. 318. 320. (tradução nossa, grifo nosso).

<sup>462</sup> DAVY, 2005, p. 96.

<sup>463</sup> DAVY, 2005, p. 96.

homem pode restaurar essa caridade perdida no seu coração e aproximar-se daquela condição pré-adâmica de comunhão com Deus pelo amor que será a vida eterna, segundo Bernardo.

Assim, o mosteiro é a “escola em que aprende a caridade, o claustro é verdadeiramente a antecâmara do paraíso”<sup>464</sup>. Por isso, o abade de Claraval ressalta que é “um paraíso”, pois é apenas um antegozo da beatitude celestial. De modo que, prossegue Gilson, “por mais alto que possamos situar a vida monástica e o objeto do amor nesta vida, em nenhum caso deveremos confundir-lo com a visão beatífica”<sup>465</sup>. E, como se percebe na leitura da obra de São Bernardo, de modo algum, ele faz esse tipo de confusão.

Ainda que o abade de Claraval, em uma de suas correspondências, a Carta LXIV endereçada ao bispo de Lincoln, Alexandro, chame sua abadia de Claraval de “Jerusalém Celeste”, trata-se de uma metáfora. Ele emprega toda a força simbólica da Jerusalém Celeste para enaltecer sua abadia diante do prelado, solicitando consentimento para que um tal Felipe possa ingressar em Claraval, apesar de alguns assuntos seculares pendentes deixados por Felipe quando decidiu ir peregrinar rumo a Jerusalém, na Terra Santa.

Trata-se, como se percebe nessa missiva, de um hierosolimitano, a quem a imagem da cidade santa de Jerusalém sensibiliza enormemente, ao ponto de comparar sua abadia a ela. Porém, sabe de sua condição de peregrino, cuja pátria definitiva não é a Jerusalém terrestre, mas a do céu, como é possível inferir de suas palavras:

Vosso Felipe, desejando marchar a Jerusalém deu com um caminho mais curto e chegou em seguida onde queria. Atravessou em pouco tempo este mar grande espaçoso e navegando a favor atingiu a costa desejada e chegou por fim ao porto da salvação. Já estando pisando seus pés os umbrais de Jerusalém e o que havia ouvido em Éfrata o encontrou nos bosques, para adorá-lo com alegria onde se deteve seus passos. Entrou na cidade santa e lhe caiu a sorte da herança dos que exclamam: *Já não sois estrangeiros nem imigrantes, mas concidadãos dos santos e família de Deus*. Junto com eles entra e sai, como um consagrado, e se gloria com os demais dizendo: *Somos cidadãos do céu*. Não é, portanto um curioso espectador, mas um habitante devoto, inscrito na Jerusalém, não na terrena que está junto ao monte Sinai da Arábia, escrava ela e seus filhos, mas da livre, a de cima, que é nossa mãe. E se quereis saber qual é, trata-se de Claraval. Essa Jerusalém, unida a do céu por total entrega do espírito, pela imitação da vida e vinculada com certo parentesco espiritual. Este é o lugar de seu repouso para sempre, como Ele prometeu. Se a escolheu como sua própria morada, porque nela reside, não a visão, mas sim a esperança da verdadeira paz, essa de que disse o apóstolo: *É a paz de Deus que supera toda razão*.<sup>466</sup>

<sup>464</sup> GILSON, 2017, p. 129.

<sup>465</sup> GILSON, 2017, p. 135.

<sup>466</sup> *“Phillippus vester, volens proficisci Ierosolyman, compendium viae invenit, et cito pervenit quo volebat. Transfretavit in brevi hoc mare magnum et spatiosum, et, prospere navigans, attigit ian litus optatum atque ad portum tandem salutis appicuit. Stantes sunt iam pedes eius in atriis Ierusalem, et quem audierat in Ephrata, invento in campis silvae libenter adorat in loco ubi steterunt pedes eius. Ingressus est sanctam civitatem, sortius est cum illis hereditatem, quibus merito dicitur: Iam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei. Cum quibus intrans et exiens, tamquam unus e sanctis, gloriatur et ipse cum ceteris dicens: Conversatio mostra in caelis est. Factus est ergo non curiosus tantum spectator, sed devotus habitator et civis*

Pautando-se no apóstolo São Paulo, Bernardo recorda ao bispo Alexandro que todo cristão é cidadão do céu e, portanto, sua vida nesta terra é uma peregrinação cujo limiar é o mosteiro, à semelhança dos umbrais das portas de Jerusalém. Desse modo, Felipe saiu da condição de estrangeiro e passou a gozar de plena cidadania, pois a abadia de Claraval, na visão de Bernardo, é uma “Jerusalém, unida à do céu por total entrega do espírito, pela imitação da vida e vinculada com certo parentesco espiritual”<sup>467</sup>. Assim sendo, o ingresso dele na abadia de Claraval vale bem mais que uma peregrinação à Terra Santa.

Porém, novamente faz a distinção que ali não encontrará a visão beatífica, mas a esperança de um dia a possuir. Mesmo o êxtase místico entendido como um “antegoço da beatitude”, deve ser compreendido como uma metáfora, conforme salienta Gilson<sup>468</sup>, pois ali não reside a visão plena e eterna, uma vez que ainda está preso ao corpo mortal. Contudo, na abadia de Claraval, a mística parece fazer parte do cotidiano dos monges e, principalmente, de seu abade, tanto que Bernardo no Sermão II para o Domingo de Ramos<sup>469</sup> alude aos tipos de pessoas que acompanhavam a Cristo no seu cortejo de entrada triunfante em Jerusalém, nas vésperas de sua Paixão e Morte. Bernardo compara os monges contemplativos àqueles que caminham lado a lado do Cristo em sua entrada, podendo olhar de vez em quando para a face do Senhor montado no jumento, mas de modo rápido, pois têm que continuar caminhando.

Esses são aqueles que o veem frente à frente à semelhança de Moisés – diferentemente dos outros profetas, com os quais Deus falava por meio de sonhos e visões – com quem Deus conversava face a face, ainda que não O visse perfeitamente. Santos ressalta que Bredero “liga este elogio à afirmação de que, na descrição da entrada de Cristo em Jerusalém, os monges contemplativos são os que lhe estão mais próximos”<sup>470</sup>. Ademais, ressalta a presença de “um criptograma no septuagésimo quarto *Sermão sobre o Cântico dos Cânticos* (nº 5), alusivo à união com o Verbo, com o número de 159 sílabas que, em

---

*conscriptus Ierusalem, non autem terrenae huius, cui Arabiae mons Sina coniunctus est, quae servit cum filiis suis, sed liberae illius, quae est sursum mater mostra. Et si vultis scire, Claravallis est. Ipsa est Ierusalem, ei quae in caelis est, tota mentis devotione, et conversationis intentione, et cognatione quandam spiritus sociata. Haec requies illius, sicut ipse promittit, in saeculum saeculi: elegit eam in habitationem sibi, quod apud eam sit, etsi nondum visio, certe exspectatio verae pacis, illius utique de qua dicitur: Pax Dei, quae exuperat omnem sensum”.* SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Espistola LXIV: Ad Alexandrum Lincolniensem episcopum. In: *Obras completas de San Bernardo VII: Cartas*. Madrid: BAC, 2003, p. 246. (tradução nossa).

<sup>467</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Espistola LXIV: Ad Alexandrum Lincolniensem episcopum. In: *Obras completas de San Bernardo VII: Cartas*. Madrid: BAC, 2003, p. 246. (tradução nossa).

<sup>468</sup> GILSON, 2017, p. 135.

<sup>469</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo II: De passione et processione et quattuor ordinibus processionis. In: *Obras completas de San Bernardo IV: Sermones Litúrgicos (2º)*. Madrid: BAC, 2006, p. 28

<sup>470</sup> SANTOS, 2001, p. 99.

caracteres romanos permite a transcrição CLIX, ou seja, uma abreviatura de *Claravallis*<sup>471</sup>, uma vez que em latim o X vale por S. Assim, Santos conclui que “a vida cisterciense e em especial Claraval estavam ligadas a sua mais exaltada mística”<sup>472</sup>.

Percebe-se nesta constatação de Santos, aquilo que Leclercq ressaltou sobre os autores monásticos medievais que sabiam unir em seus escritos monásticos o caráter literário e sua orientação mística, de modo a ser um “ensinamento escrito mais que falado, mas bem escrito, conforme à arte das letras e à gramática, tende para uma união pessoal com o Senhor aqui, e, depois, na beatitude”<sup>473</sup>. Esta união mística será simbolizada por Bernardo na alegoria do beijo na boca, ocasionando um êxtase de amor, no qual a alma vislumbra de modo fugaz, ainda presa ao corpo, uma antecipação da beatitude celestial.

#### 4.4 A união mística: o beijo na boca

A união mística é apresentada por Bernardo, nos seus Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, com a alegoria do beijo na boca de Cristo. Davy explica que o estudo da *unitas spiritus* e do êxtase “merecerá na linguagem de São Bernardo, um termo específico, um nome emprestado ao *Cântico dos Cânticos*: o beijo do esposo e da esposa”<sup>474</sup>. No Sermão III, antes de falar deste último beijo, ele sintetiza os outros dois mostrando como a alma fora agraciada com uma dupla experiência do favor divino ao beijar os pés e as mãos do Senhor.

Com o beijo nos pés, prostrado em penitência, Cristo concedeu o perdão pela vida desordenada e começou um processo de conversão da alma, ordenando suas paixões. Ao beijar-lhe as mãos, foi concedida a graça de viver retamente, crescendo na confiança e inflamando o coração em uma ardente caridade, de modo a estar pronto para olhar para o rosto de Cristo e beijar-lhe a boca, de onde escorre toda doçura e suavidade de ser um com Ele.

Com estes dois beijos, já tens, então, uma dupla experiência do favor divino e, por certo, ousarás a algo mais santo. Pois, quanto mais cresças em graça, tanto mais dilatar-se-á tua confiança. Amarás mais ardentemente e baterás à porta com mais confiança, para obter aquilo de que sentes falta. Porque *ao que bate, se lhe abrirá*. Espero que com estes sentimentos, não te seja negado o mais maravilhoso de todos os beijos, porque é o supremo favor e a mais sublime doçura. Este é o caminho, este é o processo. Primeiro caímos prostrados aos seus pés e choramos o que temos feito diante do Senhor que nos fez; depois buscamos a mão que nos levante e fortaleça

<sup>471</sup> SANTOS, 2001, p. 99.

<sup>472</sup> SANTOS, 2001, p. 99.

<sup>473</sup> LECLERCQ, J. *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 15.

<sup>474</sup> DAVY, 2005, p. 204.

nossos joelhos vacilantes. Por fim, quando, à força de oração e lágrimas o temos conseguido, ousamo-nos levantar nossa cabeça até sua gloriosa boca, temendo e tremendo, não só para contemplar, mas também para beijar o *Ungido do Senhor*, alento de nossa boca ao qual nos unimos com o ósculo santo, para sermos, por sua graça, um só Espírito com ele.<sup>475</sup>

Ao ler atentamente o sermão, é possível notar o desejo do abade de Claraval de que seu leitor, o monge cartuxo Bernardo de Portes, também faça essa mesma experiência que ele fez, como se nota na afirmação de São Bernardo: “Espero que com estes sentimentos, não te seja negado o mais maravilhoso de todos os beijos, porque é o supremo favor e a mais sublime doçura”<sup>476</sup>. Desse modo, se seguir o caminho proposto por Bernardo de progresso espiritual, o santo abade espera que seu leitor também consiga o doce favor de Cristo, de lhe ser beijado na boca, assim como ele o recebeu ao ponto de ser “um só Espírito com Ele”<sup>477</sup>.

A influência profunda exercida por São Bernardo decorre de causas múltiplas: o prestígio de sua santidade, a eloquência de seu estilo e a autoridade de reformador religioso. No entanto, devemos notar à parte duas outras causas: ele fundou sua doutrina numa experiência pessoal do êxtase e deu dessa experiência uma interpretação completamente elaborada. Na longa sequência de seus sermões sobre o *Cântico dos Cânticos*, São Bernardo afirmou claramente que a união extática da alma era, para ele, uma experiência familiar. Sem dúvida, acrescentava que ela era incomunicável. Quem não a experimentou não pode saber o que ela é, e quem a experimentou é incapaz de descrevê-la. De resto, se pudesse, não iríamos mais longe, pois o êxtase é estritamente individual e a experiência de um nada informaria sobre o que pode ser a dos outros. Em compensação, pode-se especular sobre suas causas e sobre as condições que a tornam possível.<sup>478</sup>

Sobre esta individualidade e experiência pessoal do êxtase, Bernardo vai afirmar nos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos III, 1; XXII, 2 e no LXXXIII. Neste último, Bernardo apresenta os principais aspectos teológicos do êxtase místico e reafirma, já próximo do fim de sua vida terrena, sua doutrina sobre o amor. Esta doutrina se funda em um amor puro, livre de qualquer sentimento desordenado, pois soube ao longo do tempo, ao progredir na vida

<sup>475</sup> “*Iam tandem in osculis duobus geminum habens divinae dignationis experimentum, forsia non confunderis praesumere sanctiora. Quantum quippe crescis in gratiam, tantum et in fiduciam dilataris. Inde fit ut ames ardentius, et pulses fidentius pro eo quod tibi desse sentis. Porro pulsante aperietur. Iam summum illud, quodcumque est, summae dignationis et mirae suavitatis osculum, credo non negabitur sic affecto. Haec via, hic ordo. Primo ad pedes procidimus, et ploramus coram Domino qui fecit nos, e aquae fecimus nos. Secundo manum quaerimus sublevantis, et roborantis genua dissoluta. Postremo cum ista multis precibus et lacrimis obtinemus, tunc demum audemus forsitan ad ipsum os gloriae caput attollere, pavens et tremens dico, non solum speculandum, sed etiam osculandum: quia spiritus ante faciem nostram Christus Dominus, cui adhaerentes in osculo santo, unus spiritus ipsius dignatione efficitur*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 102.104. (tradução nossa).

<sup>476</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 102. (tradução nossa).

<sup>477</sup> SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo III. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 104. (tradução nossa).

<sup>478</sup> GILSON, 2001, p. 365.

espiritual, ordenar os afetos e inclui-los na pureza do amor, como expressou Bento XVI ao analisar a progressão do amor no livro do Cântico dos Cânticos que passa de um amor inseguro e egoísta para um amor que se entrega na procura do bem do amado e, portanto, é capaz de renúncias e sacrifícios para possuí-lo.

Faz parte da evolução do amor para níveis mais altos, para as suas íntimas purificações, que ele procure agora o carácter definitivo, e isto num duplo sentido: no sentido da exclusividade — ‘apenas esta única pessoa’ — e no sentido de ser ‘para sempre’. O amor compreende a totalidade da existência em toda a sua dimensão, inclusive a temporal. Nem poderia ser de outro modo, porque a sua promessa visa o definitivo: o amor visa a eternidade. Sim, o amor é ‘êxtase’; êxtase, não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para a sua libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus.<sup>479</sup>

Este reencontro de si mesmo e a descoberta de Deus, da qual escreve Bento XVI, acontece quando se ordena os afetos e o que resta é somente o amor, um amor desinteressado, não egoísta, que arde em caridade divina, como se expressou São Bernardo de Claraval no Tratado ao afirmar que “o verdadeiro amor não busca recompensa, mas a merece. A recompensa é prometida para quem ainda não ama, é devida para quem ama, é concedida para quem persevera”<sup>480</sup>.

Esta renúncia de que fala Bento XVI, típica do amor puro e que produz um êxtase aqui na terra, como antegozo da eternidade, foi expresso por Bernardo no Sermão LXXXIII sobre o Cântico dos Cânticos, quando afirma que o amor tem seus graus e a esposa ocupa o mais alto, pois foi capaz de renunciar a todos os afetos para se entregar completamente ao amor. Dessa forma, ele questiona como não amaria a esposa do Amor o Esposo que é o próprio Amor:

Com razão renuncia a qualquer outro afeto e se entrega total e exclusivamente ao Amor a alma consciente de que o modo de corresponder ao amor é retribuir com amor. Na verdade, mesmo quando toda ela se transforma em amor, que é isso em comparação com a torrente perene que brota daquela fonte? Evidentemente, não corre com igual abundância o caudal do amante e do Amor, da alma e do Verbo, da esposa e do Esposo, da criatura e do Criador; há entre eles a mesma diferença que entre a fonte e quem dela bebe.

Sendo assim, ficará sem qualquer valor e eficácia o desejo da noiva, o anseio de quem suspira, a paixão de quem ama, a esperança de quem confia, porque não pode acompanhar a corrida do gigante, igualar a doçura do mel, a mansidão do cordeiro, a beleza do lírio, o esplendor do sol, a caridade d’Aquele que é a caridade? Não. Porque embora a criatura ame menos, porque é menor, se todavia ela ama com todo o seu ser, nada fica por acrescentar. Nada falta onde está tudo. Por isso, este amor

<sup>479</sup> BENTO XVI, 2006, p. 13

<sup>480</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 30.

total equivale ao desponsório, porque é impossível amar assim sem ser amado, e neste mútuo consentimento de amor consiste o autêntico e perfeito matrimônio.<sup>481</sup>

A experiência mística de São Bernardo é representada sob a imagem de um matrimônio espiritual que se realiza quando Cristo permite que seus lábios sejam beijados ao ponto de “contemplá-lo com gozo e descansar nos êxtases”<sup>482</sup>. Este êxtase do qual fala Bernardo é a experiência pessoal do fruir no Espírito, por isso o esposo que é Cristo “induz a esposa a que peça com toda a confiança, com o nome de um beijo, a infusão desse mesmo Espírito”<sup>483</sup>. Pois é por meio desse beijo que a alma alcançará a união definitiva com Deus Pai, na beatitude celestial. Decorrente disso, pode-se afirmar que a “união mística é um antegozo dessa beatitude”<sup>484</sup>.

Esta união matrimonial mística acontece quando se alcança o quarto grau do amor e se fundamenta numa união que seja amorosa, íntima e absoluta, conforme expressou Bernardo no Sermão LXXIV do Cântico dos Cânticos, em tom de súplica, aos moldes da união matrimonial: “dá-me uma alma que o Esposo visite com frequência; a quem a familiaridade dará atrevimento; o gosto dará fome; a quem o desprezo de todas as coisas a tornará contemplativa. E imediatamente assinarei o título e o nome de esposa”<sup>485</sup>. São Bernardo conhece toda tradição bíblica e a doutrina cristã acerca do sacramento do matrimônio e, a partir dessa concepção, é que ele ilustra o quarto grau do amor de modo “absolutamente tradicional, puramente ortodoxo, belamente sublime”, conforme expressou Ribadeneira<sup>486</sup>.

<sup>481</sup> “*Merito cunctis renuntians affectionibus aliis, soli et tota incumbit amori, quae ipsi respondere amori habet in reddendo amorem. Nam et cum se totam effuderit in amorem, quantum est hoc ad illius fontis perene profluvium? Non plane pari ubertate fluunt amans et Amor, anima et Verbum, sponsa et Sponsus, Creator et criatura, nom magis quam sitiens et fons. Quid ergo? Peribit propter hoc, et ex toto evacuabitur nupturae votum, desiderium suspirantes, amantis ardor, praesumentis fiducia, quia non valet ex aequo currerecum gigante, dulcedine cum melle contendere, lenitate cum eo qui caritas est? Non. Nam etsi minus diligit, nihil deest ubi totum est. Propterea, ut dixit, sic amare, nupsisse est, quoniam non potest sic diligere, et parum dilecta esse, ut in consensu duorum integrum stet perfectumque connubium*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo LXXXIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 1032. (tradução nossa).

<sup>482</sup> “*et iuncunda contemplativo, ubi excedendo quiescat*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo IV. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 108. (tradução nossa).

<sup>483</sup> “*De ipso, igitur audet sponsa, ipsunque infundi sibi fidenter sub osculi nomine petit*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo VIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 138. (tradução nossa).

<sup>484</sup> GILSON, 2017, p. 160.

<sup>485</sup> “*Et nunc da mihi animam, quam frequenter Verbum sponsus invisere soleat, cui familiaritas ausum, cui gustus famem, cui contemptos omnium otium dederit: et ego huic in cunctanter assigno vocem pariter et nomen sponsae*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo LXXIV. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 926. (tradução nossa).

<sup>486</sup> “*absolutamente tradicional, puramente ortodoxa, hermosamente sublime*”. RIBADENEIRA, 1953, p. 104. (tradução nossa).

Na concepção de Bernardo, essa experiência acontece poucas vezes e sempre de modo muito rápido, pois ainda que se consumasse o matrimônio espiritual por meio dos êxtases, ou seja, das visitas do Verbo-Esposo à alma-esposa, trata-se de uma visita breve, pois ainda estão separados pela condição mortal da esposa. Gilson apresenta esse êxtase a partir do comentário de Bernardo no Tratado sobre os Graus da Humildade VII, 21 baseado no arrebatamento de São Paulo ao terceiro céu, no qual emerge a figura de um Bernardo teólogo que “determina *ex professo* as condições”<sup>487</sup> em que ocorrem a experiência mística e, ao mesmo tempo, o místico que “conta de si para si, inclina-se sobre a própria experiência para tentar se dizer o que se passou nele”<sup>488</sup>.

Nisto se percebe a importância que a experiência pessoal desempenha na mística cisterciense, principalmente na influência exercida por São Bernardo, de que toda experiência mística é individual. E, como ainda nesta vida não é possível ver a Deus em sua essência divina, o mesmo Deus concede seus favores e graças, segundo sua liberdade, a quem ele quiser e do modo como Ele queira. Assim, não se pode fazer uma classificação sistemática desses favores, pois “a natureza da união divina não cabe em descrições gerais, que valeriam para cada caso particular; só a experiência pode nos fazer conhecer o que são tais estados, e a experiência de um não vale para outro”<sup>489</sup>.

Ao apresentar os conceitos teológicos da mística, Bernard reconhece –principalmente a partir da doutrina mística cisterciense de São Bernardo de Claraval e de Guilherme de Saint-Thierry – o primado da experiência, já que “toda teologia mística se baseia na experiência”<sup>490</sup> e se expressa por meio de uma linguagem simbólica, que se vale de imagens materiais, sensíveis, para se referir às realidades espirituais. Dessa problemática acerca da linguagem mística, decorrem as afirmações de que os místicos caem em panteísmo, ou seja, em afirmações teológicas de que tudo seria divino de maneira que a essência divina perpassaria todas as coisas.

Gilson, depois de analisar a mística cisterciense, reitera que qualquer acusação de panteísmo ou tendências panteístas na mística cisterciense é infundada, já que todos os Padres Cistercienses<sup>491</sup> fazem a distinção clara da doutrina cristã entre a criatura e o Criador. De

<sup>487</sup> GILSON, 2017, p. 156.

<sup>488</sup> GILSON, 2017, p. 156.

<sup>489</sup> GILSON, 2017, p. 139.

<sup>490</sup> BERNARD, C. A. *Teologia Mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 147.

<sup>491</sup> Entende-se aqui como “Padres Cistercienses”, os principais escritores cistercienses dos séculos XII e XIII que seguiram a esteira de seu Patriarca, São Bernardo de Claraval. Entre os quais merece destaque, o amigo de São Bernardo Guilherme de Saint-Thierry, o inglês Elredo de Rievaulx considerado o São Bernardo do Norte, Isaac de Stella, Guerrico de Igny, Balduino de Ford. Todos foram abades e mestres espirituais de suas comunidades monásticas e formaram uma autêntica escola de teologia monástica devido a unidade de temáticas abordadas em

modo que a própria “noção de uma mística cristã panteísta é contraditória e, de fato, a de São Bernardo é radicalmente oposta a todo panteísmo”, como se pode perceber na afirmação do abade de Claraval<sup>492</sup>, no Tratado sobre o amor de Deus, na parte correspondente à Carta XI, sobre a Caridade, dirigida aos cartuxos, quando explicita a diferença entre caridade substancial, que é o próprio Deus e caridade acidental – que é o dom de Deus. Desse modo, “o êxtase não é outra coisa senão a ponta extrema dessa união de vontades e dessa coincidência de um amor humano com o amor divino”<sup>493</sup>.

Assim, essa união do espírito que caracteriza o estado místico, de modo algum faz com que o místico se confunda com Deus, pois, “em nenhum caso, a substância do místico se tornará a substância de Deus”, nem mesmo na visão beatífica, como afirmou categoricamente Gilson<sup>494</sup>. Também seria errôneo, na visão de Gilson, afirmar que Bernardo tem uma tendência “a conceber a união mística como um aniquilamento da personalidade humana que então se dissolveria em Deus”<sup>495</sup>. Esta afirmação é a interpretação de alguns historiadores da espiritualidade que, ao lerem certas passagens do Tratado, identificaram esse aniquilamento em Bernardo, conforme salientou Gilson. Eis a passagem tida como problemática:

Ó sentimento doce e suave! Ó determinação da vontade pura e livre de indecência, tão mais pura e livre de indecência enquanto nela não se deixa misturado nada de próprio, e tão mais suave e mais doce enquanto tudo o que se percebe é divino. **Ser estabelecidos nesse modo é ser deificados.** Como uma gota de água derramada em uma grande quantidade de vinho parece perder-se toda, até o momento em que assume o sabor e a cor do vinho, como um ferro abrasado no fogo até incandescer tonar-se semelhante ao fogo, despojado da antiga forma própria, como ar inundado pela luz do sol é transformado no mesmo clarão a tal ponto que não parece ser só iluminado, mas a própria luz, assim, naquele momento, **será necessário que todo sentimento humano nos santos, em certo modo inefável, se liquefaça e transfunda profundamente na vontade Deus.**<sup>496</sup>

Nesta passagem do capítulo X do Tratado que se refere ao quarto grau do amor, São Bernardo se vale de dois termos – deificados e liquefaça – que, a princípio, poderiam ser entendidos como panteísta ou partidário de um aniquilamento da alma, respectivamente. Contudo, como deixa clara a distinção entre caridade substancial e acidental, essa deificação que marca o estado místico é a união de vontades. Para tal, toma como exemplo um gesto litúrgico da Missa no qual o sacerdote derrama uma gota de água no cálice de vinho que se

---

seus escritos, principalmente o tema da *unio Spiritus*, tão cara a espiritualidade cisterciense medieval. BONOWITZ, B. (Org.). *Os místicos Cistercienses do século XII*. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2005, p. 7.

<sup>492</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 52.

<sup>493</sup> GILSON, 2001, p. 366.

<sup>494</sup> GILSON, 2017, p. 171.

<sup>495</sup> GILSON, 2017, p. 172.

<sup>496</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 42-43.

tornará o sangue de Cristo na Eucaristia, para simbolizar a união da vontade humana, água, com a vontade divina – vinho; além de outros exemplos do trabalho do homem como o ferro abrasado pelo fogo ou da natureza como o clarão da luminosidade solar.

Com estas imagens, ele reforça esse processo de deificação ao mostrar a liquefação da vontade humana ao ponto de, abrasado pela caridade, fazer livremente a vontade de Deus. Gilson é categórico ao explicar esta passagem ressaltando que o processo de deificação se caracteriza por uma união de vontade, sem confusão de substância, como se infere de suas palavras: “a deificação, cuja promessa o *De diligendo Deo* contém, não é nada menos, mas também nada mais, que o acordo perfeito da substância da vontade humana e a vontade da substância divina, numa distinção estrita das substâncias e das vontades”<sup>497</sup>.

Por ser um ato livre da vontade não se trata de uma aniquilação, pois ainda que a gota de água esteja diluída no vinho, ela não deixou de existir. O ferro incandescente se assemelha ao fogo por estar próximo, mas não se torna o fogo; do mesmo modo o ar, ainda que iluminado, pela luz solar não é a própria luz do sol, mas impregnado de tanta luz que parece a própria luz. “Portanto, São Bernardo jamais falou de uma anulação da criatura, e sim de uma transformação”<sup>498</sup>.

Para tal, São Bernardo de Claraval retoma o vocabulário de Máximo Confessor para expressar o processo da união mística. Apesar do termo “deificado” ou “deificação”, isto é, tornar-se semelhante a Deus ser comum à tradição dionisiana, Étienne Gilson<sup>499</sup> afirma que o vocabulário místico de Bernardo foi retirado de Máximo, como provou ao fazer um paralelo entre as citações de Máximo com a doutrina de Bernardo, contida no Tratado, demonstrando assim sua influência na linguagem bernardiana e no significado em que emprega os termos.

Assim, é do vocabulário de Máximo a palavra latina *excessus* que Bernardo utiliza para se referir ao êxtase. As imagens do ar iluminado pela luz e do ferro liquefeito pelo fogo também são oriundas de Máximo; bem como a doutrina de que essa liquefação da alma acontecida no êxtase não a destrói, mas a transforma. Também é oriunda de Máximo a doutrina de que a união mística, ou seja, o êxtase só será pleno no céu e que, ao realizá-la na terra, reconduz a alma a se tornar semelhante a Deus, reconduzindo a imagem ao seu modelo, deificando. A essa influência de Máximo se une o texto de São João sobre a caridade que define Deus como Amor<sup>500</sup>.

<sup>497</sup> GILSON, 2017, p. 176.

<sup>498</sup> GILSON, 2017, p. 172.

<sup>499</sup> GILSON, 2017, p. 44-48.

<sup>500</sup> Cf. 1 Jo 4, 8.

Esse estado de êxtase produz efeitos que transcendem a esta realidade material e sensível, isto porque há uma correspondência de amor entre Cristo e a alma, ainda que seja uma desproporção infinita entre o amor do Amante-Cristo e da amada, a alma. Porém, a alma-esposa está firmada na confiança. Por isso, há uma conformidade perfeita entre o Esposo e a esposa. Mas de todos os efeitos do êxtase, merece destaque a iluminação do espírito que produz um conhecimento mais profundo das Escrituras e dos mistérios da fé.

A graça da contemplação opera na vida do cristão um movimento de passagem da iluminação da fé, que se refrata em conceitos e fórmulas – dogmas, símbolos, catequese, teologia discursiva –, para o claro-escuro de um conhecimento intuitivo e frutivo de Deus como *Verdade* primeira, da qual procedem todas as verdades. Tal é o princípio da teologia mística ou contemplativa. [...] A iluminação contemplativa é descrita de muitas maneiras na tradição literária da mística cristã, sendo um dos mais belos exemplos as visitas do Verbo segundo São Bernardo, que são narradas segundo o modelo agostiniano. Na iluminação contemplativa tem lugar a forma mais elevada do conhecimento ‘por conaturalidade’. A ação do Espírito Santo opera aí pelo dom da *inteligência*, que corresponde à virtude teologal da fé.<sup>501</sup>

Unido à iluminação, conforme explicou Lima Vaz, está um abrasamento do coração pelo amor que arde e deseja, de modo que as palavras não são suficientes para expressar e a única coisa que consegue é cantar um “cântico nupcial, místico e privado, cujas notas só se vibram no interior da alma”<sup>502</sup>, da alma que experimentou as suavidades do Verbo-Esposo. Por isso, é um Cântico dos Cânticos, ou seja, um superlativo, conforme vai explicitar Bernardo no seu Sermão I, do livro homônimo, quando escreveu sobre a singularidade desse cântico: “Chamá-lo-ia, com todo direito, o *Cântico dos Cânticos*, porque vem a ser o fruto mesmo de todos os outros. Trata-se de um cântico que só a unção pode ensinar e só a experiência pode aprendê-lo”<sup>503</sup>. Nesse estágio da vida espiritual, a alma já está imersa nos braços do amado que é Cristo, recebendo os mais suaves beijos de sua boca pela unção do Espírito Santo, na mais completa imersão na vida trinitária de Deus.

Vale ressaltar que no Sermão VIII sobre o Cântico dos Cânticos, Bernardo faz uma abordagem trinitária do beijo afirmando que o Pai na eternidade, antes de todos os séculos, beijou o Filho, Verbo Eterno, tendo apenas o Espírito Santo como testemunha desse abraço divino: “Esse é um beijo de boca a boca e ninguém pode apropriá-lo; é um beijo de amor e de

<sup>501</sup> VAZ, 2009, p. 87-88.

<sup>502</sup> “*Cântico nupcial, místico y privado, cuyas notas sólo vibran en el interior del alma*”. RIBADENEIRA, 1953, p. 109. (tradução nossa).

<sup>503</sup> “*et iure hoc appellaverim Canticum canticorum, quia ceterorum omnium ipsum est fructus. Istiusmodi canticum sola unctio docet*”. SAN BERNARDO DE CLARAVALL, Sermo I. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 86. (tradução nossa).

paz, amor que supera todo conhecimento e paz que transcende todo raciocínio”<sup>504</sup>. De modo que o beijo que a esposa recebe é o beijo do beijo da boca, conforme continua explicando no referido sermão: “Recebe um beijo da boca o que recebe a plenitude; mas o que recebe uma parte dessa plenitude, recebe um beijo do beijo”<sup>505</sup>.

Citando o arrebatamento de Paulo ao terceiro céu, ou seja, uma experiência mística, descrita por ele próprio na II Carta aos Coríntios no capítulo 12, Bernardo elucida que Paulo fora beijado pelo beijo da boca de Cristo, para demonstrar essa diferenciação entre a substância divina e a natureza humana. “Portanto, para Cristo esse beijo é plenitude e, para Paulo, é participação; aquele o recebe do Pai, este se gloria de ser beijado pelo beijo do Pai”<sup>506</sup>. Dessa forma, mesmo nos Sermões em que Bernardo descreve a experiência mística vivida pela alma que alcançou o quarto grau do amor ainda nesta terra, a presença de qualquer tipo de panteísmo fica excluída. Pois sempre que acontece com a criatura, trata-se de uma participação na vida divina, sem confusão de substâncias.

É por participar dessa vida divina ainda na terra, mesmo que momentaneamente à semelhança do Apóstolo Paulo, que a alma-esposa eleva seu cântico de adoração. Pois é o canto que se cantará eternamente “quando o servo bom e fiel for introduzido na alegria de seu Senhor (cf. Mt 25, 21), e for inebriado pela abundância da casa de Deus (cf. Sl 35, 9)”<sup>507</sup>, conforme expressou o abade de Claraval para identificar a união definitiva que acontecerá na Jerusalém Celeste, onde “não haverá mais lugar para a infelicidade”<sup>508</sup>. Isso se dará porque a alma-esposa encontrará a felicidade eterna dos céus nos braços do Verbo-Esposo, Cristo Jesus.

<sup>504</sup> “*Osculum est ore ad os sumptum; sed nemo appropriat. Osculum plane dilectionis et pacis, sed dilectio illa supereminet omni scientiae, et pax illa omnem sensum exsuperat*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo VIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 144. (tradução nossa).

<sup>505</sup> “*Et ut apertius alteruntrum distingamos, qui plenitudinem capit, osculum de ore sumit; qui vero de plenitudine osculum de osculo recipit*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo VIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 146. (tradução nossa).

<sup>506</sup> “*Christo igitur osculum est plenitudo, Paulo partipatio, ut cum ille de ore, iste tantum de osculo osculatum se gloriatur*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo VIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 146. (tradução nossa).

<sup>507</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 58.

<sup>508</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 59.

#### 4.5 A felicidade celestial

O poeta italiano Dante Alighieri<sup>509</sup> (1265-1321) no Canto XXXI e XXXII da sua *Divina Comédia* coloca São Bernardo de Claraval como seu condutor nos últimos círculos do Paraíso. Sua amada Beatriz cede seu lugar para o ancião vestido como os eleitos do céu que o conduz ao trono da Rainha do Céu, a Virgem Maria que, por sua vez, o conduzirá à contemplação da Luz Beatífica, no Canto XXXIII, onde encerra sua peregrinação. Nessas páginas clássicas da literatura ocidental, Dante escolhe Bernardo como seu guia nos últimos círculos celestiais, ratificando a fama de místico e guia na união com Deus.

Desse modo, a união com Deus, da qual São Bernardo é um guia, passa por graus, inclusive no último grau da caridade, o amor puro. Pois há o amor puro vivenciado na terra, agraciado com êxtases, o amor puro no céu e o amor puro na ressurreição final, quando os corpos serão glorificados para habitar novos céus e uma nova terra<sup>510</sup>, transformada pela glória de Cristo, segundo a doutrina escatológica cristã. A Escatologia católica afirma que, depois da Ascensão de Cristo aos céus, Ele retornará glorioso para julgar os vivos e os mortos, fazendo ressurgir, à semelhança de seu corpo glorioso, todos os homens, uns para a felicidade eterna na nova terra transformada pelo seu poderio, de modo a retornar ao estado pré-adâmico querido por Deus, antes do pecado original, e outros para a danação eterna da ausência completa e absoluta de Deus.

Baseado em Santo Ambrósio, mas negando a visão platônica do bispo de Milão da alma prisioneira do corpo, e se valendo do texto do Apocalipse de João<sup>511</sup>, Bernardo apresenta sua doutrina da ressurreição ao afirmar que no céu nada entra de carnal. Porém, reconhece que no futuro ela fará parte da glória de Deus, de modo que o elemento carnal a que ele se refere são as necessidades da carne que fazem com que ardam as paixões tornando a alma enferma. E, se agora há todo tipo de peixes na rede da caridade, no futuro, ou seja, no céu, somente estarão os peixes bons, porque quando chegar a praia jogará fora os peixes estragados. Os peixes são metáforas empregadas pelo abade de Claraval para simbolizar toda sorte de almas nos mais diversos graus do amor e a separação que Cristo fará no dia do juízo.

Ninguém, naquele momento, conhecerá a si mesmo segundo a carne, porque a carne e o sangue não possuirão o Reino de Deus. Não porque naquele lugar não haverá, futuramente, a substância carnal, mas porque faltará toda necessidade carnal, o amor da carne terá que ser absorvido pelo amor do espírito e as afeições humanas, que agora estão enfermas, terão que ser trocadas por aquelas divinas. Então na rede da

<sup>509</sup> ALIGHIERI, D. *A divina comédia*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2002.

<sup>510</sup> Cf Ap 21, 1.

<sup>511</sup> BERTOLA, 1984, p. 234-235.

caridade que agora, arrastada por este mar amplo e espaçoso, não deixa de reunir todo gênero de peixe, quando for conduzida para a praia guardará somente os bons e jogará fora os maus.<sup>512</sup>

Assim, é necessário deixar-se ser absorvido pelo espírito, ordenando o amor carnal com sua cupidez até se tornar espiritual, ou seja, desinteressado. E, em algumas almas privilegiadas, um amor puro. Davy esclarece que o amor desinteressado dos filhos representa, na concepção de Bernardo, o tipo mais comum dos perfeitos na terra. Porém, em seguida, ele apresenta um ainda mais perfeito que é o amor da esposa, “como um grau superior de caridade para Deus que apenas é realizado no céu”<sup>513</sup>. Trata-se, portanto, do quarto grau do amor bernardiano. Porém, a autora reconhece, como outros estudiosos, a dificuldade de se classificar esse grau devido a um desenvolvimento em seus escritos a partir da Carta da Caridade, passando pelo Tratado até chegar aos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, já no fim de sua vida.

Este último grau é bastante difícil de definir, sobretudo no que acrescenta como perfeição ao grau da caridade não apenas na terra mas no céu antes da ressurreição geral e da retomada dos seus corpos pelas almas dos eleitos já beatificados. Pois aí estão os diferentes estados visados por Bernardo e que fazem parte da questão: primeiro alma beatificada encontra-se no céu sem o seu corpo; depois da ressurreição geral, essa alma beatificada recupera o seu corpo glorificado; e é nesse estado definitivo que se afirma o último grau, desta vez eterno, do amor de Deus.<sup>514</sup>

Esta dificuldade levantada por Davy acerca do último grau do amor decorre do fato de, no Tratado, Bernardo afirmar que o cumprimento perfeito do mandamento “amar a Deus sobre todas as coisas com toda sua capacidade e entendimento só é possível” no céu. Pois considera ser impossível para a alma “unir-se total e intimamente com Deus e fixar-se no rosto divino, enquanto estiver ocupada e distraída em servir esse corpo frágil e atormentado”<sup>515</sup>. Nesta passagem percebe-se a herança neoplatônica da tradição agostiniana que entende o corpo corrompido, pelo pecado original e escravo da concupiscência, como o cárcere da alma. “Portanto, só quando a alma encontrar-se em um corpo espiritual e imortal, incorrupto, plácido e agradável, totalmente submetido ao espírito, espere apreender o quarto grau do amor, ou melhor, ser apreendida nele, pois é da potência de Deus dar-se a quem Ele quiser”<sup>516</sup>.

<sup>512</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 58-59.

<sup>513</sup> DAVY, 2005, p. 204.

<sup>514</sup> DAVY, 2005, p. 204.

<sup>515</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 43.

<sup>516</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 43.

Dessa forma, Bernardo coloca, neste trecho do Tratado, a possibilidade de chegar ao quarto grau somente depois da ressurreição da carne no dia do Juízo Final, quando Cristo devolver os corpos às almas bem aventuradas. Para corroborar tal ideia, ele cita os mártires que alcançaram parte dessa graça ainda em vida, ao suportarem a dor do martírio cruel em seus corpos, por terem tido suas almas raptadas no íntimo por uma grande força de amor, ao ponto de não terem sua serenidade abalada.

É interessante perceber que, mesmo seguindo a tradição patrística de influência neoplatônica, Bernardo não despreza o corpo, mas o valoriza ao ponto de escrever que a plenitude do quarto grau do amor só será realizada com a ressurreição dos corpos. E chega a afirmar categoricamente que “para a alma que ama a Deus, seu corpo enfermo tem valor seja quando está vivo, seja quando está morto, seja quando é ressuscitado: no primeiro caso como fruto da penitência, no segundo para o descanso, no terceiro para a perfeição”<sup>517</sup>. Dessa forma, como o corpo tem serventia benéfica para alma, São Bernardo sustenta sua tese de que “a alma não quer chegar à perfeição sem ele”<sup>518</sup>.

Bernardo dedica os capítulos X e XI do Tratado para o quarto grau do amor e a perfeição do amor das almas que estão na glória celestial. Trata-se, praticamente, do término do seu Tratado sobre o amor de Deus, já que, a partir do capítulo XII, ele anexa a Carta da caridade dirigida a Guido, como uma conclusão contendo uma espécie de resumo de tudo aquilo que ele acabara de explicitar mais detalhadamente ao Cardeal Aimerico. Assim no capítulo XI, Bernardo insiste excessivamente, como ressaltou Davy<sup>519</sup>, em ressaltar sua inquietação acerca da alma privada do corpo durante aquele período da beatitude celestial, que vai da morte até a ressurreição dos corpos no dia do Juízo Final.

São Bernardo utiliza um versículo do Cântico dos Cânticos para interpretar este quarto grau do amor numa escala ascensional quando o Esposo diz: “Comei, amigos, e bebei, embriagai-vos, meus caros amigos”<sup>520</sup>. Nesta alegoria do Cântico dos Cânticos, Bernardo compreende o próprio Deus a revelar o tríplice estado da alma, que já se encontra na caridade: ao convidar a comer, quer representar o estado da caridade durante a vida preso aos sofrimentos do corpo mortal; ao convidar a beber, refere-se aqueles que já morreram e estão repousando na paz celestial, de modo que são amigos. Mas, ao convidar para se embriagarem, já é uma referência, segundo São Bernardo, ao retorno da alma aos corpos já glorificados, no dia da ressurreição, por isso recebem o título de caros amigos.

---

<sup>517</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 46.

<sup>518</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 46.

<sup>519</sup> DAVY, 2005, p. 206.

<sup>520</sup> Ct 5, 1.

O primeiro estado é laborioso, mas frutuoso; o segundo é ocioso, mas não causa incômodo; o terceiro é glorioso. Escuta como o esposo, no Cântico dos Cânticos, convida para este benefício em três modos: *Comei, amigos*, diz ele, *e bebei, embriagai-vos, meus caros amigos* (Ct 5,1). Ele convida para o alimento aqueles que sofrem no corpo; quando repousam, com o corpo desprendido, convida-os para beber; recuperando os corpos, instiga-os até a inebriar-se, chamando-os de caríssimos, ou seja, repletos de caridade. Porque nos demais, que não chama de caríssimos, mas de amigos, há uma diferença: esses que são oprimidos na carne e por isso gemem são considerados queridos pela caridade que possuem; aqueles que já soltaram-se do grillão da carne, são-lhe ainda mais queridos porque tronaram-se mais dispostos e mais livres para amar. Enfim, em relação a uns e outros, são justamente designados e são caríssimos aqueles que, já recebida a segunda estola nos corpos renovados com a glória, são arrebatados no amor de Deus, tão mais livres e mais jubilosos quanto nada do que é deles permanece para corrompê-los ou retardá-los.<sup>521</sup>

São Bernardo ressalta que a alma está presa ao corpo, mas dilatada pela caridade se alimenta com o pão da dor, realizando sempre a vontade divina. Quando se desprende dessa vida mortal, por meio da morte, deixa de se alimentar pelo pão da dor para saborear o vinho. Porém, não se trata de um vinho puro, mas misturado com o leite, conforme está escrito no Cântico dos Cânticos: “bebi meu vinho com leite”<sup>522</sup>. Na interpretação do abade de Claraval, esse vinho é o amor divino e o leite a suave afeição natural que deseja recuperar o corpo de modo glorioso.

Por isso, esse leite misturado ao vinho impede a embriaguez da alma na caridade suprema, o que revela que a alma ainda não está totalmente desprendida de si, como é típico da embriaguez. Quando receber o corpo, já não haverá mais nada para sentir falta e poderá, conforme a palavra do salmista<sup>523</sup>, tomar do cálice inebriante. E, inebriados, serão “dignos de ser introduzidos às núpcias do Cordeiro, comendo e bebendo sobre sua mesa no seu reino, quando revela a si mesmo a Igreja gloriosa, sem mancha e nem ruga, ou coisa semelhante”<sup>524</sup>.

Bernardo, ao empregar uma série de símbolos retirada do Cântico dos Cânticos para ilustrar o estado da alma no quarto grau do amor, revela os três níveis citados por Ravasi com que é possível e, até mesmo, necessário ler esse livro como “um canto à glória do amor puro; um canto que celebra as núpcias da alma devota ao absoluto do amor que é Deus; uma alegria que descreve a realização escatológica da história de Israel”<sup>525</sup>.

Contudo, a única diferença consiste no terceiro ponto em que Bernardo realiza essa descrição escatológica sob a perspectiva cristã, ressaltando a realização da glorificação da

<sup>521</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 46-47.

<sup>522</sup> Ct 5, 1.

<sup>523</sup> Cf. Sl 22,5.

<sup>524</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 48.

<sup>525</sup> RAVASI, 1988, p. 25.

Igreja, tida como “Novo Israel” pela doutrina católica<sup>526</sup>. É na glória da ressurreição que o homem encontra sua mais perfeita semelhança com o Criador, “tornando-se tão profundamente dessemelhante de si mesmo e tão semelhante a Deus”<sup>527</sup>. Desse modo, a alma encontrará aquela beatitude na qual reina a paz, conforme ressaltou Santos:

Ao término desse percurso espiritual, o monge terá galgado os três primeiros graus de amor, numa busca constante de configuração a Cristo e da restauração de sua imagem em seu ser. A união que se pode ter nessa vida tem sempre um quê de imperfeito, já que a perfeita consumação pertence à eternidade. Da mesma forma, a paz perfeita, fruto da perfeita união e da perfeita configuração, pertence à escatologia.<sup>528</sup>

Essa realização escatológica é descrita por Bernardo nos Sermões do Cântico dos Cânticos como um “ditoso beijo que leva ao conhecimento de Deus e ao amor do Pai, o qual nunca será conhecido em plenitude, a não ser quando seja amado perfeitamente”<sup>529</sup>. Este amor perfeito é “o abraço tão apertado e casto do noivo e da noiva”<sup>530</sup> que se transforma em um rio inebriante que corre na cidade de Deus, trazendo alegria às núpcias. Este rio, na interpretação alegórica de Bernardo no Tratado, é o próprio Cristo que passa servindo os comensais que se banqueteam, conforme Ele mesmo prometeu no Evangelho<sup>531</sup>.

Ao terminar o Sermão VIII, após falar do beijo mais íntimo fruto da união espiritual, ele retoma essa imagem do abraço, já utilizado no Tratado, para expressar o convite do Pai para que a alma receba os carinhosos abraços do Filho:

[...] convida-a aos carinhosos abraços de seu Filho [...] Aí tens a quem pede um beijo. Sim, alma santa, mas sê mui reverente porque Ele é o Senhor teu Deus e, mais que beijá-lo, deves adorá-lo com o Pai e o Espírito Santo para sempre, eternamente. Amém.

Desse modo, a alma ardente em Deus, ou seja, inebriada pelo vinho da caridade divina, “possuindo o quarto grau do amor, quando Deus é amado suma e exclusivamente, porque já não amamos mais a nós mesmos senão por Ele, para que seja o prêmio daqueles que

<sup>526</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2002, p. 218-219.

<sup>527</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 47.

<sup>528</sup> SANTOS, 2001, p. 117.

<sup>529</sup> “*Felix tamen osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed diligitur Pater, qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur*”. SAN BERNARDO DE CLARAVAL, Sermo VIII. In: *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987, p. 146 . (tradução nossa).

<sup>530</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 48.

<sup>531</sup> Cf. Lc 12, 37.

o amam, prêmio eterno daqueles que o amam eternamente”, conforme escreveu São Bernardo<sup>532</sup> no final do capítulo XI do Tratado *De Diligendo Deo*.



---

<sup>532</sup> SÃO BERNARDO DE CLARAVAL, 2010, p. 49.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho procurou analisar a mística de São Bernardo de Claraval, no século XII, sobre os graus do amor. Para tanto, apresentou-se pontos relevantes de sua biografia e, em seguida, dividiu-se o texto em quatro capítulos, um dedicado a apresentar cada um dos graus do amor apresentados pelo autor. Este tema está presente em sua obra, na Carta XI dirigida a Guido Cartuxo que ficou conhecida como *Carta Caritatis*, no Tratado *De Diligendo Deo* endereçado ao Cardeal Chanceler da Igreja Romana Sr. Aimerico, no qual o abade de Claraval procura responder à pergunta: “Por que e em que modo Deus há de ser amado?”; bem como, em seus Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, nos quais – para ilustrar o progresso do amor – usou a alegoria do beijo presente em cada grau do amor, deixando transparecer suas experiências místicas.

Intentou-se compreender a doutrina do amor daquele que foi considerado a alma mística do século XII, o século que viu nascer o amor como expressão afetuosa em suas mais diversas manifestações, desde o amor cortês, profano, até o amor especulativo da mística cristã que vai conduzir a experiências unitivas com a Deidade, como se pode perceber nos Padres Cistercienses, de modo especial em São Bernardo de Claraval.

Observou-se que Bernardo reconhece o amor como um afeto natural do homem. Mas devido ao pecado original, este afeto está desordenado, escravo das paixões animais do homem, fazendo-se necessária a cura. O abade de Claraval apresenta a cura do amor carnal por meio do amor social, ou seja, quando o homem se dá conta de que é necessário ajudar as necessidades do próximo. Partindo de uma linguagem alegórica, tipicamente medieval e fundamentada nas Escrituras, ele toma a imagem de um escravo que segue a lei da vontade própria, agindo por medo dos castigos, para demonstrar o modo em que se encontram as almas que ainda estão no primeiro grau do amor.

Em seguida, iniciando o segundo grau do amor, o homem que começa a curar o amor carnal por meio do amor social, inicia um processo de autoconhecimento. Baseado na máxima socrática do “Conhece-te a ti mesmo”, Bernardo desenvolveu um verdadeiro socratismo cristão que se faz perceber no Tratado, quando a necessidade do autoconhecimento é indispensável para se passar de um amor carnal para um amor interesseiro por Deus, o segundo grau do amor. Notou-se que para apresentar este grau do amor, Bernardo se vale da alegoria do mercenário, do soldado interesseiro que segue a lei da cobiça nas suas relações. Trata-se, desse modo, de um amor interesseiro por Deus, no qual o homem ama a Deus não por Deus, mas por si mesmo, em busca das vantagens que possa lucrar com tal afeição.

O segundo grau do amor é marcado pelo beijo nos pés, conforme apresentou Bernardo nos seus Sermões sobre o Cântico dos Cânticos. Este beijo simboliza a conversão. Após passar longo tempo neste beijo, passa para terceiro grau do amor quando Cristo concede o beijo nas mãos, ou seja, o beijo das virtudes e a alma adornada de virtudes e iluminada pela fé, passa a amar a Deus de modo desinteressado, à semelhança de um filho que confia no pai. Por isso, no terceiro grau do amor, o abade de Claraval apresentou o amor desinteressado por Deus na alegoria do filho que segue a lei da caridade.

Algumas almas, ainda em vida, alcançam o quarto grau do amor, o amor puro. Para ilustrar esse amor, Bernardo utilizou a alegoria da esposa do Cântico dos Cânticos, que recebeu um abraço envolvente do esposo, que a cumulou de carícias com um beijo na boca. Desse modo, Bernardo simbolizou a união mística entre a alma e Cristo. Por ser um monge, o abade supervaloriza o mosteiro como um paraíso claustral, no qual ocorrem essas bodas na terra, mas que se concretizará no céu e alcançará a plenitude na ressurreição dos corpos.

A doutrina do amor em São Bernardo de Claraval é uma escada ascensional. Para ascender é necessário passar de um grau do amor ao outro: busca-se ordenar o amor carnal egoísta para um amor interesseiro até se tornar um amor espiritual desinteressado, podendo chegar ainda em vida, como foi visto, a um amor puro. Esses quatro graus do amor são descritos de modo alegórico pelas imagens do escravo, do mercenário, do filho e da esposa, respectivamente, como se percebe no Tratado. Ou pela alegoria dos três beijos no Cristo descritos nos primeiros Sermões do Cântico dos Cânticos, nos quais explica o beijo nos pés, que se dá logo depois da conversão; nas mãos, na aquisição das virtudes; e na boca, na união mística.

Desse modo, poderia sistematizar esses quatro graus em: amor de si por si, amor de Deus por si, amor de Deus por Deus e amor de si por Deus. Assim, Bernardo apresenta o amor em quatro graus, mas sendo apenas os três últimos, graus do amor de Deus. Já que o primeiro é característico daquele que ainda não se converteu e que, ao se preocupar com as necessidades do próximo, vai curando o amor carnal e transformando-o em amor social, mas que ainda por ser escravo das paixões carnis vive, sob a lei da vontade própria.

Ao iniciar um processo de conversão, esse amor carnal se converte em amor de Deus, porém interesseiro que vive sob a lei da cobiça, tal como um mercenário interessado nos dons de Deus. Contudo, a alma começa a se autoconhecer e aspirar a uma vida virtuosa. Prostrada aos pés de Cristo, beijando-os até purgar seus pecados pela penitência, chegará um momento, depois de longo tempo, que ascenderá ao terceiro grau, a via iluminativa. Neste, a alma ama desinteressadamente, como um filho virtuoso que já vive a lei da caridade. Porém,

algumas almas privilegiadas chegam ao quarto grau, à união mística com Cristo, a via unitiva, recebendo um beijo na boca, depois de filialmente ter-lhe beijado as mãos pelo progresso das virtudes.

Percebeu-se que o abade de Claraval não sistematizou sua doutrina mística em uma única obra, mas que a mesma se encontra dispersa. Porém, ele desenvolveu uma autêntica teologia mística da ascensão da alma até Deus por meio do amor, baseando-se nas Escrituras, que fundamentam todos os seus escritos, na tradição monástica beneditina e nos Padres da Igreja. Notou-se que não há um fragmento de texto em que expõe suas ideias sem que não seja possível encontrar uma citação direta da Vulgata, ou indireta, parafraseando os autores bíblicos.

Ainda que siga e se mantenha fiel à tradição patrística da alegoria, ao interpretar as Escrituras, São Bernardo confere um simbolismo todo peculiar que é fruto de suas experiências místicas, principalmente ao interpretar o livro do Cântico dos Cânticos em seus oitenta e seis sermões, nos quais é possível perceber uma alma realmente convicta daquilo que está descrevendo em cada sermão, de modo a constatar que se trata de um monge que conseguiu realizar a *unitas spiritus*, ou seja, a ser um só espírito com Deus, na unificação das vontades por meio da ordenação do amor.

Percebeu-se que, para Bernardo, a união mística não se configura exclusivamente por êxtases e outros fenômenos sobrenaturais de caráter extraordinário como bilocação, levitação, clarividência, eflúvios luminosos e odoríferos, entre outros, mas por aquela união perfeita das vontades ao ponto de se tornar um com Deus, sem confusão de substância. O santo abade cisterciense insiste nesta distinção entre criatura e Criador, de modo a se resguardar de qualquer acusação de panteísmo. Contudo, há de se ressaltar que apenas algumas almas privilegiadas alaçam, ainda na terra, o quarto grau do amor.

De modo ordinário, a grande maioria dos cristãos, chamados à santidade pelo sacramento do Batismo, alcança somente até o terceiro grau do amor, que já é a perfeição cristã, a santidade, pois seguem a lei da caridade. O quarto grau do amor seria alcançado apenas pelas almas perfeitíssimas que conseguiram, pelo esforço ascético e o auxílio da graça, progredir da condição de filho, característico do terceiro grau, para a de esposa, unida ao Verbo-Esposo, que é o próprio Deus, em matrimônio místico. Assim, o amor faz com que alma alcance por graça o que Deus é por natureza.

Ao apresentar a necessidade que o homem tem de deificar-se, São Bernardo está a se referir não a um aniquilamento da vontade humana, mas a sua transformação, cujo fim é consumir a obra originária de Deus para o homem, interrompida pelo pecado dos primeiros

pais no Éden. Desse modo, Bernardo é profundamente humano, pois para se alcançar os altos cumes da contemplação representados pela alegoria da esposa, é necessário partir daquilo que é carnal, animalesco, e ordená-lo pelo amor até Deus.

Para ele, isso só será consumado na ressurreição dos corpos, pois mesmo no céu, essa união ainda não estaria completa pela ausência do corpo. Nisto, pode-se perceber uma valorização antropológica que Bernardo faz, pois o homem só alcança a plenitude do amor em Deus, quando sua alma, na ressurreição dos corpos que ocorrerá na Parusia, retornar ao seu corpo, outrora mortal e corrompido, mas que se transformará em corpo glorioso, ressuscitado, isento das paixões e pecados.

Entretanto, constatou-se também que a doutrina da união mística sofreu algumas pequenas alterações ao longo de seus escritos. Na Carta XI, em que ele apresenta por primeiro sua doutrina sobre os graus do amor, percebe-se um Bernardo perplexo sem saber muito como acontecerá essa união, mostrando-se bem negativo na possibilidade de que a união aconteça ainda nesta vida mortal. Ao redigir o Tratado sobre o amor de Deus, afirma que somente na beatitude celestial e, mesmo assim, aguardando sua completude de perfeição na ressurreição dos mortos, quando a alma retornará ao seu corpo em estado glorioso. Todavia, deixa aberta uma possibilidade de experimentar de maneira fugaz, ainda que somente uma vez, nesta vida mortal.

Ao comentar o Cântico dos Cânticos, sua obra-prima da maturidade espiritual, já perto do fim de sua vida, deixa bem evidente que esta união com Deus, por meio de um amor puro, continua sendo algo extraordinário, mas possível de ser experimentada na terra e, acima de tudo, desejada apaixonadamente, à semelhança de uma esposa que deseja receber os beijos e abraços do amado em seu leito nupcial. Foram constatadas também, ao longo da leitura e análise dos sermões, algumas notas biográficas que deixam transparecer, por detrás das alegorias bíblicas repletas de simbolismo, sua própria experiência mística.

Bernardo foi considerado o maior representante dos Cistercienses, influenciando gerações ao longo dos séculos. Sua linhagem como membro da nobreza francesa que recebeu uma sólida formação religiosa e intelectual, mas que preferiu abandonar os prazeres do mundo e a possibilidade de ingressar nos altos círculos eclesiásticos para se dedicar a Deus numa ordem monástica recém-fundada, cuja característica principal era viver a pureza da Regra de São Bento em um lugar ermo, marcado pela pobreza voluntária, pelo silêncio, oração e pelo trabalho manual, demonstram sua firmeza e retidão de caráter. Esta trajetória acabou por forjar o mestre de espiritualidade que viria a se tornar mais tarde, já vislumbrado

pelo abade Estevão Harding quando o escolheu ainda jovem para fundar e ser o abade da abadia de Claraval, um dos homens mais poderosos e influentes da Cristandade do século XII.

Apesar da fama de reformador eclesiástico, pregador da II Cruzada e inimigo implacável dos hereges e da nova filosofia/teologia que estava surgindo naquele século, que ficou conhecida posteriormente por Escolástica, descobriu-se um Bernardo profundamente humano que não deseja o aniquilamento do corpo e sua destruição, por causa das paixões carnis que arrastam o homem para a escravidão do pecado, mas que indica o caminho para transformar e ordenar seus afetos por meio do amor.

Desse modo, procurou-se compreender a mística de um contemplativo medieval que esteve inserido na primeira metade do século XII em todas as questões de ordem religiosa, política, social e cultural da Cristandade de seu tempo, quer seja por meio de sua presença física, que o fez se ausentar muitas vezes de seu amado mosteiro, a abadia de Claraval, quer seja por meio de seus escritos abundantes, nos quais deixa transparecer sua alma de místico combativo e apaixonado que emprega alegorias e metáforas repletas de carga simbólica para expressar seu pensamento monástico, pois é um monge que fora enviado e consagrado como abade da recém-fundada abadia de Claraval.

Assim, este trabalho não tem a pretensão de esgotar a doutrina mística de São Bernardo, até porque, mesmo no recorte feito dos escritos do *corpus* bernardiano, há uma profusão de alegorias e símbolos a serem explorados, como por exemplo, o erotismo da linguagem mística da sua interpretação do Cântico dos Cânticos ou, dentro da Estética da Recepção, como esses sermões foram recebidos pela tradição posterior, já que influenciou gerações de místicos cristãos.

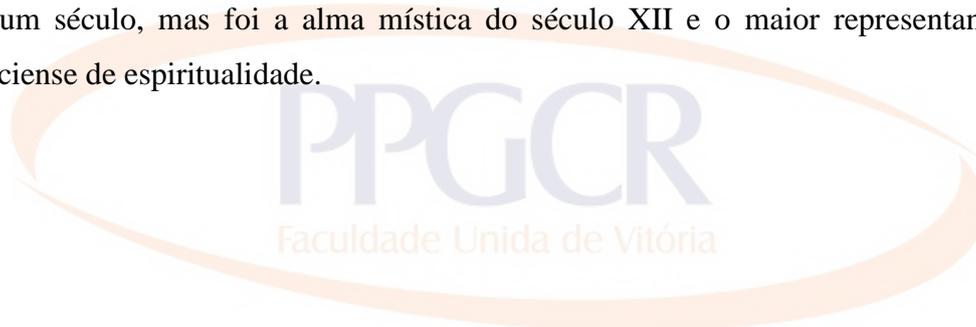
Na área da Teologia, esses textos abrem caminho para ulteriores pesquisas acerca da antropologia teológica ou da cristologia, no pensamento bernardiano, já que se constatou que Bernardo, apesar da influência da filosofia platônica na teologia patrística, que entende o corpo como um cárcere da alma, valoriza o corpo humano, porque Cristo se encarnou em corpo de homem, em tudo semelhante aos homens, exceto no pecado. Por isso, a perfeita união mística, só acontecerá, na visão Bernardo, após os corpos ressuscitarem em Cristo. Desse modo, Bernardo enaltece a sacralidade do corpo humano, criado à imagem e semelhança divina, mas desfigurado pelo pecado e tornado semelhante novamente a Deus pelo amor.

A mística de São Bernardo também tem influências em outros campos do saber. No campo da História da Arte, a mística de São Bernardo vai influenciar a estrutura arquitetônica dos mosteiros cistercienses e proporcionar toda uma concepção estética baseada no seu

ascetismo e no conceito de *paradisus claustralis*. Na Literatura, a importância do gênero epistolar, dos tratados ou dos sermões na composição de sua obra literária. Na História, a sua intensa atividade como reformador eclesiástico.

Enfim, há uma multiplicidade de temas ainda a serem explorados pelas mais diversas áreas do saber. E espera-se que pesquisadores continuem a voltar seus interesses para a mística medieval, pois se trata de uma dimensão do ser humano, a dimensão transcendental, que esses autores, inseridos dentro de um contexto próprio, procuraram responder à ânsia de transcendente que havia dentro de si, cada qual ao seu modo.

Reconhece-se, portanto, que o esforço apresentado nesta dissertação é uma delimitação possível, entre tantas outras que merecem a obra de São Bernardo de Claraval, já que se trata de um autor reconhecido, mesmo depois de séculos como um personagem singular do século XII, que influenciou gerações. Desse modo, nota-se o quanto as Ciências das Religiões podem ganhar ao se debruçarem sobre este autor medieval que não só marcou todo um século, mas foi a alma mística do século XII e o maior representante da escola cisterciense de espiritualidade.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALIGHIERI, D. *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2002.
- ARMINJON, B. *La Cantata del Amor: lectura seguida del Cantar de los Cantares*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 11. Ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BALLANO, M. Introducción del libro sobre el amor a Dios. In: *Obras Completas de San Bernardo I: Introducción general y Tratados*. Madrid: BAC, 1993.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- BARSOTTI, D. *Monaquismo e mística*. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2009.
- BASCHET, J. *A civilização medieval: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus é Amor*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Os mestres medievais – De Hugo de São Vitor a João Duns Escoto*. São Paulo: Ecclesiae, 2013.
- BENTO, S. *A Regra de São Bento: latim-português*. 3 ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.
- BERNARD, C. A. *Teologia Mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.
- BLOCH, M. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- BOEHNER, P; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.
- BONOWITZ, B. (Org.). *Os místicos Cistercienses do século XII*. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2005.
- CATALÁN, J. O. *Guia da vida interior*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9 ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 2002.

COSTA, R. “A luz deriva do bem e é imagem da bondade”: a metafísica da luz do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis. In: *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), Vol. 6 - n. 2, p. 39-52, jul./dez. 2009. (ISSN 1806-6526). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/luz-deriva-do-bem-e-e-imagem-da-bondade-metafisica-da-luz-do-pseudo-dionisio-areopagita-na>>. Acesso em: 18 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. El Alma en la mística de San Bernardo de Claraval. In: *Revista Humanidades 17-18*. Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello. Santiago de Chile, p. 201-210, junio-diciembre 2009. (ISSN 0717-0491). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/el-alma-en-la-mistica-de-san-bernardo-de-claraval>>. Acesso em: 12 fev. 2017

\_\_\_\_\_. “O verdadeiro amor nasce de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera, e ama o bem do próximo como se fosse seu”: a mística de São Bernardo de Claraval. In: COSTA, M. R. N. (org.). *A Experiência humana do divino. Perspectiva Filosófica*. Recife, v. I, n. 35, p. 125-140, jan./jun. 2011. (ISSN 0101-6454). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/o-verdadeiro-amor-nasce-de-um-coracao-puro-de-uma-consciencia-boa-e-de-uma-fe-sincera-e-ama-o>>. Acesso em: 13 fev. 2017

\_\_\_\_\_. El concepto de naturaleza en la metafísica teológica de San Bernardo de Claraval (1090-1153). In: *De Medio Aevo* 1, n. 1. Madrid: CAPIRE, 2012, p. 131-144 (ISSN-e 2255-5889). Disponível em: <<http://capire.es/eikonimago/index.php/demedioaevo/article/view/35/65>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

COURCELLE, Pierre. *Connaistoi toimême: de Socrate a Saint Bernard*. Études Augustiniennes. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1974.

COUTINHO, P. L.; COSTA, R. Entre a pintura e a poesia: o nascimento do amor e a elevação da condição feminina na Idade Média. In: GUGLIELMI, Nilda (dir.). *Apuntes sobre familia, matrimonio y sexualidad en la Edad Media*. Colección Fuentes y Estudios Medievales 12. Mar del Plata: GIEM (Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales), Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), diciembre de 2003 (ISBN 987-544-029-9). Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/entre-pintura-e-poesia-o-nascimento-do-amor-e-elevacao-da-condicao-feminina-na-idade-media>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

DAVY, M-M. *Bernardo de Claraval: monge de cister e mentor dos cavaleiros templários*. Lisboa: Ésquilo, 2005.

DE LA TORRE, J. M. Experiencia cristiana y expression estetica em los Sermones sobre el Cantar de los Cantares. In: Bernardo de Claraval. *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003. 2 v.

DUARTE, S. J. A interpretação alegórica judaico-cristã do Cântico dos Cânticos: remanescentes de um contexto apocalíptico. In: *Fragments De Cultura*, Goiânia, jan./mar. 2011, v. 21, n. 1/3, p. 21-35. Disponível em: <<https://goo.gl/LTFsD9>>. Acesso em: 11 mar. 2017.

DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. 2 ed. Lisboa: Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *São Bernardo e a arte cisterciense*. Porto: Edições Asa, 1997.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário de língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, D. N.; MORGADO, M.F. *Arquitetura cisterciense: espiritualidade, estética e teologia*. Lisboa: Paulus, 2013.

FIORIN, J. L. *Linguagem e ideologia*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2005.

FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GILBERT, P. *Introdução à Teologia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A teologia mística de São Bernardo de Claraval*. São Paulo: Paulus, 2017.

GOYAU, G. *São Bernardo*. Rio de Janeiro: Agir, 1947.

GUIMARÃES, I. (Trad.). *Os Cistercienses: documentos primitivos*. São Paulo: Musa Editora; Rio de Janeiro: Lumen Christi-Mosteiro de São Bento, 1997.

JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo-SP: Ática, 1994.

JEDIN, H. *Manual de historia de la Iglesia: la iglesia de la edad media después de la reforma gregoriana*. Barcelona: Herder, 1973.

LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval*. Bauru/SP: EDUSC, 2005.

LECLERCQ, J. *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2012.

LEKAI, L. J. *Los Cistercienses: ideales y realidade*. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

- LEWIS, C. S. *A alegoria do amor: um estudo da tradição medieval*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- LIÉBAERT, J. *Os padres da Igreja (Séculos I-IV)*. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MARTÍN, A. M. La conversión del corazón em San Bernardo. In: *Cistercium: revista de história, arte y espiritualid.* [S.l.] Anõ LXV. N°260, 2013.
- MCBRIEN, R. P. *Os papas: os pontífices de São Pedro a João Paulo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- McGINN, B.; MEYENDORFF, J. (ORG). *Espiritualidad cristiana I: desde los orígenes al siglo XII*. Buenos Aires: Lumen / Madrid: Edibesa, 2008.
- MCGUINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012.
- MERTON, T. *Bernardo de Claraval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1958.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*. Aparecida/SP: Santuário, 2005.
- MORLA, V. *Poemas de amor y de deseo: Cantar de los Cantares*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.
- NÚÑEZ, A. G. *Cantar de los Cantares*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991.
- ORLANDIS, J. *História breve do cristianismo*. Lisboa: Rei dos Livros, 1993.
- PÁDUA, L. P. Mística, Mística Cristã e Experiência de Deus. In: *Atualidade Teológica*. Revista do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Ano VII n° 15, setembro/dezembro 2003.
- PIO XII. Doctor Mellifluus. In: *Documentos de Pio XII*. São Paulo: Paulus, 1998. (Documentos da Igreja v.7).
- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1991.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1994.
- RAVASI, G. *Cântico dos Cânticos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- RIBADENEIRA, P. Introduccion general. In: SAN BERNARDO DE CLARAVAL. *Obras completas de San Bernardo I: Vida de San Bernardo*, por el P. Pedro de Ribadeneira, S.I. Introduccion General. Sermones de tempo, de santos y vários. Sentencias. Madrid: BAC, 1953.
- RICHÉ, P. *Vida de São Bernardo*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

ROPS, D. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993.

ROSA, J. M. S. A transfiguração espiritual do amor cortês em Bernardo de Claraval. In: *Amar de Novo*. Ciclo de conferências da Associação de Professores de Filosofia: O amor na Idade Média. Porto: Fundação Engº Antonio de Almeida, 2005. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/46314623/Rosa-Jose-Transfiguracao-Espiritual-Do-Amor-Cortes-Bernardo-Claraval>>. Acesso em: 27 ago. 2016.

SAN BERNARDO. *Obras completas de San Bernardo V: Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 1987.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas de San Bernardo VI: Sermones varios*. Madrid: BAC, 1988.

\_\_\_\_\_. *Obras completas de San Bernardo I: Introducion general y Tratados*. Madrid: BAC, 1993.

\_\_\_\_\_. *Obras completas de San Bernardo VIII: Sentencias y parabras*. Madrid: BAC, 1993.

\_\_\_\_\_. *Obras completas de San Bernardo II: Tratados(2º)*. Madrid: BAC, 1994.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas de San Bernardo VII: Cartas*. Madrid: BAC, 2003.

\_\_\_\_\_. *Obras completas de San Bernardo IV: Sermones litúrgicos (2º)*. Madrid: BAC, 2006.

SANTA CATARINA DE SENA. *O Diálogo*. 9 ed. São Paulo: Paulus, 2005.

SANTOS, L. A. R. *Um monge que se impôs ao seu tempo: pequena antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval*. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Lumen Christi – Mosteiro de São Bento, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nada antepor ao amor de Cristo: apresentação atual dos valores da tradição monástica beneditina e cistercienses / Diretório Espiritual dos Monges e Monjas da Congregação Brasileira da Ordem Cisterciense*. São Paulo: Musa Editoria; Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *De Diligendo Deo*: “Deus há de ser amado”. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

TANQUEREY, A. *A vida espiritual explicada e comentada*. Anápolis, Go: Aliança Missionário Eucarística Mariana, 2007.

VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2009.

VERGER, J. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001.

WEISINGER, D. A. *São Bernardo: abade de Claraval e doutor da Igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1944.

