



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOÃO FLORINDO BATISTA SEGUNDO

MYSTERIUM PANSOPHICUM: IMAGINÁRIO E ESOTERISMO
EM JACOB BOEHME

JOÃO PESSOA
2017

JOÃO FLORINDO BATISTA SEGUNDO

MYSTERIUM PANSOPHICUM: IMAGINÁRIO E ESOTERISMO
EM JACOB BOEHME

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, na Linha de Pesquisa Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos, para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti

JOÃO PESSOA
2017

Catálogo na publicação Seção de Catalogação e Classificação

S456m Segundo, João Florindo Batista.

Mysterium Pansophicum: imaginário e esoterismo em Jacob Boehme / João Florindo Batista Segundo. - João Pessoa, 2017.

149 f. : il.

Orientação: Carlos André Macedo Cavalcanti.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

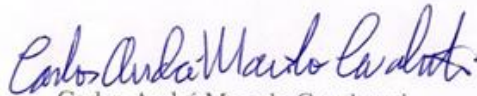
1. Ciência das religiões. 2. Teosofia cristã. 3. Esoterismo ocidental. I. Cavalcanti, Carlos André Macedo. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

"MYSTERIUM PANSOPHICUM: IMAGINÁRIO E ESOTERISMO EM JACOB BOEHME"

João Florindo Batista Segundo

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Carlos André Macedo Cavalcanti
(orientador/PPGCR/UFPB)



José Mateus do Nascimento
(membro-externo/IFRN)



Lusival Antonio Barcellos
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 31 de julho de 2017.

Dedico este trabalho à minha família e a todos os profissionais de educação de nosso país.

AGRADECIMENTOS

A Deus e a Seu Filho, Jesus, pelas bênçãos concedidas a este humilde buscador.

À minha mãe, Francinete Dias Florindo e ao meu pai, João Florindo Batista (*in memoriam*), pelo legado de amor e educação.

Aos meus colegas de curso (em especial, Glício Freire de Andrade Júnior e Diógenes Faustino do Nascimento), amigos com quem compartilhei bons e maus momentos em sala de aula.

Ao Me. José Carlos de Abreu Amorim, verdadeiro Irmão, por acreditar em minha capacidade de peregrino quando eu me considerava ainda inapto para a jornada.

Ao meu Orientador, Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti, pelo acompanhamento em prol da excelência do presente opúsculo.

À Coordenação do PPG-CR, pela atenção dispensada.

Aos professores do PPG-CR, pelo empenho com que ministraram as aulas e compartilharam seus saberes.

[...] E... eis o meu raciocínio, ó Augusto... ninguém chega à redenção mediante a doutrina! A pessoa alguma, ó Venerável, poderás comunicar e revelar por meio de palavras ou ensinamentos o que se deu contigo na hora da tua iluminação! [...] A numerosas pessoas indica o caminho para uma vida honesta, afastada do Mal. Mas há uma única coisa que não se acha nessa doutrina, por mais clara e venerada que ela seja. Não nos é dado saber o segredo daquela experiência que teve o próprio Augusto, só ele entre centenas de milhares de homens. São esses os pensamentos e as percepções que me vieram, quando ouvi a doutrina. Por isso, hei de prosseguir na minha peregrinação, não para ir à procura de outra doutrina melhor, já que sei muito bem que não há nenhuma, senão para separar-me de quaisquer doutrinas e mestres, a fim de que possa alcançar sozinho o meu destino ou então morrer.

(Herman Hesse, *Siddhartha*, 2002, p. 50-51)

RESUMO

Jacob Boehme (1575-1624) foi um sapateiro e místico cujo profético empenho deu base à teosofia cristã e que através da *imaginatio vera* legou subsídio a um imaginário simultaneamente fonte e eflúvio do esoterismo ocidental. Para além do fabrico de calçados, que apenas protegem os pés dos viandantes, o aprendizado esotérico (prático e especulativo) tornou-o artífice de penetrante desvelamento do itinerário a seguir pela estrada da natureza, enquanto potência e expressividade do transcendente. Nesta reflexão, examinam-se as ideias do autor alusivas a teogonia, cosmogonia, antropogonia, cosmologia e escatologia, enfim, aos marcos com os quais se empenha o homem em apreender o *numinoso* e delimitar-lhe o sentido. A imaginação possui lugar de destaque na obra do Sapateiro de Görlitz, razão por que, dentre as ferramentas metodológicas para compreendê-lo, optou-se aqui pelas vinculadas à Teoria Geral do Imaginário (TGI), com ênfase na hermenêutica simbólica e no estruturalismo figurativo oriundos das investigações durandianas. A presente pesquisa quanto aos meios é bibliográfica, quanto aos fins é exploratória e teve por base lógica o método hipotético-dedutivo. Inicialmente, o texto ora apresentado tenciona conhecer o quadro sociocultural em que Boehme estava inserido, para, ato contínuo, buscar deslindar o que ele denominava por *Mysterium Pansophicum*, concepção exposta em seus escritos, ricos de imagens (literárias e pictórica). Sem a pretensão de esgotar o pensamento do Teósofo Teutônico, almeja-se com esta pesquisa fornecer um conveniente aporte às Ciências das Religiões em sua interface com o campo do esoterismo ocidental, ainda pouco explorado pela academia brasileira.

Palavras-chaves: Jacob Boehme. Imaginário. Teosofia. Esoterismo ocidental.

ABSTRACT

Jacob Boehme (1575-1624) was a shoemaker and mystic whose prophetic work gave support to Christian Theosophy and through *imaginatio vera* bequeathed subsidy to an imaginary simultaneously source and effluvium of Western esotericism. In addition to the manufacture of footwear, which only protects the feet of the pedestrians, the esoteric learning (practical and speculative) has made him the craftsman of a penetrating unveiling of the road to nature, as a power and expressiveness of the transcendent. In this reflection, we examine the ideas of the author allusive to theogony, cosmogony, anthropogony, cosmology and eschatology, in short, to the landmarks with which the man endeavors to apprehend the numinous and delimit his meaning. The imagination has a prominent place in Görlitz's Shoemaker's work, which is why, among the methodological tools to understand it, we have opted for those linked to the General Imaginary Theory (TGI), with emphasis on symbolic hermeneutics and figurative structuralism from the Durandian investigations. The present research as to the means is bibliographical, as far as the ends is exploratory and had as base logic the hypothetical-deductive method. Initially, the text presented here intends to know the socio-cultural context in which Boehme was inserted, to seek to unravel what he called *Mysterium Pansophicum*, a concept exposed in his writings, rich in images (literary and pictorial). Without intending to exhaust the thought of the Teutonic Theosophist, this research aims at providing a convenient contribution to the Sciences of Religions in its interface with the field of Western esotericism, still little explored by the Brazilian scholarly study.

Keywords: Jacob Boehme. Imaginary. Theosophy. Western esotericism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	Denkmal Jacob Böhme, situado no Park des Friedens, em Görlitz.	26
FIGURA 2	Regime diurno da imagem.....	85
FIGURA 3	Regime noturno da imagem.....	86
FIGURA 4	Árvore cabalística.....	104
FIGURA 5	As sete qualidades e os engendramentos, dispostos no formato de árvore cabalística.....	106
FIGURA 6	“Globo Filosófico” ou “o Olho das Maravilhas da Eternidade”, contido em <i>Quarenta questões sobre a Alma</i>	114

LISTA DE TABELAS

TABELA 1	Relação das obras de Jacob Boehme.....	31
TABELA 2	Noções e correntes no esoterismo ocidental, de acordo com Antoine Faivre.....	57
TABELA 3	Analogias entre qualidades, planetas e humores.....	72
TABELA 4	Correlação entre princípios e qualidades boehmianos.....	103
TABELA 5	Descrição dos componentes da imagem “Globo Filosófico” ou “o Olho das Maravilhas da Eternidade”, contido em <i>Quarenta questões sobre a Alma</i>	117

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O SAPATEIRO QUE VIVENCIOU DEUS	23
2.1	SÍNTESE BIOGRÁFICA DE JACOB BOEHME.....	24
2.2	ESOTERISMO OCIDENTAL.....	35
2.3	BOEHME, UM HOMEM DA REFORMA.....	37
3	AS BASES ESOTÉRICAS E MÍSTICAS DO IMAGINÁRIO BOEHMIANO	47
3.1	MÍSTICA E MISTICISMO.....	49
3.2	A MÍSTICA PROTESTANTE.....	51
3.3	CONVERGÊNCIAS BOEHMIANAS.....	56
3.3.1	Gnosticismo.....	57
3.3.2	Hermetismo.....	60
3.3.3	Neoplatonismo.....	61
3.3.4	Cabala cristã.....	62
3.3.5	Alquimia.....	65
3.3.6	Paracelsismo.....	69
3.3.7	Astronomia e astrologia.....	70
3.4	CONSEQUÊNCIAS HISTÓRICO-TEOLÓGICAS DO IMAGINÁRIO BOEHMIANO.....	73
3.4.1	Teosofia cristã.....	74
3.4.2	<i>Naturphilosophie</i>	77
3.4.3	Filosofia.....	78
4	HERMENÊUTICA DO SISTEMA SIMBÓLICO BOEHMIANO	81
4.1	IMAGINÁRIO E HERMENÊUTICA.....	82
4.2	IMAGINAÇÃO E MEDIAÇÕES.....	89
4.3	<i>IMAGINATIO VERA</i>	92
4.4	<i>LANDES KRONE</i> : SÍMBOLO ASCENSIONAL.....	93
4.5	O DEUS TRI-UNO E SUA CONTRAPARTE FEMININA.....	95
4.5.1	<i>Ungrund</i>	96
4.5.2	A Tri-idade divina e os Três Princípios.....	98
4.5.3	As sete qualidades.....	101

4.5.4	Sofia.....	107
4.6	AS DUAS QUEDAS: O LUGAR DO MAL NA CRIAÇÃO.....	110
4.7	O OLHO DAS MARAVILHAS, SÍMBOLO DE INTIMIDADE.....	113
4.8	A MISSÃO DE JESUS CRISTO.....	119
4.9	A ESCATOLOGIA BOEHMIANA: <i>MYSTERIUM PANSOPHICUM</i>	122
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
	GLOSSÁRIO	130
	REFERÊNCIAS	135

1 INTRODUÇÃO

Há no humano uma tendência natural de transmitir às gerações seguintes, histórias, lendas e fatos misteriosos que consigo teriam ocorrido em algum momento da vida; é natural então que tais narrativas alimentem a imaginação em busca da compreensão dos mistérios da natureza; utilizando-se dos cinco sentidos e da memória, a imaginação procura responder as três perguntas mais caras à humanidade: “Quem eu sou?”; “De onde vim?”; e “Para onde vou?”.

Por conseguinte, para explicar a origem do mundo sensível e a possibilidade de existência de um mundo transcendente, para onde o homem em geral espera ir após a morte, a imaginação produz mitos, ritos e símbolos, que têm por substrato o Imaginário, universo de memórias e criações, conjunto de imagens e de suas relações que constitui o capital pensado do *homo sapiens*; ele “aparece-nos como o grande denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano.” (DURAND, 2012, p. 18). As pesquisas sobre o tema – as quais, ainda que sucintamente, serão citadas neste trabalho – demonstram que o Imaginário habita em nós desde a noite dos tempos e, por que não dizer, somos aquilo que imaginamos e nosso “eu” vive no “mundo interior” construído pelo Imaginário; e esta relação simbiótica continua até hoje, apesar e para além do progresso científico.

Por Imaginário, entenda-se uma estrutura sistêmica do conjunto de imagens infinitamente heterogêneas, dado que se impõe uma lógica, um mundo de representações das imagens que se desenvolvem em torno do indivíduo. (DURAND, 1996, p. 215). E para além, o imaginário equilibra biológica, psíquica e sociologicamente os indivíduos e as sociedades. Se “o indivíduo pode e precisa escolher e combinar imagens para obter ordem e se proteger do caos no mundo em que vive”. (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015, p. 23), segue-se o *trajeto antropológico do imaginário* rumo ao equilíbrio. (TEIXEIRA; ARAÚJO, 2009, p. 13).

No trabalho ora apresentado, nos deteremos no campo do Imaginário de um sapateiro que viveu entre os séculos XVI e XVII, Jacob Boehme (Jacob Behmen, Jakob Böhm ou Jacob Böhme) e teremos em vista a função precípua do empenho de transcendência ante a tragédia da morte e da brevidade da vida humana.

O Imaginário religioso pode ser dividido em categoria mítica e categoria utópica: a primeira versa sobre a origem das religiões, enquanto a segunda trata das migrações religiosas a partir de utopias estruturadas com base em subjetividades nômades. É com este supedâneo que se pode entender narrativas sagradas em tempos históricos nos quais se apresentaram.

(FERREIRA; GROSSI, 2016). Logo, a presente pesquisa fruirá de determinado período do Imaginário religioso europeu, compreendido entre os séculos XVI e XVII, época em que o mundo ocidental estava em ebulição e cujas mudanças de paradigmas reverberaram indelevelmente no que hoje somos. Esta altura é véspera do Iluminismo, da busca de todas as respostas pelo uso essencial da razão ilustrada pela ciência.

Com o Renascimento – que teve início um pouco antes – as culturas judaica, cristã e muçulmana terminaram por confluír, a despeito do furor dos líderes religiosos mais ortodoxos e de seus mais empedernidos fieis. (WOORTMANN, 1996). Superados os feudos, as novéis monarquias nacionais viam-se às voltas com revoluções liberais que defendiam a divisão do poder político e a ampliação dos meios de participação popular na vida política.

Principalmente no período entre 1100 a 1300, novos instrumentos vieram melhorar a qualidade de vida do europeu, a exemplo dos relógios mecânicos, da prensa móvel, dos moinhos d’água, da bússola, do astrolábio, da confecção de mapas e da invenção das caravelas, que viriam a singrar mares nunca d’antes navegados. (FRUGONI, 2007). Para White Jr. (1985, p. 98) “[...] a tecnologia medieval é muito mais que um aspecto da história econômica: revela um capítulo na conquista da liberdade. Mais ainda, é parte da história da religião¹ [...]”, pois marcou a transição para uma atitude de valorização das atividades manuais, antes consideradas servis pelo ideário cristão. (VERGER, 1999, p. 39). E na Reforma, as profissões seculares tornar-se-iam moralmente aceitas *in totum*. (WEBER, 2004).

Com as grandes navegações, foram “descobertas” novas fauna e flora, bem como minerais outrora desconhecidos. Além disso, as pesquisas em óptica nos legariam o microscópio e o telescópio. Com a multiplicação das universidades (a exemplo das de Coimbra, Paris, Bolonha e Oxford) e a criação da imprensa, a erudição clássica – outrora quase exclusividade do clero, em seus mosteiros – tornou-se mais acessível, ainda que, então, ordinariamente aos mais afortunados. (D’AMBROSIO, 2016). Enquanto a maioria dos instruídos de outrora (clérigos) concentrou sua abstração mental nos assuntos de fé – relegando a “filosofia natural” a um segundo plano –, o polímata dos séculos XVI e XVII se dedicou também à sistematização do conhecimento científico.

Explorar o Novo Mundo também trouxe avanços culturais, acúmulo de capitais nas metrópoles e a dinâmica de um comércio de natureza intercontinental, muito embora o período também foi de dúvidas e angústias, diante de guerras, fome e pestes que assolaram a

¹ Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem. (DURKHEIM, 2000, p. 32).

Europa. Assim como as decisões econômicas tomadas em um lugar passariam a repercutir em outras partes do planeta, com as tripulações das naus também se espalhariam doenças nos dois lados do oceano. Era o protótipo da hoje tão decantada globalização, já demonstrando seus benefícios e malefícios, inclusive para os desditados colonizados, que foram vítimas do genocídio (as populações ameríndias) e do saqueamento humano (na África negra). (FERRETTI, 2015; H. THOMAS, 1997).

A visão de mundo do europeu nascido antes dos 1500 era orgânica, ou seja, de compreensão harmônica da totalidade, pela fusão do cosmológico, do antropológico e do teológico (ESTRADA DIAZ, 2003, p. 105); sua base estava na crença, na vida em comunidades pequenas, interdependentes (onde as necessidades coletivas sobrepujavam as individuais) e temerosa dos fenômenos naturais como suposta consequência de desrespeito das práticas espirituais impostas pelo clero: seria o *Dies Irae*, ou seu prenúncio. (HUIZINGA, 2013). Do século V em diante, temas como fé, salvação e providência divina se tornaram caros aos pensadores cristãos. Advém daí a escolástica – no século IX – para responder as exigências da fé e reforçar a pertinência do ensinamento da Igreja, que se anunciava guardiã moral e espiritual do Ocidente. E se num primeiro momento essa corrente filosófica bebeu da fonte platônica, posteriormente matou sua sede no rio aristotélico. E enquanto Santo Agostinho (354-430 d. C.) defendia a sobrepujança da fé ante a razão, São Tomás de Aquino (1225-1274) conduzia o estandarte da autonomia da razão, ainda que sem descurar da importância da fé. (ANTISERI; REALE, 2012).

Com este suporte, lembremos então que a representação ocupa lugar de destaque no campo do Imaginário religioso, onde as imagens concebidas pelos sujeitos, dogmatizadas pelas instituições religiosas e ensinadas pelo clero demarcam a configuração religiosa do mundo que – no querer dos sacerdotes – os indivíduos devem internalizar e possuir (BORDIEU, 2015), pelo que, os sujeitos religiosos passam a reproduzir esse *ethos* sob a forma de dogmas, construindo histórias que se transmutam em lembranças. Todavia, o Imaginário é dinâmico e é da natureza humana o impulso para a criação de migrações religiosas e subjetividades nômades, pedra de tropeço dos interessados na manutenção do *status quo*, sequiosos por garantir sua influência *ad perpetuam*.

Por outro viés, estimular modificações positivas de caráter em outras pessoas é um objetivo meritório que, exercido com ética e exemplo pessoal, é capaz de perpetuar indelevelmente o nome daqueles que a isso se dedicaram, alçados à condição de grandes educadores e líderes sociais. Filósofos, poetas, escritores e místicos, através de um fervoroso labor intelectual, legaram à humanidade, sob a forma de deleitosos textos, um acervo de

proveitosas reflexões sobre temas cardeais à vida. Essa herança cultural da humanidade é capaz de fortalecer e guiar o homem ante as vicissitudes cotidianas: com base em pensadores das mais diversas épocas, quantos de nós não buscamos dar sentido e dignidade a essa efêmera existência?

Foi entre os séculos XVI e XVII que em Görlitz, Alemanha, viveu um sapateiro de nome Jacob Boehme (1575-1624), o qual se tornou um representativo personagem da teosofia cristã e que foi vítima da intolerância por um único motivo: ousar interpretar o cristianismo a seu modo. Considerado um dos maiores gênios metafísicos da humanidade, Boehme, a despeito de contar apenas com instrução básica, foi o responsável por uma das mais profundas compilações de conhecimentos teológicos já disponibilizadas, com destaque para a representação da Criação² em três princípios. Em seus livros e correspondências, lançou as bases de uma nova visão cosmogônica, em que as relações entre a criatura e o Criador ganharam um novo significado, apreensível apenas ao se levar em conta a dimensão simbólica dos seus postulados.

Percebe-se em Boehme um panteísmo³, pois, para ele, a geração e a reconciliação dos contrários no Criador são projetadas no próprio coração de Deus, como a maneira pela qual se dá sua própria eterna autogeração, que é também a geração do mundo. Tudo isso, somado à proposição da união do homem à Sofia (sabedoria), foi de encontro à ortodoxia luterana, com a intolerância religiosa por consequência.

Por tal sistema simbólico, Boehme rompeu com os postulados impostos pelas igrejas cristãs e propôs em seus mitologemas⁴ suas próprias respostas a questões fundamentais da cultura ocidental, ainda que de maneira profunda e heterodoxa.

Na busca por respostas às dúvidas existenciais que há 14 anos tivemos a oportunidade de descobrir Jacob Boehme. Ainda que sua linguagem seja por vezes difícil, de suas páginas emana um acendrado amor à humanidade e um constante clamor à transformação interior, essencial para que se tenha uma vida harmoniosa e plena de significado. Em nosso entendimento, tais reflexões saltam aos olhos e atraem aqueles que não se satisfazem com a mera aceitação da fé sob o véu do mistério que o dogma não permite desencobrir.

É muito difícil que o leitor em geral trave o primeiro contato com a obra de Jacob

² Ao longo deste trabalho, por Criação com C maiúsculo indicaremos a causalidade produtiva do cosmos.

³ É a doutrina segundo a qual Deus é a natureza do mundo, identificando a causalidade divina com a causalidade natural. Esta terminologia só surgiu no início do século XVIII. (v. ABBAGNANO, 2007, p. 742)

⁴ É o elemento mínimo reconhecível de um complexo de material mítico que é continuamente revisto, reformulado e reorganizado, mas que, em essência, permanece a mesma história primordial. (v. KERÉNYI, 1983, p. 15-17.)

Boehme sem que lhe seja apresentada no seio de alguma sociedade/ordem esotérica, ou de algum grupo não institucionalizado de estudo dessa “tradição⁵” (uma gama de conhecimentos que sempre ocupou um lugar precário no seio do cristianismo); seja entre os adeptos da salvação pelas obras, ou da salvação pela fé, o capital cultural que hoje denominamos de esotérico sempre foi pejorativamente chamado de feitiçaria, bruxaria e “coisa do diabo”, apesar de que foi e é essencial à compreensão do mundo atual.

Em todo o mundo, há dezenas de organizações esotéricas que se consideram herdeiras de uma “tradição” denominada martinismo, “cuja doutrina um tanto confusa [...] tentou uma espécie de síntese entre ‘a sabedoria dos antigos’ e a infância da ciência moderna”⁶. (DACHEZ, 2006, p. 384). Elas descendem direta (em linha de sucessão, iniciador-iniciado) ou indiretamente do trabalho desenvolvido pelo médico francês Gerard Encausse (Papus, 1865-1916), que, a partir de 1882, auxiliado pelo bibliotecário Pierre-Augustin Chaboseau (1868-1946), sistematizou uma sociedade iniciática (concedente de graus) que veio a ser fundada em 1891, com o título de Ordem Martinista, que incluiu alguns das personalidades mais conhecidas do *underground* esotérico parisiense. (INTROVIGNE, 2006, p. 780). Além do ideal sinárquico de Joseph Saint-Yves d’Alveydre (1842-1909), eles tiveram por base os textos do teósofo e teurgista Martinès de Pasqually (1727-1774, defensor da prática operativa, magia cerimonial) e do teósofo Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803, seguidor da senda mística ou cardíaca); este último, foi tradutor de Jacob Boehme para o francês, autor de livros onde exaltava as ideias daquele e responsável pela difusão do pensamento boehmiano⁷. (CHURTON, 2009, p. 433; VAR, 2006, p. 778).

Dentre, as principais agremiações martinistas, destacam-se: Ordem Martinista de Papus (Ordre Martiniste), Ordem Martinista Martinezista (Ordre Martiniste-Martineziste de Lyon), Ordem Martinista de Paris (Ordre Martiniste de Paris), Ordem Martinista Belga (Ordre Martiniste Belge), Ordem Martinista dos Países Baixos (Ordre Martiniste de Pays-Bas),

⁵ Neste contexto, por tradição, entenda-se a exigência de remeter ao passado a doutrina em que se acredita e de atribuir-lhe prestígio. Marcou o Renascimento a obsessiva busca da comprovação da tradição como prova da existência de uma *philosophia perennis*, demonstradora de que os líderes das nascentes instituições esotéricas seriam os continuadores de prestigiosos nomes do passado. (v. FAIVRE, 1994, p. 45-46; ABBAGNANO, 2007, p. 967). A errônea datação renascentista do *Corpus Hermeticum* também contribuiu para reforçar a hipótese da *pia philosophia* (v. CARVALHO, 2012, p. 51).

⁶ “This was Martinism, whose somewhat confused doctrine, explained in 1891 in Papus’s *Traité méthodique de science occulte*, attempted a sort of synthesis between ‘the wisdom of the Ancients’ and the infancy of modern science.” (DACHEZ, 2006, p. 384).

⁷ O pensamento do Sapateiro de Görlitz permeia outros pensadores e movimentos, tais como Karl von Eckartshausen (1752 – 1803) e o movimento rosacruz do século XVIII, principalmente na obra *Geheime figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert*, surgida entre os anos de 1785 e 1788. A este respeito, ver a dissertação de mestrado de José Carlos de Abreu Amorim, *Geheime figuren der rosenkreuzer: esoterismo no imaginário do movimento rosacruz do século XVIII*, defendida em 2016, no PPGCR-UFPB.

Ordem Martinista dos Elus Cohens (Ordre Martiniste des Elus Cohens), Ordem Martinista e Sinárquica (Ordre Martiniste et Synarchique) e Tradicional Ordem Martinista (Ordre Martiniste Traditionnel) (v. INTROVIGNE, 2006, p. 780-783). Dentre as que se apresentam através do mundo virtual é possível averiguar em seus sítios como estes grupos – cujo número exato de membros é desconhecido – incentivam a leitura de Jacob Boehme; à guisa de exemplo, encontramos e-books nas páginas destas: Martinist Order of Unknown Philosophers (<http://www.moup.org/reading>), Hermetic Order of Martinists (<http://www.glhom.org.uk/content.php?id=5>) e Sociedade das Ciências Antigas (<http://www.sca.org.br/livros.html>).

No Brasil, encontram-se sítios das seguintes sociedades martinistas: Tradicional Ordem Martinista (<http://martinismo.org.br/>), Ordem Martinista & Sinárquica – Grande Loja Nacional Brasileira (<http://omsinarquica.blogspot.com.br/>), Ordem Martinista Dos Cavaleiros de Cristo (<https://omccrj.wordpress.com/>), Ordem Martinista dos Cavaleiros Noachitas (<http://cavaleirosnoachitas.blogspot.com.br/>) e Grande Ordem dos Cavaleiros de Philippe de Lyon (<http://www.igrejaexpectante.org/gocpl.htm>). Além destes, estão disponíveis os seguintes endereços independentes: Martinismos (<http://ombrasil.blogspot.com.br/>) e Hermanubis Martinista (<http://www.hermanubis.com.br/>), este último há mais de sete anos *online*.

Em *terras brasílicas*, os primórdios do martinismo remontam a 1900, quando em Curitiba surgiu o Centro Esotérico Luz Invisível, filiado ao Groupe Independente de Etudes Esotériques de Paris, graças aos esforços do encadernador, tipógrafo, poeta e escritor Dario Persiano de Castro Vellozo⁸ (1869-1937). Nomeado em 1904 Soberano Delegado Geral da Ordem Martinista para o Brasil pelo Supremo Conselho presidido por Papus, através da Carta Patente número 141, em 1909 fundou o Instituto Neo-Pitagórico, destinado à prática do altruísmo e ao estudo e desenvolvimento das faculdades superiores do ser. (PILOTTO, 1969; MARACH, 2007; INP, 2017).

Considere-se ainda que, no âmbito da lusofonia, já estão disponíveis traduções de algumas das obras do Sapateiro, a exemplo de *A aurora nascente* (editada pela Paulus e pela Polar), *As quarenta questões sobre a alma*, *Os três princípios da essência divina*, *A vida tripla do ser humano*, *Mysterium pansophicum* (anexo ao livro *A revelação do grande mistério divino*), *Seis pontos teosóficos* (tratado anexo ao livro *Ciência, sentido & Evolução* –

⁸ Possivelmente, o mais completo panorama fotográfico existente das atividades de Dario Vellozo e seus discípulos e amigos encontra-se no seguinte sítio: <<http://paulodafigaro.blogspot.com.br/2014/12/dario-vellozo-e-seu-templo-das-musas.html>>; acesso em: 12 abr. 2017.

A cosmologia de Jacob Boehme, de Basarab Nicolescu), *Quatro tábuas da revelação divina* e algumas correspondências a amigos (anexos ao livro *Jacob Boehme*, de Waterfield), *Sobre a vida suprasensível*, *Sobre o céu e o inferno* e *O caminho que vai das trevas à verdadeira iluminação* (anexos em *A Sabedoria Divina*, organizado por Sommerman) e alguns excertos esparsos e não catalogados academicamente ao longo de *Jacob Boehme – o Príncipe dos Filósofos Divinos*, da Biblioteca Rosacruz, da Antiga e Mística Ordem Rosacruz – AMORC (na elaboração da presente dissertação, a edição da Polar de *A aurora nascente* e *Jacob Boehme – o Príncipe dos Filósofos Divinos* não foram empregados, por razões óbvias). Todos os livros foram publicados no Brasil a partir dos anos 1990, com exceção deste último⁹, coincidentemente, após a instalação no país da Tradicional Ordem Martinista, que é administrada pela AMORC e que conta com *atria* e heptadas (locais de reunião) em várias cidades e com um periódico (*O Pantáculo*), edição brasileira da francesa *Pantacle* (catálogo das edições disponível em http://www.martiniste.org/01_revue.html)¹⁰.

Os dados acima demonstram que a leitura de Jacob Boehme vem ganhando entusiastas em *terra brasilis*, ao passo que o autor ainda é desconhecido do grande público e quase ausente dos debates acadêmicos nacionais, o que demonstra que sua fama circula entre uma subcultura esotérica ainda carente de análise acadêmica. Contando nosso círculo de amigos com alguns cientistas das religiões, aos poucos travamos contato com a Teoria Geral do Imaginário, com os estudos em esoterismo ocidental e sobre as possibilidades de interpretação dos livros de Boehme sob estes vieses. Dimanou daí o anseio de, através das ferramentas metodológicas disponibilizados pelo Mestrado em Ciências das Religiões, analisar amiúde os pontos fundamentais da obra boehmiana, comprometido com uma pesquisa desprovida de proselitismo e sob os critérios lógicos que regem a produção acadêmica, mas centrada na compreensão do texto *ad mentem auctoris*, essencial ao desvelamento da obra e à eficaz reflexão crítica dela. (MACEDO JR., 2008). *Hoc opus!*

⁹ Em 1983, era anunciado o breve lançamento do livro *Jacob Boehme – o Príncipe dos Filósofos Divinos*, fruto de uma pesquisa da então Grande Loja do Brasil (hoje Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa) “em algumas das obras mais representativas de Jacob Boehme, em línguas estrangeiras” (AMORC, 1983, p. 141).

¹⁰ No Brasil, a TOM foi implantada durante a XI Convenção Nacional Rosacruz, em outubro de 1986, em Curitiba, PR, inicialmente para “Membros de Oratório” (estudos no lar), com base em carta constitutiva expedida pelo Conselho Soberano da TOM, em 01 de setembro de 1985, sendo que o trabalho de templo (*atrium* ou heptada) teve início após a consagração da Grande Heptada, em 21 de janeiro de 1993. Em maio de 2017, o site da TOM/AMORC-GLP informava haver no Brasil 35 heptadas e 17 *atria* a ela filiados. O *atrium* é o núcleo inicial de uma heptada, no qual se realiza reuniões de membros, mas não se podem conferir iniciações, exclusividade das heptadas e grandes heptadas (v. AMORC, 1986, p. 28; ORMUZ, 1995; AMORC, 1996, p. 36; AMORC, 2017).

Veja que diversos grupos de pesquisa estão empenhados “[...] em rever e analisar criticamente o que vem sendo produzido na área e em buscar caminhos para seu contínuo aprimoramento” (ANDRÉ, 2001, p. 52), do que resulta investigações do tipo “estado da arte”, neste sentido, detectamos citações exparsas a Jacob Boehme em produções voltadas ao esoterismo ocidental, com teses e dissertações (geralmente no âmbito da filosofia), a exemplo de: *La philosophie de Jacob Boehme. Étude sur les origines de la métaphysique allemande*, de Alexandre Koyré, tese de doutorado na sessão de Ciências Religiosas da École Pratique des Hautes Etudes, de Paris, em 1929; *The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel*, de David John Walsh, tese para obtenção do título de *Philosophiae Doctor in Government* pela University of Virginia, em 1978; *Le fini et l’infini chez Jacob Bohme, étude sur la détermination de l’Absolu*, de M. David König, tese de doutorado em filosofia pela Université Paris-Sorbonne, em 2006; *L’expérience de l’imagination comme agent noétique dans les courants ésotériques occidentaux - Aspects méthodologiques, historiques et phénoménologiques*, de Louis Bourbonnais, dissertação em Ciências das Religiões apresentada à Faculté de théologie et de sciences des religions da Université de Montréal, em 2006; *Böhme and Hegel: a study of their intellectual development and shared readings of two Christian Theologoumena*, de Neil O’Donnell, dissertação para obtenção do grau de *Magister Litterarum* pela Faculty of Arts, Celtic Studies and Philosophy, do Maynooth Department of Philosophy da National University of Ireland, em 2008. Também são pertinentes as referências a Boehme contidas nos seguintes livros: *The Western Esoteric Traditions*, de Nicholas Goodrick-Clarke; *O esoterismo, Theosophy, imagination, tradition – Studies in Western Esotericism e Western Esotericism – A concise History*, todos de Antoine Faivre; *Ciência, sentido & evolução – A cosmologia de Jacob Boehme*, de Basarab Nicolescu; e o *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, organizado por Wouter J. Hanegraaff.

Em nível de Brasil, temos várias citações a Boehme em: *Antecedentes histórico-filosóficos da problemática do tempo e do mal no Freiheitsschrift de Schelling: aproximações gnósticas*, de Edrisi de Araújo Fernandes, tese de doutorado em filosofia pelo Programa Integrado UFPE/UFPB/UFRN, em 2010; *A interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade como novas formas de conhecimento para a articulação de saberes no contexto da ciência e do conhecimento em geral: contribuição para os campos da educação, da saúde e do meio ambiente*, de Américo Sommerman, tese de doutorado em difusão do conhecimento apresentada ao Programa Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento, da Universidade Federal da Bahia, Laboratório Nacional de Computação Científica, Universidade Estadual de Feira de Santana, Universidade do Estado da Bahia,

FIEB/SENAI/CIMATEC, em 2012; *Geheime Figuren der Rosenkreuzer: esoterismo no imaginário do movimento rosacruz do século XVIII*, de José Carlos de Abreu Amorim, dissertação de mestrado em Ciências das Religiões, pela Universidade Federal da Paraíba, em 2016; e *O si-mesmo, Deus e a anima mundi: a importância da psicologia da mandala na obra de Carl Gustav Jung*, de Monica Giraldo Hortegas, dissertação de mestrado em Ciências das Religiões, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2016. Ou seja, os raros trabalhos que encontramos no âmbito das Ciências das Religiões não tiveram Jacob Boehme por objeto de estudo, demonstrando a singularidade da presente pesquisa.

A presente pesquisa quanto aos meios é bibliográfica, quanto aos fins é exploratória e teve por base lógica o método hipotético-dedutivo (CRUZ; RIBEIRO; 2004; SEVERINO, 2007; VERGARA, 2004).

Foram consultadas vários impressos relativos ao tema e arquivos disponíveis na internet, que nos possibilitaram chegar à sua forma final. O estudo foi norteado pelos instrumentos de resumos e de fichamentos, realizados após a coleta dos dados, seguida da construção do texto. (ANDRADE, 2009).

No segundo capítulo, discorreremos brevemente sobre a biografia de Jacob Boehme, observaremos o que é e a que se dedica o campo de estudo do esoterismo ocidental, teceremos breves considerações sobre a Reforma protestante, apresentaremos os conceitos de mística e de misticismo, no intuito de desvelar o contexto socio-político-cultural que motivou Boehme a escrever e as razões da imediata intolerância no seio da própria Reforma e de demonstrar como o pensamento boehmiano se insere nestas áreas do conhecimento e momentos históricos.

No terceiro capítulo, analisaremos as convergências boehmianas com correntes e noções próprias do esoterismo ocidental e apresentaremos alguns desdobramentos do seu imaginário, demonstrativo de como ele se inseriu na tradição especulativa da mística e da teosofia cristã e como este influenciou o pensamento ocidental porvir.

No quarto capítulo, pela via da hermenêutica simbólica e com base no estruturalismo figurativo durandiano, procederemos ao exame das principais imagens (narrativas e visuais) apresentadas por Boehme, culminantes no *mysterium pansophicum*: a apresentação da possibilidade de um saber universal (pansofia) e a elaboração de um labiríntico modo de apreensão do saber, onde fé, boas obras e gnose se complementam. De acordo com Amorim (2016, p. 25), o termo pansofia é atribuído a Fílon de Alexandria e trata-se de uma tentativa de integração das culturas hebraica e greco-romana, por recorrer a Platão; no Renascimento, a expressão foi recuperada e teve seu uso ampliado no século XVII, de modo que abrangeu as

concepções de vários notáveis. Segundo Versluis (2007, p. 90-93), a pansofia foi a emergência de um esoterismo ocidental universalista, a englobar alquimia, herbalismo, curandeirismo, cabala cristã e tradições “pagãs” que remontariam ao Egito e à Pérsia. É comum a palavra aparecer ligada à figura de Comenius, em geral conhecido apenas por didata e pedagogo, mas que, influenciado por Boehme e outros pensadores, também escreveu sobre teologia e filosofia e legou-nos uma pansofia triádica da existência, que compreende um original (Deus), uma cópia (natureza) e uma cópia artificial (ars); a esse respeito, ver Peña (2012).

Nas considerações finais, teceremos nossas observações sobre a importância do sistema simbólico de Jacob Boehme para o Imaginário e o esoterismo ocidental, esperando demonstrar a atualidade de suas considerações, que não se mantiveram estáticas, mas que há séculos fomentam novas interpretações da realidade, o que evidenciará a importância do sistema simbólico do Teósofo Teutônico.

Em seguida, apresentamos um glossário com os vernáculos mais comuns empregados nas principais obras do Sapateiro, acompanhados de seus respectivos significados, esperando facilitar a compreensão do leitor neste trabalho e nas obras daquele que venha a compulsar no futuro.

Outrossim, ao longo das citações dos textos boehmianos, além das requeridas pelas normas da ABNT, acrescentamos as referências à divisão em capítulos e versículos dos livros, de muito consagrada internacionalmente, a fim de facilitar a busca naqueles impressos.

Sabendo-se que no Brasil, a pesquisa sobre Jacob Boehme (e o esoterismo ocidental) em Ciências das Religiões ainda é incipiente, espera-se contribuir com a evolução dos saberes acadêmicos, por descortinar algumas das interpretações da realidade às quais os esoteristas se dedicaram/dedicam em busca do restabelecimento do equilíbrio vital, em desarranjo pela consciência da inexorabilidade da morte. E para além do título de um livro, veremos como o *mysterium pansophicum* encontra-se na totalidade da obra do Sapateiro.

2 O SAPATEIRO QUE VIVENCIOU DEUS

*Mas eu que falo, humilde, baixo e rudo,
De vós não conhecido nem sonhado?
Da boca dos pequenos sei, contudo,
Que o louvor sai às vezes acabado;*

Camões, *Os Lusíadas*, Canto 154

Gestado sob bases culturais hebraica, grega, latina e incorporando tradições culturais europeias, o cristianismo não poderia chegar aos seus quinze séculos de existência sem crises, dissensões e clamores de retorno à sua “pureza original”. Ao protestantismo de Lutero, comumente reputado como um divisor de águas para a cristandade, precedeu outros movimentos reformadores e/ou divisores, inclusive na própria Alemanha, de onde, anos antes, brotaram os hussitas, seguidores de Jan Huss, que regaram com sangue o solo da Boêmia e que promoveram a primeira Defenestração de Praga, em 1419. No afã de um mundo novo e ante uma Europa saturada, afirmou o monge de Eisleben: “Tudo está consumado, o Império Romano está no fim de seu curso e o turco no topo, a glória do papado está reduzida a nada e o mundo desmorona por todos os lados.” (*apud DELUMEAU*, 1989, p. 223).

Jacob Boehme viveu nessa época de vivas contendas sobre a fé. Tempo em que, via imprensa, aumentou sobremaneira a possibilidade de compartilhar as experiências místicas com terceiros – inclusive, com completos estranhos, via divulgação de anônimos manuscritos e brochuras – e o esoterismo se instalou no coração do Renascimento.

Pela emancipação da fé das argumentações da teologia natural e da recusa de especulações dogmáticas, Lutero foi o responsável pela fundação da emancipação da razão com respeito à autoridade religiosa. Sua radicalização da lei divina como determinante da conduta humana se coaduna com a manutenção de uma racionalização de Deus onde a negatividade da identidade do homem é acentuada: os filhos de Adão são pecadores e passivos. Todavia, com o protestantismo a defender o *slogan* “*sola fide, sola scriptura*”, por óbvio, alguém haveria de se perguntar qual o limite a se impor ao questionamento do caráter salvífico das instituições religiosas. Boehme não foi o primeiro nem o último a publicizar tais dúvidas.

Se por um lado, diversas obras vieram a lume nesse período, por outro, cada autor apresentava sua opinião religiosa própria e a alegação de que sua pena era dotada de inspiração divina. Boehme – que, ele também, se dizia iluminado pelo Espírito de Deus na busca por uma tábua de salvação em meio a tantas vagas – afirmava que a muitos destes letrados faltava o sublime toque, razão da confusão espiritual, que designava de Babel (de

balal, confundir, em hebraico; e *babilu*, Babilônia, em acádico).

Para entender as motivações deste Sapateiro – o primeiro de uma linhagem de sapateiros históricos, de acordo com Durand (1995, p. 16) –, mister voltarmos no tempo e conhecermos o contexto político-cultural de sua época. Já que não temos “solas de vento”, nas palavras de Michel Le Bris, calcemos nossos pés com a sola firme e terrestre e iniciemos nossa jornada em busca deste *homo faber*, que buscou unir o divino à natureza. Averiguemos como, em plena Reforma e primórdios da revolução científica, a obra de Jacob Boehme rompeu com os sistemas impostos pelas igrejas cristãs. Para tanto, pertinente começarmos com alguns registros biográficos, a fim de contextualizar o autor e suas obras.

2.1 SÍNTESE BIOGRÁFICA DE JACOB BOEHME

Jacob Boehme nasceu em Alt-Seidenburg, Alemanha, em 1575. De origem humilde, na infância cuidou dos animais da família; escolarizado, aos 14 anos foi iniciado no ofício de sapateiro, tornando-se mestre após três anos de aprendizado. Estabeleceu-se na cidade de Görlitz, Lusatia (hoje parte da Saxônia, Alemanha), onde em 1599 adquiriu os direitos de cidadão de um burgo, comprou uma casa e constituiu família com Katherina Huntschmann, filha de um açougueiro, com quem gerou quatro herdeiros. (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 91; WATERFIELD, 2007). Tudo levava a crer que este artesão seria mais um na multidão de anônimos cujos nomes se perderam nas brumas do tempo, mas tal não seria sua sorte.

Ao longo da história, Jacob Boehme recebeu diferentes títulos; com o intuito de enfatizar as múltiplas facetas deste pensador, nos referiremos a ele seguindo as nomenclaturas de outros comentadores, a saber: Sapateiro de Görlitz, Príncipe dos Filósofos Divinos e Teósofo Teutônico, “ainda que anteriormente o misticismo fosse chamado *Philosophia Teutônica*”¹¹. (HEGEL, 2015, p. 2). Além disto, de acordo com o pai da dialética¹² moderna, Boehme não deve ser desprezado (como o fora durante o Iluminismo), nem exaltado, nem chamado de visionário, pois isto “[...] nada significa. Se alguém quiser, pode chamar [assim]

¹¹ “He stands in the directly opposite extreme to Bacon, and was called *Theosophus Teotonicus*, even as formerly Mysticism was called *Philosophia Teutonica*.” (HEGEL, 2015, p. 2; tradução nossa).

¹² Por dialética, a Filosofia distingue quatro significados fundamentais: a) como método da divisão (doutrina platônica); b) lógica do provável (doutrina aristotélica); c) lógica (doutrina estóica) e d) síntese dos opostos (doutrina hegeliana). Na presente pesquisa, dada a similaridade com o pensamento boehmiano, dialética refere-se ao último conceito, enquanto “resolução das contradições em que se enreda a realidade finita, que como tal é objeto do intelecto”, uma vez que “Toda a realidade move-se dialeticamente e, portanto, a filosofia hegeliana vê em toda parte triades de teses, antítese e sínteses, nas quais a antítese representa a ‘negação’, ‘o oposto’ ou ‘outro’ da tese, e a síntese constitui a unidade e, ao mesmo tempo, a certificação de ambas”. (ABBAGNANO,

todos os filósofos, incluindo Epicuro e Bacon, pois até mesmo eles consideraram que o homem tem sua verdadeira realidade em algo diferente do comer e do beber, ou da vida diária de cortar madeira, confeccionar roupas ou comprar e vender.” (idem)¹³. Todavia, assim como a filosofia de Hegel, a teosofia de Boehme aspira essencialmente a englobar o completo conhecimento de um todo em evolução, antecipando a sua própria realização escatológica.

Comparada a suas vizinhas, a Lusatia era uma província pobre, pois nem possuía o fluxo comercial pelo rio Oder, que fazia a riqueza da Silésia, nem os minérios da Saxônia. Todavia, a região gozava de um grau de tolerância desconhecido, por exemplo, em sua vizinha Saxônia, onde foi instaurado um rígido regime político e confessional, pelo Eleitor Palatino¹⁴. Já Görlitz detinha um próspero comércio de couro e de têxteis, principal fonte de renda de seus 10 mil habitantes, o equivalente à população de Munique e cerca da metade da de Heidelberg. Entre 1604 e 1612, Boehme e outros sapateiros viram-se numa batalha legal com a Corporação dos Curtidores, em razão destes comprarem peles a granel e daqueles por vezes curtirem couro sem o consentimento da respectiva guilda. (WATERFIELD, 2007).

Seguindo Erasmo de Roterdã (1466-1536), a cidade também era um centro de tolerância e de propagação do pensamento humanista. À guisa de exemplo, temos o conselheiro municipal Bartholomäus Scultetus (Bartholomaeus Schultze; 1540–1614), estudioso das ciências naturais, autor de um tratado sobre a peste e amigo de Tycho Brahe, então astrônomo da corte da Dinamarca. O próprio Johannes Kepler visitou Schultze, em 1607, que se destacou ainda por tentar reformar o calendário gregoriano e por produzir uma obra sobre astronomia. (WATERFIELD, 2007).

Como outros precursores de religiões e de movimentos místicos, a biografia de Boehme é permeada de lances fantásticos, não se sabendo quanto disso é verdade e quanto é fruto do entusiasmo dos seus admiradores. Dentre os biógrafos, destaca-se Abraham von Frankenberg – que foi vizinho e amigo íntimo do Sapateiro, particularmente entre 1623 e 1624 –, com o texto *Breve relato sobre a vida e a morte de Jacob Boehme*, disponível no Brasil em *A sabedoria divina: o caminho da iluminação* (2011). Segundo Goodrick-Clarke

2007, p. 273).

¹³ “To call him a visionary signifies nothing. If one pleases, one can call every philosopher so, including Epicurus and Bacon; for even these have held that man has his true reality in something other than eating and drinking, or the every-day life of hewing wood, or making clothes, or buying and selling.” (HEGEL, 2015, p. 2; tradução nossa)

¹⁴ Ou Conde Palatino, na *Bula Dourada*, de 1356, era um dos príncipes-eleitores seculares, administrador hereditário do império e vigário imperial da Francônia, Suábia e sul da Alemanha. O eleitor palatino, em seguida sediado em Heidelberg, converteu-se ao luteranismo nos anos 1530 e ao calvinismo nos 1550. (KOHNLE, 2005).

(2008, p. 90), outro grande admirador e amigo íntimo – desde 1612 – foi o doutor em medicina e química Balthasar Walter, médico do príncipe de Anhalt, que viajara pela Europa e Oriente Médio em busca de conhecimentos sobre cabala, magia e alquimia, morou três meses com Boehme – entre 1619-1620 – e na obra deste encontrou a sabedoria oculta de “[...] forma tão profunda, sublime e pura [...]” como em nenhum outro lugar. (FRANKENBERG, 2011, p. 23). Outro grande amigo de Boehme foi Johann Huser, editor, em 1589, das obras de Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, dito Paracelso (1493-1541), médico que percorreu a Europa a cuidar de doentes.

Figura 1: Denkmal Jacob Böhme, situado no Park des Friedens, em Görlitz.



Fonte: *Jakob-Böhme-Denkmal*. Disponível em: <<http://www.stadtwiki-goerlitz.de/index.php?title=Jakob-B%C3%B6hme-Denkmal>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

De Frankenberg se extrai que a primeira experiência sobrenatural de Boehme se deu quando era pastor de rebanhos e em certa oportunidade, sozinho subiu a montanha Coroa da terra (*Landes Krone*), em cujo cume encontrou a entrada de uma caverna repleta de tesouros, de onde fugiu, assustado; posteriormente, ao retornar ao local, acompanhado de amigos, não mais encontrou a gruta. Tendo em vista que um dos simbolismos da caverna é o da

interiorização e da montanha é o da ascensão e realização espiritual, Adam Mickiewicz (*apud* DE PAULA, 2005, p. 43) afirma que esta experiência denotava “[...] o alto grau de sua eleição [de Boehme] e a qualidade especial de sua iniciação nos mistérios divinos e espirituais.”

Outro lance curioso teria ocorrido quando ainda aprendiz de sapateiro e acabou vendendo um par de sapatos a um misterioso e insistente personagem, que depois lhe chamou pelo nome, lhe segurou pela mão direita e lhe afirmou que seria motivo de espanto para o mundo, através do estudo da Bíblia, de onde, juntamente com o amor de Deus, receberia as forças necessárias para suportar as provações pelas quais viria a passar em nome da verdade. (FRANKENBERG, 2011, p. 18).

Mas as experiências místicas propriamente ditas tiveram início com a contemplação de um prato de estanho polido que estava em seu quarto e refletia a luz do sol com um intenso esplendor, o que o levou a um êxtase, durante o qual, em seu entendimento, conseguiu contemplar a causa e a finalidade de quase todas as coisas.

De forma caótica e multifacetada, o fenômeno se repetiria em 1600, mas Boehme nada comentou com a comunidade. À altura, ele participava do “Conventículo dos Servidores Reais de Deus”, grupo de estudos bíblicos criado pelo pastor primaz da cidade, Martin Möller, na função desde 1600. Além de simpatizar com a oposição à ortodoxia luterana, este sacerdote foi autor de obras populares em alemão, de cunho místico, sobre influência de Santo Agostinho, São Bernardo (1090-1153) e o místico medieval alemão Johannes Tauler (1300-1361); em 1601, Möller foi acusado de cripto-calvinismo¹⁵ e a controvérsia pública persistiu até sua morte, em 1606. (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 90; WATERFIELD, 2007, p. 38). Certamente, este círculo foi a porta de entrada do Sapateiro para níveis de especulação teológica para além da leitura bíblica.

Homem de fé, o luterano foi abalado profundamente pelas tragédias que se abateram sobre a Europa desde décadas anteriores: a Peste Negra e outras epidemias, a Guerra dos Cem Anos, o avanço dos turcos, as cruzadas contra os hussitas, o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417), a decadência moral do papado antes da Reforma católica, as excomunhões recíprocas, massacres e guerras advindos da secessão protestante. (DELUMEAU, 1989). Estes conflitos no interior da Reforma já encorajaram os escritos antidoutriniais e às vezes místicos de Paracelso, Sebastian Franck (1499-1542), Valentin Weigel (1533-1588) e outros. Boehme clamou fervorosamente a Deus para que lhe esclarecesse o que era a verdade, até que

¹⁵ Cripto-calvinismo é a definição da influência calvinista no seio da Igreja Luterana, que se deu nas primeiras décadas após a morte de Martinho Lutero. (BOUMAN, 1977).

foi envolvido por uma forte luz. Saindo de sua casa, ele se deslocou da cidade até um campo aberto próximo, onde continuou em um estado alterado de consciência por uns 15 minutos até se submeter a uma epifania: ele viu toda a criação em suas formas, linhas e cores e se sentiu envolvido pelo amor divino, como se toda a vida houvesse ressuscitado da morte. Tal estado de contemplação perdurou ao longo de sete dias. (GOODRICK-CLARKE, 2008).

Em 1610, nova iluminação, onde o que vira como por espelho revelou-se face a face. O Sapateiro contemplou os segredos da Criação: foi a inspiração para seu manuscrito denominado, *Die Morgenröte im Aufgang* (*A aurora nascente*), cuja extensiva contemplação do “locus do mundo” sugere uma familiaridade com *Vom Ort der Welt* (*No lugar do mundo*, 1576), de Weigel (WEEKS, 2006); com base em sua experiência mística, Boehme refletiu sobre os seguintes temas: a inanimidade da matéria elementar, o poder do sol e o poder que mantém o mundo coeso, a onipresença do espírito de vida, o significado da presença de Cristo no pão e no vinho, as forças ocultas da natureza, o design do macrocosmo (universo) e do microcosmo (o homem), a liberdade dos anjos, guerra, paz, tirania e exploração social.

Graças a um amigo incauto, Carl von Ender, o texto boehmiano tornou-se de conhecimento público, o que levou o substituto de Moller, pastor Gregory Richter, a denunciar o artesão ao magistrado de Görlitz. Em 26 de julho de 1613, Boehme foi preso por dois dias (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 95), mas, de acordo com o diário de Diário de Bartholomaeus Schultze, “[...] foi liberado da prisão e lhe ordenaram se abster de tais atividades [de escrever].” (WATERFIELD, 2007, p. 39). Pois se “Cada um fique na vocação em que foi chamado.” (BÍBLIA, 1 Co. 7, 20), logo “*Sutor ne ultra crepidam*”, “O sapateiro não vai além do sapato”, foi o que lhe recomendaram.

Por vocação (*beruf*, em alemão), sob a ótica de Lutero, leia-se “[...] o cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo” (WEBER, 2004, p. 34), uma vez que, para o reformador, “[...] a busca do indivíduo no âmbito da profissão concreta, foi [...] entendida cada vez mais como um mandamento divino especial, para o cumprimento dos deveres que lhe foram impostos pela vontade divina.” (id., p. 37), enquanto “O pastor só se distinguia dos demais fieis pelo ofício e pela vocação, mas não possuía ‘poderes’ (como o de mudar a substância da hóstia no corpo de Cristo, o de perdoar pecados, etc) que outros fiéis não tinham.” (MAGALHÃES FILHO, 2010, p. 57).

Deste modo, vocação religiosa e vocação profissional eram indistintos chamados de Deus; cada ofício (profissão) era uma graça e um modo de manifestar amor ao próximo, pelo que, deveria ser executado cuidadosamente: sapateiros a fabricar sapatos e pastores a guiar almas. Segundo Bordieu (2015, p. 69), a crítica intelectualista de certas categorias de leigos –

o profeta¹⁶, inclusive – leva à reação institucional de sistematização sacerdotal (escritos canônicos, signos distintivos e doutrinas discriminatórias), que tem por efeito convencer os leigos “[...] de que esta atividade requer uma ‘qualificação’ especial, ‘um dom de graça’, inacessível ao comum dos homens, e persuadi-los a desistir de seus negócios religiosos em favor da casta dirigente [...]”. Boehme trouxe uma mensagem profética de cunho escatológico, de modo que suas ações e intenções se conciliam com a afirmação de Mauss (*apud* BORDIEU, 2015, p. 74) de que “fomes e guerras suscitam profetas, heresias” e de Wilson D. Wallis (*idem*), segundo o qual “[...] os messias surgem nos períodos de crise, em relação com uma aspiração profunda pela transformação política, sendo que ‘quando a prosperidade nacional refloresce, a esperança messiânica se esvai’”.

Ao conferir autoridade e autonomia espiritual da leitura da Bíblia a um leigo, a Reforma confrontou o inquieto Boehme com as contradições que são declinadas em seus escritos. Ele chegou à conclusão que, vez que a verdade é integral e acessível e dadas as premissas da teologia luterana, os conflitos doutrinários poderiam ser resolvidos através de uma interpretação mais profunda e contextualmente enriquecida e espiritualizada do Livro Santo. Era-lhe inaceitável manter um padrão de duas verdades, uma encontrada na *Scriptura* e outra no conhecimento da natureza ou da experiência da vida.

Por seu turno, a igreja garante a manutenção da ordem política pelo uso da autoridade que lhe é própria no combate às tentativas proféticas de subversão da ordem simbólica instalada, a qual transmuta a ordem política para a ordem lógica (BORDIEU, 2015). O pastor Richter, ainda inconformado com a soltura do Boehme, pregava do púlpito contra este e em panfletos o chamava de “iletrado e fedorento”. (WATERFIELD, 2007). Já o Sapateiro, vendeu sua loja em 1613 e passou a viajar e trabalhar como mascate. Em um arquivo público de Görlitz consta que Boehme “[...] sapateiro de espírito entusiasmado ou confuso (...) foi convidado a se estabelecer em outra parte” (WATERFIELD, 2007, p. 40), eufemismo para a expatriação por negar exilar sua consciência, firmada a leste do jardim. Para os ortodoxos, o Sapateiro era um elemento subersivo (*herege*¹⁷, αἰρετικός, *hairetikos*, adjetivo, derivado de

¹⁶ O profeta religioso é um “portador individual de carisma, que em virtude da sua missão proclama uma doutrina religiosa ou um mandamento divino” (WEBER, 1999). “[...] O profeta difere do feiticeiro na medida em que o conteúdo revelador do profeta não consiste em processos mágicos, mas sim em uma doutrina do dever.” (SZWAKO, 2003, p. 4)

¹⁷ Segundo o *Código de Direito Canônico* (c. JOÃO PAULO II, 2005, 1325, § 2), herege é aquele que “depois de haver recebido o batismo, conservando o nome de cristão”, negasse ou pusesse em dúvida “alguma das verdades que hão de ser cridas com fé divina e católica”, pelo que não podiam receber os sacramentos da Igreja e eram privados de sepultura eclesiástica, a menos que se arrependessem antes da morte. Para a compreensão do termo sob a ótica protestante, convém citar Duby (1990, p. 177), para quem “[...] todo herético tornou-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é antes de tudo um herético aos olhos dos outros”.

hairéomai, “escolher, ter uma opinião distintiva”), uma ameaça à ordem política instalada a duras custas ao longo de um século.

Anos depois, em 1619, ocorreu a quarta iluminação de Boehme, que, afirma, o levou ao completo entendimento das verdades divinas. Além disso, ele foi “[...] incitado por pessoas tementes a Deus e versadas nas ciências naturais a não esconder a luz debaixo da cama [...]” (FRANKENBERG, 2011, p. 21). Ele decidiu retomar a pena e escreveu *Beschreibung der Drey Göttliches Wesens (Os três princípios da essência divina)*, *Von der Dreyfachen Leben des Menschen (A vida tripla do ser humano)*, *Von der Geburt und der Bezeichnung aller Wesen (A assinatura das coisas)*, *Mysterium Magnum* e outras obras. Com sua particular visão do cristianismo, Boehme afirmava em seus escritos e sermões “[...], neste mundo deixemos nosso corações, nossos pensamentos e nossa vontade se encerrarem na humildade, num só amor, a fim de que possamos ser um em Cristo.” (BOEHME, 2016, p. 265; 12: 7).

Uma série de trabalhos mais longos foi escrita como resposta a controvérsias doutrinárias nas quais o autor se envolveu: *Unterricht von den letzten Zeiten (Ensino sobre o final dos tempos, 1620)*, *Schutz-Schriften wieder Balthasar Tilken (Apologia contra Balthasar Tilken, 1621)*, *Anti-Stiefel: Bedencken über Esaiä Stiefels Büchlein (Anti-Stiefel: Comentários sobre a brochura de Esaiä Stiefe, 1621-22)*, *Von der Gnaden-Wahl (Sobre a eleição da graça, 1623)*, dentre outros. Já *Theosophische Sendbriefe (Epístolas Teosóficas, 1618-1624)* documenta seu convívio com adversários e afins e lança luz sobre sua rotina no início da Guerra dos Trinta Anos. Em cinco anos, Boehme escreveu 11 volumes, com 250 mil palavras! (WATERFIELD, 2007).

Os últimos escritos de Boehme foram compostos sob crescente otimismo, incentivado pela interrupção temporária das hostilidades após a primeira fase da Guerra dos Trinta Anos, pelo retorno a uma relativa calma sob a soberania correligionária do conquistador da Lusatia, o príncipe Johann Georg I (1585-1656), Eleitor da Saxônia, e sem dúvida, por seu crescente círculo de dissidentes de pensamento afim. Breve uma tempestade redobrada varreria o mundo que o Sapateiro conhecia, fato que não presenciou, por falecer antes: a guerra tomou um caráter internacional e se estendeu até 1648, e quando do seu fim, a Alemanha estava arrasada economicamente e fragmentada em pequenos Estados, o que retardou o processo de unificação. (CARNEIRO, 2006).

Na tabela a seguir estão relacionadas as obras do Teósofo e o ano em que foram produzidas.

Tabela 1 - Relação das obras de Jacob Boehme.

Obra	Ano
<i>A Aurora Nascente</i>	1612
<i>Os Três Princípios da Essência Divina</i>	1619
<i>A Vida Tripla do Ser Humano</i>	1620
<i>As Quarenta Questões sobre a alma</i>	1620
<i>Sobre a Encarnação do Verbo</i>	1620
<i>Os Seis Pontos Teosóficos</i>	1620
<i>Mysterium Pansophicum - Sobre o Mistério Celeste e Terrestre</i>	1620
<i>Ensino sobre o final dos tempos</i>	1620
<i>Sobre a Contemplação Divina</i>	1620
<i>A Assinatura das Coisas</i>	1621
<i>Apologia contra Balthasar Tilken</i>	1621
<i>Reflexões sobre as botas de Isaías</i>	1621
<i>Sobre o Verdadeiro Arrependimento</i>	1622
<i>Sobre a Verdadeira Resignação</i>	1622
<i>Anti-Stiefel: Comentários sobre a brochura de Esaiä Stiefe</i>	1621-22
<i>Sobre a Regeneração ou Novo Testamento</i>	1622
<i>Sobre a Penitência</i>	1622
<i>Sobre a Vida Suprassensível</i>	1622
<i>Sobre o Céu e o Inferno</i>	1622
<i>Sobre a Predestinação ou Eleição da Graça</i>	1623
<i>O Grande Mistério</i>	1623
<i>Uma Tabela de Princípios</i>	1623
<i>Sobre os dois Testamentos de Cristo [o Batismo e a Eucaristia] ou O Livro dos Sacramentos</i>	1623
<i>Apologia contra Gregory Richter</i>	1623
<i>As 177 Questões Teosóficas [faleceu antes de concluí-la]</i>	1623
<i>Extrato do Grande Mistério [incluída na 47ª epístola teosófica]</i>	1623
<i>Pequeno Livro de Orações</i>	1623
<i>Tabela da Manifestação Divina dos Três Mundos [incluída na 47ª epístola teosófica]</i>	1623
<i>Sobre o Erro de Ezechiel Meth</i>	1623
<i>Sobre o Juízo Final</i>	1623
<i>Diálogo entre uma Alma Iluminada e outra em busca da Iluminação</i>	1624
<i>Sobre as quatro compleições</i>	1624
<i>Epístolas Teosóficas [reunião de sua correspondência]</i>	1624

Fonte: SOMMERMAN, Américo. *In: A aurora nascente*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1998. p. 451-452; WEEKS, Andrew. BOEHME, JACOB. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 185-192.

Foi a crença na chegada de novos tempos que levou Boehme a permitir a impressão e comercialização de um volume de escritos, principalmente devocionais: em 1623, Frankenberg publicou essa coletânea, sob o título *O caminho para Cristo (Der Weg zu Christo)*, o que reacendeu o ódio dos antagonistas de Görlitz e de vários clérigos luteranos (HARTMANN, 1891, p. 13; WEEKS, 2006). Tal furor foi incentivado e potencializado pelo pastor Richter, que mais uma vez levou o caso ao conselho da cidade, o qual que se mostrou incapaz de responder de forma decisiva pela contenção ou não dos sermões incendiários de Richter ou aos desafiadores protestos do escritor: surge *Apologia contra Gregory Richter (Schutz-Rede wider Richter)*.

Com o apoio dos seus adeptos de condição nobre, Boehme viajou a Dresden e se reuniu com o alto clero da Saxônia; por causa daqueles, foi bem recebido. Presume-se que o clero saxão tenha discernido no Sapateiro um legalista luterano de intenção caluniado pelo pastor de Görlitz, cujas inclinações taciturnas teriam-lhe levado a suspeitar daquele. O consistório de Dresden não se pronunciou sobre a questionabilidade dos escritos de Boehme, mas o indefeso autor não foi nem preso nem repreendido por aqueles protetores da fé, que manifestaram moderação em extirpar um desvio doutrinário (WEEKS, 2006).

Boehme conserveu-se em Dresden pelo resto do seu último ano, retornando a Görlitz para o que foram os seus últimos dias (FRANKENBERG, 2011, p. 15-34). Em 20 de novembro de 1624, no leito de morte, após acometido de febre por vários dias, perguntou a um dos filhos se ele também ouvia uma bela música e pediu que abrissem as janelas para que a canção celestial fosse ouvida mais claramente; despediu-se dos rebentos e da esposa e se foi, não sem antes dizer “Agora, entrarei no Paraíso.” (HARTMANN, 1891, p. 15). O pastor Richter morrera meses antes e o substituto, Nikolaus Thomas, a princípio recusou realizar o serviço fúnebre de Boehme, mas acabou resignando por compulsação do conselho da cidade, este persuadido pelo médico Tobias Kober, também amigo e companheiro de viagens do Sapateiro. Sobre a cruz de madeira negra a marcar o túmulo, lia-se “Nascido de Deus, morto em Yeoshua, marcado com o selo do Espírito Santo, aqui respousa Jacob Boehme, nascido na antiga Seidenburg, falecido no ano de 1624, no dia 17 de novembro, às 6 da manhã, aos 50 anos” (FRANKENBERG, 2011, p. 28). Dias após o funeral, uma turba profanou-lhe a sepultura e demoliu a cruz que os amigos ali ergueram.

O Sapateiro era ciente do já corrente movimento de crítica ao luteranismo ortodoxo, no qual se destacavam Sebastian Franck, Gaspar Schwenckfeld (1489-1561) e Valentin Weigel e que resultou em grupos dissidentes como os anabatistas, os cripto-calvinistas, os

pietistas¹⁸ e os Irmãos Morávios. (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 87-90). Tanto era assim que Boehme referia-se carinhosamente a Weigel como “grande mestre”. (WATERFIELD, 2007, p. 34). Para Boehme, as injunções de estudar a natureza, promover o autoconhecimento e de estudar a Bíblia devem levar à mesma conclusão, ideia que correlacionou com o ensinamento da onipresença divina, de Lutero, doutrina formulada para justificar a afirmação da presença “real”, mas não física ou material, de Cristo no pão e no vinho da Comunhão (ou seja, a presença do pão e de Jesus ao mesmo tempo na Eucaristia), a qual pode ser vivificada em imagens simbólicas e elaborada em uma espécie de metafísica religiosa.

Logo, o Sapateiro chegou à formulação metafísica de que a mesma divindade oculta está presente em todas as coisas, transitórias ou eternas, e é a raiz das verdades internas da natureza, da alma e das Escrituras, de modo que a fonte dos conflitos de autoridade está na interpretação equivocada dessa una e mesma verdade. E a cizânia provém da incapacidade de apreender a revelação pelo Espírito Santo, de vislumbrar o testemunho da natureza externa e ainda do desprezo pelo autoconhecimento.

Quanto a seus escritos, por outro lado, entendia-os como guiados pelo Espírito Santo e tutorados por uma natureza que é símbolo visível de Deus, por isso asseverava que eram não-exclusivistas e antiautoritários, uma otimista tentativa de abranger doutrinas divergentes em uma harmonia mais ampla, demonstrativa de uma única verdade profunda. Para ele, o clero profissional falhou ao elaborar uma doutrina excludente, autoritária e que não apreendeu essa verdade. (WEEKS, 2006).

Após intensas experiências místicas, Boehme apresentou uma proposta cosmogônica de marcante abrangência simbólica, na qual racionalizou o divino que se lhe apresentou e transformou o sagrado-*numinoso* em sagrado-santidade: moral, ético e até certo ponto, dogmatizado, na medida em que foi codificado em seus livros (OTTO, 2007). Uma visão privilegiada da divindade é um dos elementos principais de sua teosofia, que percebe a Criação como um todo homogêneo, onde trevas e luz coabitam. “Nossa salvação na vida de Jesus Cristo em nós” foi sua divisa, particularmente nas correspondências e seu sinete, uma mão surgindo dentre as nuvens com um ramo de três lírios em flor, símbolo do *raptum magicum*, arrebatamento mágico. (FRANKENBERG, 2011, p. 26). Escreveu:

¹⁸ Reação contra a ortodoxia protestante, ocorrida no norte europeu, especialmente na Alemanha, na segunda metade do séc. XVII. Pretendia retornar às teses originais da Reforma: livre interpretação da Bíblia e negação da teologia; culto interior ou moral de Deus e negação do culto externo, dos ritos e de qualquer organização eclesial; compromisso com a vida civil e negação do valor das denominadas “obras” de natureza religiosa. (ABBAGNANO, 2007, p. 763). Dentre os grupos citados acima, optamos por descrever o pietismo, tendo em vista que foi o mais influenciado pelas obras de Boehme.

Eu também não posso me vangloriar de nada, nem dizer ou escrever outra coisa de mim, senão que sou um homem simples e, além disso, um pobre pecador, que diariamente deve dirigir a Deus esta prece: *Senhor, perdoa as nossas ofensas!*, e dizer como os apóstolos: *Ó Senhor, tu nos redimiste com teu sangue!* **Tampouco subi ao céu, nem vi todas as obras e criações de Deus, mas esse céu revelou-se em meu espírito para que eu reconhecesse em espírito as obras e criações de Deus.** (BOEHME, 1998, p. 40; grifo nosso; PREFÁCIO: 95).

Sua escrita era lenta e por vezes fugia-lhe o entendimento do que pela pena aplicara ao papel: “Ademais, não depende de minha vontade natural escrever assim pela minha própria força, pois quando o Espírito se retira de mim, não compreendo as minhas próprias obras” (BOEHME, 2005, p. 71; 3: 49). E enquanto Lutero defendia que “[...] o alemão é, entre todas, a língua mais próxima de Deus.” (ECO, 1996, p. 103), o Sapateiro, segundo Frankenberg (2011), lamentava não dominar o latim, por não encontrar na *deutsche sprache* palavras suficientes para exprimir as ideias que lhe sobressaltavam e aturdiavam, razão de apesar de haver títulos de livros e capítulos na língua do Lácio, os textos foram redigidos em falar teuto. (FAIVRE, 1994, p. 51).

De acordo com Nicolescu (1995, p. 43), milagre é Boehme ter encontrado a linguagem simbólica, no pensamento tradicional, ainda que outros pensadores, a exemplo de Alexandre Koyré, afirmem que o Sapateiro usava de um vocabulário bárbaro e grosseiro. “Para tornar seus pensamentos inteligíveis precisou da língua da natureza e dos outros homens.” (FRANKENBERG, 2011, p. 21), afirma o amigo do teósofo, o que demonstra que na redação de seus livros, Boehme sofreu influência da bagagem cultural de alguns dos componentes do seu círculo. Pode-se assegurar que o Sapateiro, tal qual São João da Cruz, “[...] atormenta as palavras para fazê-las dizer aquilo que, literalmente, não dizem [...]” (DE CERTEAU, 1982, p. 195)¹⁹.

Por fim, oportuno lembrarmos também que é pouco provável que Boehme teve acesso a todas as fontes então disponíveis da “tradição estoérica”, o que não o impediu de dominar diversas áreas do conhecimento – a serem detalhadas nos próximos capítulos –, vez que era um ávido leitor e fez muitos amigos, que o iniciaram a tais ideias (WATERFIELD, 2007), como se lê a seguir:

Percorri muitos escritos dos mestres, esperando encontrar a *pérola* do fundamento do homem, mas não encontrei nada daquilo que a minha alma desejava. Encontrei, com efeito, opiniões contraditórias. Econtrei também alguns que me proibiram de buscar, mas não sei por que motivo nem por que razão, a não ser porque um cego não gosta que outros tenham olhos e vejam. Com tudo isso, minha alma pôs-e inquieta e angustiou-se como uma mulher em trabalho de parto. Todavia, nada encontrei dentro dela até que segui as palavras de Cristo: “*Deveis nascer de novo, se*

¹⁹ “[...] elle tourmente les mots pour leur faire dire ce que, littéralement, ils ne disent pas, de manière qu’ils deviennent, em quelque sorte, la sculpture des tactiques dont ils sont les instruments.” (DE CERTEAU, 1982, p. 195; tradução nossa).

quereis ver o reino do céu.” [...] quero escrever agora um memorial para mim e para servir de luz àquele que busca; [...]” (BOEHME, 2010, p. 131-132; 10: 1; grifo nosso).

Àquele que crê, assim como Deus escolheu a Jacó²⁰ ao invés de Esaú, novamente Ele voltou sua face àquele que por direito menos se esperava (o leigo em detrimento do clérigo). Veremos então como este Jacob se relaciona com os estudos do esoterismo ocidental.

2.2 ESOTERISMO OCIDENTAL

De origem recente, a palavra esoterismo é derivada do adjetivo esotérico (do grego, ἐσωτερικός, *esōterikós*, “pertencente a um círculo íntimo”). Enquanto campo de estudo, nos últimos anos o esoterismo ocidental vem ganhando corpo e relevância nas pesquisas voltadas para o fenômeno religioso, principalmente quanto aos temas não quotidianos²¹, pois a história das religiões volta-se para a explicação dos meandros das punções religiosas das diferentes fases das mais diversas expressões do sagrado.

As tradições esotéricas têm sido cronicamente vistas com muita suspeição, como um filho bastardo de uma cultura que não o quer e que o remete para uma posição de marginalidade imposta. Por outro lado existe também uma característica comum de contracultura associada às correntes esotéricas que facilita e por vezes até promove esta condição. Existe em muitos momentos em algumas dessas correntes um descontentamento com os sistemas e as estruturas da época e a procura por uma realidade menos sujeita aos condicionamentos encontrados nas instituições ou sociedade. A história das ortodoxias é também parte integrante desta dicotomia. (MATEUS, 2013, p. 12)

Houve dois grandes empecilhos ao estudo acadêmico do esoterismo: 1) enquanto campo das Ciências das Religiões, por longo tempo, as manifestações espiritualistas externas às igrejas foi relegado a um papel periférico, de modo que gnose e ocultismo eram considerados temas ligados a movimentos heréticos ou cismáticos; e 2) na qualidade de campo das ciências em geral, sofreu preconceitos como a dúvida sobre a possibilidade de se estabelecer uma metodologia e conceitos delimitadores do objeto de estudo e até o receio de que as pesquisas sobre a influência cultural do esoterismo ameaçassem o falacioso discurso oficial de que as ciências modernas são fruto exclusivo do racionalismo. (CAMPOS, 2014, p. 1). Por tais razões, o esoterismo ocidental na academia é particularmente jovem, e hoje, as

²⁰ Terceiro patriarca da Bíblia, filho de Isaque e Rebeca, gêmeo mais moço de Esaú e neto de Abraão. A Esaú caberia o direito de sucessão (a bênção paterna), que foi transmitido a Jacó por equívoco do pai, fato já predito e esperado por Deus. De Jacó descenderam os israelitas, conforme narrado no livro bíblico de *Gênesis*.

²¹ Tem-se por esoterismo uma forma de conhecimento marginalizado, que recebeu um impulso da contracultura dos anos 1960 e que se propõe ao estudo de movimentos marginais ou que romperam com os temas cristalizados nos meios acadêmicos e sociais.

universidades de Sorbonne (1966), Amsterdã (1999), Exeter (2005) e Groningen (2012) ainda são as únicas a oferecer cursos de graduação/pós-graduação no campo. (ESSWE, 2017).

De acordo com Amorim (2016, p. 17-18):

Os estudos sobre o esoterismo possuem uma abordagem acadêmica desde os anos 1960, quando da criação, na École des Hautes Études (Seção de Ciências Religiosas), da disciplina “História do Esoterismo Cristão”, em 1965, que se tornou em 1979, “História das Correntes Esotéricas e Místicas na Europa Moderna e Contemporânea”. Nos Estados Unidos, ocorreu em 1980 a criação da “Hermetic Academy”, que reúne atualmente cerca de 150 pesquisadores; a maioria deles faz parte igualmente do “Group Esotericism and Perennialism”, criado em 1986, dentro da “American Academy of Religion”.

Quanto aos contemporâneos esoterólogos²² (pesquisadores do esoterismo ocidental), cujos trabalhos são de capital relevância à compreensão do tema, podemos citar Antoine Faivre, Pierre A. Riffard, Wouter J. Hanegraaff e Roland Edighoffer, os quais vêm demonstrando a relevância do esoterismo enquanto um campo de estudo instigante e desafiador. (BOGDAN, 2007, p. 1). Dentre estes, optamos pela criteriologia de Antoine Faivre, que, assim como Hanegraaff, é defensor da linha “historico-crítica” e para quem o esoterismo se trata do movimento de ideias do Ocidente de influência greco-latina, além de ser um *corpus* de textos que constituem a expressão dum certo número de correntes espirituais que remontam à Antiguidade tardia e que, de forma limitativa, compreende o lapso temporal do Renascimento até os dias atuais (BOGDAN, 2007; FAIVRE, 1994). Por óbvio, a produção intelectual boehmiana encontra-se nesse recorte temporal.

Em *O Esoterismo* (1994), Faivre apresenta seis características fundamentais que estão presentes nesta forma de pensamento ocidental, das quais, quatro “intrínsecas” e duas secundárias, a saber:

- a) **correspondências** – relação entre o macrocosmo e o microcosmo;
- b) **a natureza viva** – o Cosmos é considerado uma grande entidade viva;
- c) **imaginação e mediações** – a imaginação permite penetrar nos códigos que se ocultam nos mediadores, a saber, os rituais, as mandalas etc, símbolos cuja decifração dá acesso ao *locus* onde os mediadores, ou seja, os símbolos, fazem a ponte entre os planos conceitual e concreto, entre o espiritual e o material, o *mundus imaginalis* (*alām al-miṭāl*, em árabe) definido por Henry Corbin (1903-

²² Ao longo deste trabalho, por esoterista entenda-se o praticante dos conhecimentos esotéricos, enquanto esoterólogo é o estudioso do esoterismo ocidental sob o viés acadêmico. Trompf (2006, p. 702) afirma que Jacob Boehme é um importante esoterista ocidental, enquanto Hasler Pérez (2009, p. 139) alega que Antoine Faivre é esoterólogo. Ver também Hasler Pérez (2013). Dentre os maiores nomes da área, Faivre utiliza esoterista e esoterólogo com iguais sentidos. (v. FAIVRE, 1994, p. 9, 10, 15 e 16).

1978)²³;

- d) **a experiência da transmutação** – percurso espiritual de autoaperfeiçoamento do praticante do esoterismo, simbolizado pelas etapas principais da obra alquímica: *nigredo*, ou obra em negro, morte; *albedo*, ou obra elevada ao branco; e *rubedo*, ou obra elevada ao vermelho, a conquista da pedra filosofal;
- e) **a prática da concordância** – visa encontrar os denominadores comuns a duas ou mais tradições aparentemente distintas, na intenção de que, pelo estudo comparativo, se alcance a “Tradição primordial”, ancestral de todas as religiões;
- f) **a transmissão** – conjunto de “canais de filiação” (sociedades) através dos quais é mantida a perenidade do ensinamento esotérico, via mestre a discípulo, dada – segundo o autor – a impossibilidade de que alguém possa se autoiniciar. “A iniciação é mais que um batismo: é um comprometimento (*engagement*)” (DURAND, 2012, p. 306).

Segundo Nicholas Goodrick-Clarke (2008), por constituir-se através de correspondências entre todas as partes do cosmo e animada pela natureza viva, a cosmologia de Jacob Boehme enquadra-se na definição de esoterismo segundo a criteriologia de Faivre. Suas convergências com correntes e noções deste campo, a serem apresentadas no capítulo 3, demonstrarão a pertinência dessa afirmação.

2.3 BOEHME, UM HOMEM DA REFORMA

Apresentado Boehme enquanto objeto de estudo do esoterismo ocidental, é pertinente contextualizar o período em que o Sapateiro de Görlitz viveu, para que possamos entender seu pensamento, as decisões que tomou e seu estilo de vida.

Durante a Idade Média, a definição de humanidade estava embasada em duas noções teológicas: 1) a *gesta dei*, o caminho da humanidade, desde a queda de Adão (o pecado original, Gn 3,1-24), passando pela vinda de Cristo e culminando no Juízo Final; e a *grande cadeia do ser*, ordem cosmológica em que a Criação culminaria no ser humano, o cristão civilizado. (WOORTMANN, 2004).

Todavia, o descrédito da Igreja Católica (que vendia cargos eclesiásticos e

²³ Henry Corbin, islamólogo e filósofo francês; participante do Círculo de Eranos (do grego *eranoskreis*, “banquete espiritual”), nome de uma série de encontros anuais ocorridos na propriedade de Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), próxima ao Lago Maggiore, Ascona, Suíça, e que reuniam pesquisadores de áreas como história, teologia, psicologia, antropologia, sociologia, dentre outras. Seu lema era lema “*Eadem Mutata Resurgo*”, “Embora mudado, ressurgirei o mesmo”. (TEIXEIRA; ARAÚJO, 2011, p. 37).

indulgências), o enfraquecimento do poder papal ante os pontificados escandalosos de Inocêncio VIII (1484-1492) e de Alexandre VI (1492-1503), a ascensão dos soberanos europeus, o nacionalismo nascente e os textos dos teólogos John Wycliffe (1328-1384) e Jan Huss (1369-1415) provocariam a Reforma Protestante. Outros fatores foram o espírito crítico do humanismo – enquanto fruto da evolução da tradição retórica e gramatical medieval e do antropocentrismo crescente – e o aperfeiçoamento da imprensa, por Johannes Gutemberg (1398-1468). Tem início um forte movimento de tradução de documentos cujos originais se encontram em língua árabe e grega, pelo qual os eruditos europeus resgataram o conhecimento do mundo antigo e proporcionaram um salto no estudo de ciências como astronomia, biologia, matemática e medicina; a ciência até então se baseava na razão e na fé; sua principal finalidade era compreender o significado das coisas, sem buscar exercer ou predizer o controle da história. Pela difusão de obras escritas, em especial da Bíblia, o leigo alfabetizado não mais necessitava exclusivamente da mediação do clero para interpretar os livros sagrados. (ANTISERI; REALE, 2005). A livre investigação da verdade vinha atemorizar os que desejavam controlar as massas de modo a garantir – nas palavras de Bordieu – a conservação do mercado simbólico de bens de salvação, vez que para aqueles basta aos leigos serem “[...] consumidores dotados de um mínimo de competência religiosa (*habitus* religioso) necessária para sentir a necessidade específica de seus produtos.” (BORDIEU, 2015, p. 59).

Em outubro de 1517, o monge Martinho Lutero (1483-1546) fixa suas 95 teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg, fato considerado um dos momentos iniciais da Reforma. Logo, os ideais religiosos luteranos seriam aceitos pelas lideranças locais e se imbricariam com as revoltas políticas e socioeconômicas que permitiram o surgimento das igrejas protestantes. Diversos príncipes apoiaram a formação destas novas igrejas, mas sua motivação estava menos na salvação das almas e mais no desejo de se apossarem de propriedades da Igreja Católica e de se livrarem da interferência desta nos assuntos de seus governos.

A rigor, segundo Fernández-Armesto e Wilson (1997), a Reforma atingiu um cristianismo diversificado por sua própria natureza e uma Igreja que, apesar do nome (*καθολικός*, *katholikos*, universal), não era una nem abrangente, pois partes populosas da cristandade já de longo se achavam fora da comunhão romana (a exemplo das Igrejas Ortodoxa, Georgiana, Etíope, Armênia, dentre outras). Registram os pesquisadores supra que no próprio Ocidente já houve – incipientes – igrejas nacionais antes de Lutero e “exagera-se” a relevância do movimento por fatores confessionais: os protestantes supervalorizam o

impacto da Reforma, enquanto os católicos aumentam-lhe o escândalo.

E as nascentes denominações continuaram pelos caminhos da cosmogonia de Roma, para a qual a narrativa da criação presente no *Gênesis* era literal e dogmática: o Deus único, de caráter pessoal e transcendente, cria o universo *ex nihilo* e estabeleceu-se como soberano; logo, mesmo entre os protestantes, ai de quem ousasse contrariar tais ideias! Essa autoridade religiosa também influenciava a comunidade científica, pois controlava as nascentes universidades e no campo astronômico, por exemplo, as igrejas refutavam as teorias que contradissem as explicações bíblicas, apesar do que o surgimento de escritos com títulos como *De humani corporis fabrica* (fruto da dissecação e estudo de cadáveres a partir de 1543) evidencia a crença numa correspondência entre o novo modelo de mecânica celeste (heliocêntrico) e a fisiologia humana. (ESTRADA DIAZ, 2003, p. 105).

Por essa época, ainda era nebulosa a delimitação do objeto de estudo de cada ramo do saber, pois elementos metafísicos e sobrenaturais permaneciam caros aos “filósofos da natureza”, ao passo que os pesquisadores que ora se valiam do rigor científico na busca da explicação do universo, em outros momentos dedicavam-se ao hermetismo, à alquimia e à astrologia, a exemplo de Copérnico, Kepler, Galileu, William Harvey e Isaac Newton. (CALUZI; PIRANI, 2003).

Se “a cristandade latina medieval também estava salpicada de crenças heterodoxas” (FERNÁNDEZ-ARMESTO; WILSON, 1997, p. 19), no Renascimento, o pensamento mágico e religioso perdeu seu status de único descortinador da realidade, mas não se extinguiu, contando, entre outros, com a retomada do neoplatonismo pelos renascentistas, momento em que as ideias de Platão foram alteradas e acrescidas de interpretações diversas e, por vezes, contraditórias. Destaque para Marsílio Ficino (1433-1499), tradutor de Platão e de outros autores greco-romanos e orientais, célebre pela tentativa de conciliação do platonismo com o Evangelho. Já em favor da tradição aristotélica, o grande destaque foi Nicolau de Cusa (1401-1464), que, pela doutrina da “*docta-ignorantia*”, afirmava que o conhecimento é proporcional à finita e limitada capacidade da mente humana.

A filosofia hermética também ganha destaque, graças à tradução, por Ficino, dos escritos atribuídos a Hermes Trimegisto, cujos princípios fundamentais são a correspondência, a simpatia cósmica e a natureza viva; os escritos herméticos, na verdade, são de autoria de teólogos-filósofos pagãos dos séculos II e III d.C. (CARVALHO, 2012). Além disso, pela aplicação à magia, seria possível intervir nos assuntos terrenos a partir das observações astrológicas, uma vez que “[...] o que quer que esteja embaixo é semelhante ao que está acima; e o que se encontra acima é igual ao que está embaixo; para cumprir-se a

Obra maravilhosa.” (TÁBUA DE ESMERALDA *apud* ECKHARDT, 1978, p. 29). Pelo ideário da época, com o mundo composto por influências vitais e espíritos invisíveis, bastava ao mágico praticar a técnica adequada para capturá-los e realizar prodígios. “O estudo intelectual da magia foi um fenômeno europeu que surgiu na Renascença florentina com o neoplatonismo de escritores como Ficino e Pico della Mirandola, difundindo-se para o Norte da Europa através das obras de Paracelso e Cornelius Agripa.” (THOMAS, 1991, p. 192).

Pico e Reuchlin também se dedicavam à cabala – do hebraico *qabbala*, קבלה, “receber”, ou “acolher”; doutrina mística medieval inspirada no judaísmo –, através da qual pretendiam elevar-se ao mundo suprasensível, expandir a consciência e realizar operações sobrenaturais, visando ampliar a conexão destes com Deus e estabelecer a harmonia entre todas as criaturas, nos níveis físico e espiritual. O estudo da cabala era reservado a um grupo social específico e ligado a uma *Prisca Theologia*²⁴, originária do judaísmo e sucessora de formas anteriores do misticismo judaico. (ANTISERI; REALE, 2005; MIRÀNDOLA, 2008).

Lado a lado com a cabala, cresceu também a alquimia, que visa transmutar a matéria e/ou a natureza íntima do homem e cujos postulados se dirigem à consciência intuitiva, razão pela qual são geralmente expressos através do simbolismo presente em imagens e textos.

Também teve grande influência na formação do pensamento ocidental, as teorias de Joaquim de Fiore (c. 1132-1202), condenadas pelo IV Concílio de Latrão (1215) por seus supostos erros em relação à Trindade. Fundamentado em Isaías (BÍBLIA, Is. 9,3-7; 11,1-10 32,1; 32,17-18; 35,8; 40,1-2; 55,3-4; 60,10-15; 65,16) e na conhecida profecia de Daniel ao rei Nabucodonosor (BÍBLIA, Dn. 2,1-49), segundo o abade calabrês, a história está dividida em três épocas ou Reinos, correspondentes às três Pessoas da Trindade:

- a) **Primeira Idade** (Antigo Testamento, Reino do Pai): a idade da lei mosaica, da sinagoga e dos patriarcas;
- b) **Segunda Idade** (Novo Testamento, Reino do Filho): a idade da substituição da sinagoga pela Igreja, da Lei pela Graça e dos patriarcas pelos sacerdotes; e
- c) **Terceira Idade** (Reino do Espírito Santo): viria para abolir toda lei e substituir a Graça pelo Amor, a Igreja física por uma Igreja Espiritual, pobre e igualitária, na qual os sacerdotes dariam lugar a religiosos praticantes de voto de pobreza (os franciscanos, em especial).

O milenarismo²⁵ e o messianismo político de Joaquim de Fiore serviram de inspiração

²⁴ Termo atribuído a Marsílio Ficino para se referir a conhecimentos anteriores ao cristianismo e à filosofia clássica (v. HANNEGRAAFF, 2012, p. 7-8).

²⁵ Crença baseada na Bíblia (Apocalipse 20, 1-10) de que a segunda vinda de Jesus Cristo à Terra se daria no ano

ao messianismo *fraticcello*, ao *gibelinismo*, a Dante Alighieri (DUARTE, 2014, p. 190), ao movimento heterodoxo franciscano – condenado pela Igreja – e a outros agrupamentos de cunho eminentemente esotérico que se seguiriam. Esse Reino do Amor seria introduzido por um Papa Santo – o Pastor Angélico, dos *Fraticelli*²⁶ – e pelo Imperador justo – dos *gibelinos*²⁷.

Por outro lado, corroborada também por textos bíblicos (BÍBLIA, Is 24-27; Ez 1; 8; 21; 37; Dn 2; 7; 12; Sl 50; Mc 12 e 13; Mt 25; Lc 12; 1 Cor 15, 52; Tm 4, 13-17; Ap) outra leitura dos últimos dias conduzia o homem ao temor do Juízo Final, sem um prévio *millenium* de paz. Somado a isso, o início da Idade Moderna – e não a Idade Média – marcou o monopólio da imaginação do homem ocidental pelo inferno e seus sequazes. (DELUMEAU, 1989).

Em solo protestante, as ideias do Reformador também eram prenhes da escatologia da época, vez que afirmou: “O mundo não durará muito tempo; talvez ainda, se Deus o permitir, uma centena de anos.” (DELUMEAU, 1989, p. 223) J. Lebeau (*apud* DELUMEAU, 1989, p. 218), conhecedor da Alemanha do século XVI, afirmou que apesar de várias descobertas e conquistas tecnológicas, essa época jamais teve “[...] o sentimento de que via despontar a aurora de um novo tempo. Obsedada pela ideia fixa do declínio, do pecado e do Juízo, teve, ao contrário, a certeza de que era o ponto de chegada da história.” O essencial da história humana já se passara; o tempo se aproximava de seu termo e os anos não trouxeram sabedoria à humanidade.

A bem da verdade, segundo Delumeau (1989), a vastidão e vaguidade do termo Renascimento oculta uma realidade muitas vezes sombria, citando as tentativas conciliares católicas de conter as profecias apocalípticas, os sucessivos anúncios escatológicos e a representação do Anticristo nos livros e nas artes plásticas.

Com a vida social tão centrada na interpretação da Bíblia, o luteranismo tratou de frear a recepção do neoplatonismo, do hermetismo neo-alexandrino e da cabala, razão de nos países germânicos não surgir nada semelhante à academia florentina, o que foi compensado por uma

1000 e então se iniciaria o milênio (o reino de Deus na Terra), que duraria mil anos; quiliasmo.

²⁶ “Rígidos defensores da pobreza absoluta que julgavam preservar como a verdadeira herança franciscana, eles costumavam viver em lugares isolados ou em eremitérios, [...] A bula *Gloriosam ecclesiam* (1318), que condena os espirituais da Toscana refugiados na Sicília, menciona entre os erros da nova seita a ideia de que existiriam duas Igrejas: uma espiritual (a Igreja pobre dos *fraticelli*) e a outra, carnal, identificada com a Igreja romana.” (BARROS, 2010, p. 33).

²⁷ “A península itálica do século XIII é marcada pelo conflito entre o imperador do Sacro Império Romano Germânico e o papado. As origens deste embate entre o imperador e o papa remontam do século XI à chamada ‘querelas das investiduras’. Sendo os séculos subsequentes marcados pelas rixas políticas entre Guelfos (partidários do papado) e os Gibelinos (partidários do imperador).” (DUARTE, 2014, p. 189).

teosofia amparada no paracelsismo, da qual as principais correntes foram o “boehmismo” e o rosicrucianismo (FAIVRE, 1994, p. 49). “Assim, o protestantismo apresentou-se como uma tentativa deliberada de retirar os elementos mágicos da religião [...] Acima de tudo, ele minimizou o papel institucional da Igreja como dispensadora da graça divina.” (THOMAS, 1991, p. 74).

O protestantismo, segundo Keith Thomas, teve o cuidado de elaborar uma mitologia na qual a Idade Média ficou conhecida como “idade das trevas”, em virtude do flerte do próprio clero católico com supostos sortilégios e encantamentos:

[...] Entrou em circulação uma lista imensa de papas que tinham sido conjuradores, feiticeiros ou encantadores, incluindo todos os dezoito pontífices entre Silvestre II e Gregório VII. A maneira como alguns papas renascentistas realmente transigiram com o neoplatonismo e a magia hermética pode ter contribuído para tais lendas. (THOMAS, 1991, p. 69).

Ainda assim, as crenças milenarista e do Juízo Final estavam disseminadas pela Europa e a “espera de Deus” era particularmente forte na Alemanha: no catálogo do livreiro Georg Draudis, de Frankfurt, datado de 1625, das 89 obras escatológicas em alemão disponíveis, 68 eram de autores luteranos, 20 de calvinistas e apenas uma de um católico. (DELUMEAU, 1989). Boehme, testemunha de guerras, fome e mortes por querelas religiosas, interpretou à sua maneira estas desgraças como sinais do fim dos tempos, o que deixa claro em *A aurora nascente*, onde se lê o seguinte:

Embora este fundamento e este grande mistério tenham permanecido ocultos desde o início do mundo [...], contudo o Deus que formou o universo quer manifestar-Se **nestes últimos tempos**, de modo que os mais profundos mistérios serão revelados, para mostrar que o grande Dia da Revelação e do **juízo final se aproxima e deve ser esperado a todo momento**. (BOEHME, 2005a, p. 72; 4: 2; grifo nosso).

No fragmento seguinte, percebe-se que o Sapateiro afirma que seu primeiro escrito é uma revelação divina, além de que, reforça sua suposta insignificância no contexto social (por sua profissão e não pertencimento aos círculos intelectuais) como prova de que foi eleito pela graça para ser o transmissor de verdades eternas.

É verdade que isto permaneceu oculto desde o início do mundo e a razão do homem não o pode compreender. Mas **como nestes últimos tempos Deus quer revelar-Se através de um homem simples**, deixo que Seu impulso e a Sua vontade ajam; sou apenas uma pequena centelha. Amém. (BOEHME, 2005a, p. 59; 2: 46; grifo nosso).

De acordo com Boehme, enquanto “pequena centelha” (*Fünklein*), no uso de suas faculdades cotidianas, ele não teria bagagem intelectual para discorrer sobre assuntos teológicos, além do que, segundo os cristãos, é comum Deus escolher “[...] as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes” (BÍBLIA, 1 Cr. 1,27). Para Boehme, escrever sobre “a

maldade do mundo” não é algo prazeroso, mas “[...] um dever que me é imposto e o mundo me amaldiçoará por isso.” (BOEHME, 2005a, p. 126; 8: 109).

Observe-se ainda que em seu primeiro livro, o Sapateiro acusa “os doutores na Escritura, os papas, os cardeais, os bispos e os importantes mestres e professores” de falsificar e combater a doutrina cristã, numa clara alusão ao catolicismo como fonte dos males da cristandade. Em contraponto, ele defende a Reforma quando escreve que “Quem purificou a igreja na Alemanha da cupidez do papa, de sua impiedade e suas trapaças financeiras? Um pobre monge desprezado [i.e., Lutero].” (BOEHME, 2005a, p. 128; 9: 7). Para Boehme, como para Lutero, afirmar que os papas eram encarnações sucessivas do Anticristo não era um *slogan* de propaganda, mas a afirmação de uma situação histórica precisa: a certeza da iminência do fim dos tempos acossava-os à ação protestante! Até aí nada de mais, mas quando Boehme apresenta afirmações como as seguintes, o olhar sobre ele se altera:

[...] quando o véu se erguer de teus olhos e te deixar ver esse Deus e conhecê-lo, então também **verás teus irmãos e os conhecerás, sejam eles cristãos, judeus, turcos ou pagãos**. Ou pensarias que Deus é Deus apenas dos cristãos? Não, os pagãos também vivem em Deus: *Aquele que pratica a justiça Lhe é caro e agradável* (At 10, 35). Ele [Jesus] é rei apenas de ti? Não está escrito: *Ele é o desejado de todas as nações* (Ag 2, 7)? (BOEHME, 2005, p. 159-160; 11: 34; grifo nosso).

Boehme antecedeu o filósofo Locke (1632-1704) em quase cinquenta anos no tocante aos debates sobre tolerância religiosa a que este se dedicaria por quatro décadas, de 1660 até sua morte, iniciando com o lançamento de *Two Tracts on Government* (DINIZ, 2011). Mais à frente, o autor teuto afirma que pagãos, turcos e judeus “caíram na cegueira”, mas se a Luz de Deus for neles “engendrada”, quem é o cristão para julgá-los. Essa alegação de irmandade universal sob a filiação de Deus suscitou o aziúme da comunidade luterana em desfavor de Boehme. Começamos pelos otomanos (turcos, que eram muçulmanos) e vejamos o que Lutero afirmou sobre eles, em 1539: “É uma grande desgraça que permaneçamos na segurança [inação], vendo-o [o turco, avançar para a Alemanha, pela Polônia] como um inimigo comum, tal como o seria o rei da França ou o rei da Inglaterra”. Em sua *Exortação à prece contra o turco*, ele afirmaria ainda que a investida dos “infieis”, “um grande exército de diabos”, era um castigo divino pela corrupção moral praticada pelos cristãos. (DELUMEAU, 1989, p. 276-277).

Quanto aos judeus, Lutero encheu-se de rancor deles por não se converterem e afirmou que eram vítimas de um castigo de Deus, devendo-se, para proteger a sã doutrina fazer o que segue:

Seria preciso, para fazer desaparecer essa doutrina de blasfêmia, atear fogo em todas as suas sinagogas [...] Que se proibam os judeus entre nós e em nosso solo, sob pena de morte, de louvar a Deus, de orar, de ensinar, de cantar. (*apud* DELUMEAU, 1989, p. 291).

Além da desaprovação dos judeus do ponto de vista religioso, o Reformador expressava ainda a inveja de muitos artesãos e burgueses alemães pelo fato daqueles obterem grande riqueza material por meio de suas atividades comerciais e financeiras. Por que Deus permitia o sucesso de um povo que O matou?

Os discursos teológicos cristão e protestante de há muito alimentavam o antijudaísmo. Para Lutero, especialmente, o povo de Deus estava sitiado pelos exércitos otomanos, pela idolatria do papado, pela presença dos judeus e pelas diversas tentações. Boehme, então, em parte, ia de encontro à própria identidade cultural de sua comunidade, quando fé e vida social eram indissociáveis; nada mais óbvio então que ele sofrer perseguições após a divulgação de *A aurora nascente*. Dado que estas máximas de Lutero tinham menos de uma centúria, imagine-se o *pathos* que ainda provocavam nas massas.

E se antes Boehme esgrimiou sua pena contra as heresias católicas, no livro seguinte, *Os três princípios*, o Sapateiro de Görlitz fez severas críticas aos pastores (sem distinguir católicos de protestantes), para quem “[...] aquele que se investe do cargo de pastor sem a vocação divina e sem o conhecimento de Deus é um ladrão e um assassino”. (BOEHME, 2010, p. 118; 9: 11)²⁸. Suas frases seguintes são tão semelhantes ao estado de ânimo atual entre as diversas denominações cristãs que merecem ser transcritas na íntegra:

Os falsos pastores, desprovidos do chamado divino, sempre estão disputando entre eles, e cada um diz: “Corram para mim, Cristo está aqui, Cristo está ali”; e cada um julga o outro, condena-o ao Inferno, destrói a harmonia e extingue o amor no qual o Espírito de Deus se engendra. Com isso, produz apenas amargor, desgarrar o homem simples, fazendo que ele pense que Cristo é um pastor de disputas, que provoca seus adversários, excita guerras e mortes, e que o Espírito de Deus está nesses atos, de modo que assim deve ser o caminho que leva ao Paraíso. (BOEHME, 2010, p. 118-119; 9: 13).

Em seguida, Boehme afirma que devemos nos dirigir a Deus com todas as nossas forças, aproximarmo-nos dos outros com amizade e veneração ao Espírito Santo, buscar humildemente a salvação de nossos semelhantes e ajudá-los a entrar no “jardim de rosas” (BOEHME, 2010, p. 119; 9: 15), de modo que, neste como noutros de seus escritos, em momento algum o teósofo teutônico se apresenta como fundador de uma nova e reformada igreja.

²⁸ No original, lê-se: “Ich sage noch, wer sich ohne göttlichen Ruf, ohne Erkenntniß Gottes, zum Hirten eindringet, der ist ein Dieb und Mörder”. (BOEHME, 1660, p. 114; 9: 11). *Hirten* é plural de *hirt*, que em alemão tanto significa pessoa que cuida de um rebanho de gado, quanto um líder religioso.

Todavia, ele não deixou de pregar seus pontos de vista: por exemplo, em 1624, Boehme passou algumas semanas na Silésia, durante as quais “[...] proferiu vários discursos sobre o sublime conhecimento de Deus e de Seu Filho, particularmente sobre a Luz da Natureza secreta e manifesta, [...]” (FRANKENBERG, 2011, p. 27). Neste sentido, importante frisar que “A cultura protestante era a cultura do sermão (homilética). Os sermões podiam durar horas e constituir uma grande experiência emocional, envolvendo a participação da audiência, com exclamações, suspiros ou lágrimas dos membros da congregação.” (BURKE, 2010, p. 302) e que “Os leigos podiam desempenhar um papel considerável em ‘profetizações’, discussões públicas sobre o sentido das Escrituras. Os leigos alfabetizados podiam ler livros de controvérsias ou orações.” (idem). Vê-se que ao proibir Boehme de escrever e de pregar procurava-se limitar um hábito que era uma das *raisons d’être* do protestantismo, mas as elocubrações estavam fadadas ao prisma procustiano.

A segregação do místico, quando se dá, tem início após a divulgação de suas experiências com o *numinoso* e, por vezes, se estende *post-mortem*. Isso ocorre porque a postura que assume – de relação direta com a divindade – rompe com o clero, que teme ser descartada a mediação das instituições religiosas para se atingir o sagrado e por vezes resolve descartar o místico de seu convívio, vez que a consolidação da igreja “[...] depende da supressão do profeta (ou da seita) por meio da violência física ou simbólica (excomunhão), a menos que a submissão do profeta (ou do reformador), ou seja, o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico (e da hierarquia que o garante), permita sua anexação [...]” (BORDIEU, 2015, p. 62). Fica evidente que, nascido de uma crítica à Igreja Católica que resultou em uma nova confissão, o luteranismo institucionalizado temia que Boehme se transformasse de profeta em reformador e inaugurasse um movimento sectário que levasse a uma nova igreja.

Por consequência, como já frisado, não faltou segregação à vida do Sapateiro de Görlitz, que foi vítima de intolerância obsidional civilizatória, uma intolerância escatológica, que impõe um paradigma e na qual “A submissão do vencido ocorre [...] por sua inclusão/conversão para uma outra ordem mental e valorativa [...] onde aqueles que ingressam no ‘novo’ quadro de valores são tidos eles mesmos como o ‘botim’ alcançado.” (CAVALCANTI, 2015, p. 23). Não conseguiram dobrar seu espírito, mas ainda assim ele teve o desgosto de mudar de cidade para viver em paz: se não ocorria a conversão de todos os homens aos preceitos hegemônicos, os impertinentes deveriam ao menos sair da vista.

Outro ponto de desacordo que podemos destacar entre Boehme e o luteranismo está na linguagem daquele. Lutero desejou traduzir a Bíblia de maneira acessível às pessoas do povo,

ao passo que também compendiou um hinário “para dar aos jovens [...] algo que os afaste das baladas de amor e versos carnais, e ensine-lhes algo de valor em lugar destes.” (*apud* BURKE, 2010, p. 299), ou seja, tinha interesse numa linguagem popular esterilizada de palavras e ideias consideradas pecaminosas. Observemos agora a comparação que o Sapateiro apresenta a fim de explicar a queda de Adão:

[...] suponha que um homem jovem, com uma compleição boa, belo e virtuoso, e uma moça jovem, bela e casta fossem colocados juntos, e que não só pudessem conversar amigavelmente, mas pudessem se abraçar, mas fosse ordenado a eles para não se inflamarem de desejo e de amor um pelo outro [...] Eles seriam deixados juntos durante quarenta dias e quarenta noites [...] O jovem jamais deve querer desfrutar dessa virgem, nem de outra, e a jovem também não. E então, como achas – razão miserável, repleta de erros e de defeitos – que terias resistido? Não terias prometido obedecer, como Adão? Mas terias mantido a palavra mais do que ele? (BOEHME, 2010, p. 173; 12: 38).

Denota-se aí o emprego por Boehme de uma linguagem carregada de erotismo, por óbvio compreensível aos leitores, mas, que para o *establishment* era licenciosa e proibida, pois “os luteranos eram mais estritos que Lutero”. (BURKE, 2010, p. 293).

Como vimos acima, a produção boehmiana enquadra-se no âmbito do esoterismo ocidental; além disso, a Reforma não cindiu uma Igreja monolítica, não inseriu inéditas heresias e não concebeu as primeiras igrejas nacionais; igualmente, o Renascimento não foi uma plena abertura à razão, pois muitas credences recrudesceram e/ou vicejaram no período; e Boehme, afirmando revelação divina, foi um severo crítico das refregas armadas e dos púlpitos e apresentou um caminho alternativo às supostas falsas doutrinas que pululavam de parte a parte. Qual via e como seguiu-la, veremos ao longo desse trabalho.

Como pudemos observar neste capítulo, o Sapateiro, homem do seu tempo, apenas deu asas à subjetividade na busca de certezas acerca da salvação. A negação das mediações sacramentais institucionais e a falta de confiança nas obras enquanto garantias salvíficas – instauradas pelo protestantismo —, somadas aos conflitos doutrinários que se seguiram, foram motivadores de uma perplexidade que se dinamizou pelas contendas políticas, onde o estandarte da fé era fachada para obtenção e manutenção de bens mundanos, materiais e abstratos.

3 AS BASES ESOTÉRICAS E MÍSTICAS DO IMAGINÁRIO BOEHMIANO

*Além-Deus! Além-Deus! Negra calma...
Clarão de Desconhecido...
Tudo tem outro sentido, ó alma,
Mesmo o ter-um-sentido...*

Fernando Pessoa, *Além Deus*

Como vimos no capítulo anterior, a razão objetivadora e controladora que se desenvolveu a partir do Renascimento garantiu a passagem do homem como imagem de Deus ao *homo faber* (co-protagonista com Deus) e deste ao *homo manipulator*, que destrói a natureza em busca de fortuna e poder. O “[...] *homo sapiens* é, desde o início e para todo o sempre, um *homo artifex*, e a inteligência, que assegura sua soberania, é inseparável de sua engenhosidade técnica [...]” (GANDILLAC, 1995, p. 26). Não mais lhe interessa a sabedoria ou o prazer da especulação clássica e medieval, mas o proveito próprio. Por consequência, enquanto isso, “a teologia ressalta os elementos negativos do mundo [...], tanto em sua versão pietista e fideísta protestante como nas tendências místicas e ascéticas do catolicismo nos séculos XVII e XVIII.” (ESTRADA DIAZ, 2003, p. 105).

Boehme vem justamente procurar uma resposta pessoal a esse estranhamento utilitarista entre a natureza e o homem. E para adentrarmos na seara do seu pensamento, para usufruir dos frutos dessa árvore do conhecimento, que ganhou forma e cores através de infatigável trabalho em um curto período de anos, paradoxalmente devemos iniciar por comer-lhe as raízes, como nos ensina a Irmã Maria, figura arquetípica da religiosidade cristã em *A grande beleza*²⁹ e que “nos desperta para o problema de se ir às origens, às raízes culturais que nos dão sustentação de identidade humana. [...] a questão que ela traz não se vincula somente ao místico, mas ao nosso cotidiano, ao fundamento do nosso cotidiano.” (ARAÚJO, 2014, p. 7)

Em *Os três princípios*, o Sapateiro afirma que seu “escrito [...] se apoia sobre a base das Escrituras e não é uma coisa nova nem deve haver nada de novo nele, mas apenas o verdadeiro conhecimento, no Espírito Santo, da essência de todas as essências.” (BOEHME, 2010, p. 167; 12: 15). As seguintes primorosas sentenças do fundador da doutrina comunista moderna se adequam oportunamente ao trabalho a ser realizado nesta parte da dissertação:

²⁹ Sa perché mangio solo radici?

Jep, paziente, si volta. Guarda la Santa. Lei distoglie lo sguardo dal vuoto [...].

JEP: No. Perché?

SANTA: Perché le radici sono importanti. (SORRENTINO; CONTARELLO, 2013, p. 212).

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim, sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionarem a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestados os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de se apresentarem nessa linguagem emprestada. (MARX, 2003, p. 7-8).

Se *nihil novi sub solis* (BÍBLIA, Ec. 1, 10), há de se perguntar então quais foram as raízes, as bases empregadas por Jacob Boehme para escrever os volumes que seguiram *A aurora nascente* até alcançar a invulgar soma de 9 mil páginas manuscritas! (KÖNIG, 2006, p. 575). Como vimos no capítulo anterior, o Teósofo sofreu influências não apenas da cultura popular da época, mas também, do seu círculo de amigos letrados, que lhe apresentaram rudimentos da “tradição esotérica” de então.

Em *A vida tripla do ser humano* e *Quarenta questões sobre a alma* (ambos de 1620), Boehme contrapôs o “mundo negro”, regido pelo Deus irado, à busca introspectiva pela obtenção do Deus manifesto oculto no íntimo da alma. Boehme estabeleceu uma cristologia ortodoxa, na gênese humana de Jesus Cristo, de modo que Suas duas naturezas seguem a mesma dualidade constante no milagre eucarístico, ou a perfectibilidade dos elementos inferiores sobre os quais a alquimia pretende operar suas maravilhosas transformações. Ele transcende a Bíblia por meio do seu código especulativo, revelando que todas as coisas estão em tudo. Para ele, a completude da “nova religião” se resume em três pilares: a criação, a queda e o renascimento ou restauração.

Se em *A aurora nascente*, o Teósofo Teutônico afirma que haveria outras filosofia e ciências caso os filósofos e doutores houvessem seguido o reto caminho, mas que não se aprofundara neste tema “por causa de minha imbecilidade, de meus poucos estudos e da incapacidade de minha língua” (BOEHME, 2005a, p. 281; 18: 80), veremos nas obras seguintes o seu sistema se ampliar, fruto também de novos *insights*. Neste capítulo, ver-se-á como Jacob Boehme se enquadra entre os místicos ocidentais e traçaremos convergências entre seus livros e correntes e noções próprias do esoterismo ocidental. “De acordo com Faivre, as Correntes correspondem a movimentos, escolas ou tradições, enquanto as Noções correspondem a atitudes espirituais ou a práticas.” (BOGDAN, 2007, p. 22)³⁰. Tomemos o conselho dos antigos quakers, inspirados no Livro e sigamos nossa luz interna.

³⁰ “According to Faivre the Currents correspond to movements, schools, or traditions, while the Notions correspond to spiritual attitudes or to practices.” (BOGDAN, 2007, p. 22; tradução nossa).

3.1 MÍSTICA E MISTICISMO

Desde a aurora dos tempos, o homem vive certas experiências fora do comum, difíceis de serem descritas, que incluem, entre outras, inspirações, visões, vozes, sensações, presenças e que levam a transformações do sujeito e conseqüentemente do ambiente. Muitas destas são experiências místicas, em que a dualidade do pequeno eu psicológico e do Deus alto e Outro deixa momentaneamente de existir. É como a experiência pessoal e intransferível de uma viagem, não suscetível de controle, pois sempre haverá detalhes sujeitos à ótica particular de cada explorador/observador. Da mesma maneira, a experiência mística – que explicaremos amiúde adiante – é particular, preñe de significados próprios de quem a vive e que, se e quando resolver transmitir suas impressões a outrem, sempre se valerá do simbolismo construído em seu imaginário com base nas prévias concepções culturais.

Schillebeeckx (1994, p. 46) afirma a diferenciação entre “referencial real” (a própria realidade do mistério) e “referente disponível ou ideal” (as representações e imagens do mistério), de maneira que, sob a perspectiva humana, inexistente uma divindade em si, mas uma divindade interpretada, que por intermédio de uma “imediaticidade mediada” se manifesta na experiência mística, sempre sob o influxo das influências culturais a que está submetido o crente e o místico. É desta maneira, por exemplo, que três pastorinhos católicos são visitados pela Virgem de Fátima, um hindu, por Ganesha e um esoterista ocidental contemporâneo, por um Superior Desconhecido: “A Divindade [enquanto] conforme à crença é criada por aquele que se concentra nela, e Ela é sua obra.” (IBN ‘ARABI *apud* MACHADO, 2004, p. 73).

A experiência religiosa estabelece junto ao homem uma relação que firmará em sua consciência todo um ambiente simbólico, do qual ele formará as fronteiras que delimitarão seu meio relacional. O conhecimento advindo do contato com o sagrado tende a bifurcar-se: um caminho é oficializado, institucionalizado, constituindo-se tabus, regras e dogmas mantidos por “intermediários” que monopolizam a interpretação da mensagem de Deus ao homem e gerem os bens de salvação – aqui os grandes *ismos* se impõem como definição de religião em caráter acusatório, particular, que não abarca a amplitude do fenômeno (BORDIEU, 2015). Outro caminho que se pavimenta é o seguido pelos místicos, uma estrada de caráter mais pessoal, mais popular e que reúne inúmeros buscadores nas diversas formas de crer.

Misticismo é derivado do adjetivo grego *μυστικός* (*mystikos*, místico), que vem de *μύω* (*myéo*, ensinar) e que resultou também em *μυστήριον* (*mystérion*, mistério). No contexto deste trabalho, entendemo-lo não apenas como a aspiração à união da alma

individual a Deus, mas também a visão, a revelação, a oração ou o transe, manifestando-se ou durante um êxtase, ou durante a absoluta quietude.

Uma das peculiaridades do misticismo é a existência de três vias tradicionais de sua experiência: 1) a **purgativa** (purificação, purgação da memória); 2) a **iluminativa** (de iluminação interior, elevação do entendimento até Deus, a via dos adiantados); e 3) a **unitiva** (de união com Deus, a via dos perfeitos) (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1960, p. 23; TEIXEIRA, 2006, p. 68). Assim, qualquer tentativa de abranger sob uma mesma definição todos os matizes de experiências descritas como místicas será sempre insuficiente.

Mas o que diferencia o místico do não místico? Talvez para responder a esta questão tenhamos que elucidar o foco da busca mística, ou as formas que ela assume em sua exteriorização. É patente que a experiência mística ocorre no âmbito da intimidade entre Deus e o místico, que se permite olhar no *abismo da eternidade*; a linguagem estabelecida desta relação é de cunho simbólico³¹, que se firma na busca de respostas às perguntas basilares que angustiam a consciência humana.

Em *Misticismo*, a teóloga anglicana inglesa Underhill (2002) estabelece uma discussão sobre conceitos-chaves da mística (enquanto experiência) e do misticismo (fruto desta última).

1. **O verdadeiro misticismo é ativo e prático, não passivo e teórico.** [...]
2. **Suas metas são inteiramente transcendentais e espirituais, Ele não procura, de modo algum, acrescentar alguma coisa ao universo visível, nem explorá-lo, modificá-lo ou aperfeiçoá-lo.** [...] E embora, contrariamente às declarações de seus inimigos, ele não negligencia seus deveres com a massa, seu coração está sempre voltado para o Um imutável.
3. **O Único não é, para o místico, meramente a Realidade de tudo que existe. É também um Objeto de Amor vivo e pessoal, e não um objeto de exploração.** [...]
4. **A união viva com o Único – que é o término de sua aventura – é um estado definido ou uma forma de vida mais elevada.** Não se pode chegar a esse estado através de uma compreensão intelectual de suas delícias, nem mesmo através de fortíssimos desejos emocionais. Embora a presença desses últimos seja necessária, eles não são suficientes por si mesmos. Chega-se a ele através de um processo psicológico e espiritual muito árduo – aquilo que é conhecido como “Via Mística” – que implica remodelar totalmente seu caráter e liberar uma nova forma de consciência ou, antes, uma consciência latente que impõe ao Eu a condição algumas vezes chamada de “êxtase”, mas que é preferível chamar “Estado Unitivo”. (UNDERHILL, 2002, p. 156-157, grifos nossos).

Neste estado unitivo, *unitas spiritus*, o místico, mesmo o teísta, esquece de si e da multiplicidade do mundo e passa à condição de um “nada” diante de Deus (*excessus*),

³¹ Cabe aqui tentar postular o nosso uso do termo simbólico: entendemos o mesmo como uma forma de linguagem que estabelece uma comunicação ao mesmo tempo direta e indireta, não havendo uma exclusão entre uma e outra; o que há é uma pregnância simbólica, em que os postulados podem ser apreendidos de forma ampla, levando-se em consideração o observador.

encontrando nesse movimento para o outro maior, o sentido da própria existência. De acordo com Underhill (2002), dá-se completa absorção da própria vida no Absoluto, surge uma consciência de partilhar da força Dele (que traz ao místico, liberdade, serenidade, atitudes heroicas e criatividade) e a vida passa a se centrar na interioridade. Como o disse Hugo de São Victor, compreender esse estado para além dos sentidos e da mente só é possível ao passar do *oculus rationis* para o *oculus contemplationis*. (GILSON, 1953).

Como vimos, o místico crê, pratica e estuda as leis que, pela experiência direta, unem o homem à natureza, enquanto manifestações complementares da divindade, objetivando o fim da separação radical entre o que ama e o que é amado. Segundo os praticantes, pelo emprego das técnicas místicas (apresentadas no próximo tópico), a vida passa a ser vivenciada em estado de duração, graças à intuição mística, que complementa a intuição filosófica, levando o místico a agir pela congruência de sua vontade com a vontade divina.

De acordo com Marías (*apud* CARVALHO, 2012, p. 94): “No final da Idade Média a situação religiosa em que o homem vivia tornara-se problemática. A teologia estava em profunda crise, com o destaque cada vez maior para o aspecto sobrenatural, e por isso se tornava mística.” Por sobrenatural entenda-se a aceitação do anti-intelectualismo, ou seja, a rejeição à escolástica.

Em sua liturgia, a Igreja concentrava o contato do espírito com o divino em experiências de momentos bem definidos, e impusera cor e forma ao mistério. Por isso o ritual sempre sobreviveu ao misticismo desenfreado: ele poupava energia. A Igreja permitia tranquilamente o embevecimento mais floreado do misticismo estético, mas temia o misticismo verdadeiro e radical, que colocava na fogueira tudo o que a sustentava: o simbolismo harmônico, os dogmas e os sacramentos. (HUIZINGA, 2013, p. 367).

Huizinga afirma ainda que a Igreja, com o tempo, buscou demonstrar a possibilidade do místico alcançar a união com Deus de modo econômico, sem a necessidade de rejeitar os dogmas e os sacramentos. E se entre o misticismo e a Igreja sempre houve tensões, como veremos no tópico a seguir, deu-se a reprise sob o protestantismo. Segundo Vannini (2005), a extraordinariedade da mística resultou-lhe um lugar marginal, particularmente graças ao esforço da Igreja da Contra-Reforma, de modo que agora se está a descobrir o que se pensou sobre o tema no seio do cristianismo ao longo de seus quinze primeiros séculos.

3.2 A MÍSTICA PROTESTANTE

Em seu *Dicionário de filosofia*, Abbagnano (2007, p. 671), não apresenta a distinção

entre misticismo e mística, afirmando que o primeiro termo significa “Toda doutrina que admite uma comunicação direta entre o homem e Deus”.

Todavia, no âmbito cristão, a distinção entre os aspectos da mística é afirmada precursoramente na obra do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, para quem há uma prática, ou seja, um conhecimento experimental da realidade suprassensível, e uma especulação, reflexão teológico-filosófica do conhecimento adquirido. (MACEDO, 2006). Advém desse discernimento a denominação “mística especulativa”, categoria predominantemente noética, em que o conhecimento das realidades suprassensíveis e suprarracionais é um objetivo em si, expresso por construções logico-rationais, de modo que ao se falar em “teologia mística”, entenda-se o caráter doutrinário desta. Já os termos ascese ou contemplação passaram a expressar o aspecto prático da mística. (BARROSO, 2009).

No contexto da tradição católica se destacaram três abordagens geralmente homologadas à *unio mystica*, a saber:

- a) **meditativa** – observar um objeto externo (céu estrelado, p ex.) até alcançar o estado de suspensão do intelecto e apreensão do Criador;
- b) **afetiva** – elevar-se do amor próprio ao amor pelo próximo e atingir o amor a Deus;
- e
- c) **contemplativa** – prática de mortificação e de oração insistente até atingir um diálogo sem palavras com a divindade.

Nos três métodos ficam patentes as seguintes particularidades: extinção do que afaste a alma de Deus; privação dos sentidos; e ascensão a um estado ímpar de consciência, denominado transe, transporte ou êxtase. (FERNÁNDEZ-ARMESTO; WILSON, 1997).

Não se devem confundir tais experiências com a embriaguez, o frenesi ou delírios, assim como as disciplinas congregacionais – como a dança, a oração emocionada – podem produzir estados semelhantes, porém, sempre aquém do experimentado pelo místico autêntico.

Dito isto, não seria presunção dizer que, como reflexo da institucionalização do fenômeno religioso, surgem indivíduos que anseiam por um contato com o sagrado de forma não ortodoxa. Isto se dará também no âmbito protestante, com a proposta de uma *Theologia deutsch*³², que rompe a certo nível com a razão de ser da Igreja (protestante ou católica) enquanto mediadora entre a comunidade e Deus.

³² *Theologia deutsch*: o protestantismo alemão à época permanece na decisão de compreender a própria experiência da visão de Deus (*Anschauung Gottes*) como um sucedimento da “graça vinda de cima”, para a qual nem mesmo a piedade subjetiva é necessária. (DREHER, 2004, p. 214).

De acordo com Russel (1977), ao passo que a Igreja Católica herdou do judaísmo sua hiero-história³³, sua teologia dos gregos e seu governo e legislação (direito canônico) dos romanos, a Reforma rejeitou as fontes romanas, atenuou as gregas e fortaleceu as judaicas (sem os judeus). Enquanto a doutrina católica ensinava que a revelação divina continuava através da Igreja, razão da submissão da vontade pessoal à do clero, os protestantes pregavam o estudo da Bíblia como veículo da verdade, de modo que não haveria autoridade designada para solucionar as divergências de interpretação: encontrar-se-ia a verdade pela meditação íntima. Logo, o protestantismo – que, como vimos, surgiu no solo já desde sempre multifacetado do cristianismo – cindiu-se em numerosas igrejas, com os governantes dos Estados nacionais protegendo a igreja protestante de seu país e reivindicando o direito de versar sobre assuntos teológicos. Neste ponto, é pertinente recordar como as igrejas reformadas se organizaram para daí averiguar de que modo os místicos protestantes se relacionaram com as denominações:

No Sacro Império Romano, um equilíbrio provisório tinha sido alcançado pela Paz de Augsburg (1555), que estabeleceu o princípio *cuius regio, eius religio*: os assuntos de fé devem respeitar a religião de seu príncipe territorial. Esta regra era permitida apenas para uma denominação protestante com base na doutrina da presença real de Cristo na Eucaristia, o que excluiu os calvinistas, anabatistas e membros de outras seitas. O credo aceitável foi ainda formalizado pela publicação do *Livro de Concórdia* (1577), que procurou codificar o novo artigo de fé na Igreja Luterana. (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 89)³⁴.

De início, as primeiras igrejas protestantes tinham a Bíblia como exclusiva ligação com Deus, de modo que os místicos eram raros e alvo de desconfiança do heresiarca modelar. Na verdade, esse padrão de devoção causava espécie também aos católicos: “Os protestantes acusavam os católicos de praticar uma religião mágica, e os reformadores católicos [dos costumes populares] estavam empenhados em expurgar da cultura popular os sortilégios e fórmulas mágicas.” (BURKE, 2010, p. 283).

Todavia, com o tempo, o empenho místico de aproximação à divindade ganhou força e vigor no protestantismo, especialmente sob a abordagem afetiva, onde conversões de novos membros a algumas denominações, em presença das assembleias, são marcadas pela privação

³³ Palavra cunhada por Henry Corbin (1977) para definir história sagrada, a interpretação dos materiais históricos de modo a revelar o esoterismo oculto sob o fenômeno da aparência literal dos livros sagrados; história do homem e do universo em suas relações mútuas e em sua relação com Deus; história não meramente descritiva, mas dinâmica, composta de ações e reações por parte do homem e de Deus.

³⁴ “In the Holy Roman Empire, a provisional equilibrium had been reached by the Peace of Augsburg (1555), which established the principle *cuius regio, eius religio*: subjects must conform to the religion of their territorial princes. This rule allowed only for a Protestant denomination based on the doctrine of Christ’s real presence in the Eucharist, which excluded Calvinists, Anabaptists, and members of other sects. The acceptable creed was further formalized by the publication of the Book of Concord (1577), which sought to codify the new articles of faith in the Lutheran churches”. (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 89; tradução nossa).

dos sentidos e da razão. (FERNÁNDEZ-ARRESTO; WILSON, 1997). Em Boehme, compreender Deus é fundamental para compreender a si mesmo: “Nossos teólogos apoiam-se nisso [na queda] com todas suas forças para justificar sua afirmação de que o homem não deve sondar o que Deus é em sua profundidade abissal: de que não deve sondar e buscar na Divindade.”, o que não passa de um “embuste deles” (BOEHME, 2010, p. 40-41; 3: 6).

A mística protestante foi gestada na Reforma radical e pareclesiástica a partir das raízes medievais, mediada por personagens como Kaspar Schwenckfeld, Andreas Karlstadt e Sebastian Franck, cujos movimentos se opuseram à crescente ortodoxia luterana, o que levou a um espiritualismo protestante, marcado pela rejeição à organização formal e em prol do indivíduo, à concepção de um “*millennium* do espírito” ao invés de uma segunda vinda literal e à ênfase em um “batismo do espírito” ao invés do batismo de adultos. Para o teólogo alemão do século XX Ernst Troeltsch, este espiritualismo do século XVI foi um protótipo de quakerismo; “é evidente que o movimento foi uma influência formativa sobre a natureza da teosofia de Boehme.” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 89)³⁵.

Será a mística representada, de maneira insuperável em solo protestante, pela figura do sapateiro Jacob Boehme (1575-1624). Boehme, autor de inúmeras obras, é, com toda a certeza, o exemplar protestante mais ligado à tradição especulativa da mística, apesar da dificuldade notória de sua escrita especulativa segundo critérios filosóficos. Não é por acaso que Boehme tenha sido um dos únicos protestantes citados por William James em seu famoso capítulo sobre mística, ao passo que o pietismo (mística intra-eclesiástica) é por ele de todo desconsiderado. (DREHER, 2004, p. 215-216).

Com o espiritualismo protestante, o Verbo passou a ser compreendido como o Espírito Santo agindo no crente e não uma mera força externa. Para Boehme, em uma nítida aproximação ao pensamento de Mestre Eckhart, a Divindade é vista pelo místico como um Absoluto indeterminado, imóvel e imutável em sua eternidade.

O passo crucial na direção de Deus como pessoa absoluta foi realizado não só por Jacob Boehme – vejamos a formulação precisa de Henry Corbin a respeito da diferença entre Eckhart e Boehme, que via a necessidade da passagem para a *pessoa absoluta* que é “absolvida da indeterminação do Absoluto original, o *Absconditum*”. (ŽIŽEK, 2014, p. 58).

Em Mestre Eckhart, o Deus pessoal, identificado com a alma humana, se interpõe entre a totalidade divina e o que ele denomina de *Deitas* (*Gottheit*); apenas este Deus pessoal deve ser transcendido, posto que ele inexoravelmente surgirá no caminho do místico; Cristo, a Igreja e os sacramentos quase não são mencionados, em favor de expressões que elevam o

³⁵ “Troeltsch saw this sixteenth-century Spiritualism as a prototype of Quakerism; it is evident that the movement was a formative influence on the nature of Boehme’s theosophy.” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 89; tradução nossa).

homem à visão mística do ser e da verdade. A *Deitas* é a entidade suprema que escapava a qualquer devir; já em Boehme, a entidade suprema é um fogo de tipo heracilitiano. Segundo Corbin (*apud* ŽIŽEK, 2014), enquanto para Mestre Eckhart a *Deitas* (*Gottheit*) transcende o Deus pessoal, luta para se libertar dos limites do ser para poder mergulhar no abismo da divindade (o *Abgrund* cujo fundo, *Grund*, é inalcançável), para Boehme a libertação é buscada na afirmação do si, de maneira que o Absoluto é um passo para a geração do deus pessoal.

Nada é mais necessário e mais útil ao ser humano, neste vale de misérias sobre a Terra, do que aprender a conhecer a si mesmo – o que é, de onde é e para onde vai, o que busca e para onde vai quando morrer. É o que há de mais útil de ser sabido, pois a conduta externa permanece neste mundo, mas o que o coração abraça acompanha o ser humano. (BOEHME, 2016, p. 263; 12: 1).

Percebe-se claramente que Boehme foi assolado por esta demanda de representar o que foi apreendido pelo espírito contemplativo, tanto que, passados sete anos sem escrever, ele voltou à carga com grande intensidade e até se correspondia com frequência com pessoas desejosas de consigo aprender.

Lembremos ainda que a mística é também uma:

[...] tentativa heroica para levar a religião à sua perfeição suprema, para viver uma vida de santidade (variando, aliás, naturalmente as características desta santidade com as religiões, visto que ela aqui consiste na negação da ação e ali na sua santificação). Assim, se o misticismo está na base, está também no cume de qualquer religião. (BASTIDE, 1959, p. 13-14).

Apesar desse entendimento hoje, um fato corriqueiro foi a marginalização dos místicos; esta afirmação soa vaga e até podemos questionar se isto é uma especificidade do cristianismo, quando na realidade a visão não-ortodoxa e heteróclita dos místicos os situa numa realidade outra do meio social ao qual se veem atrelados. Ao tempo de Boehme, para as autoridades eclesiásticas luteranas e calvinistas a interação mística entre Palavra e Espírito, por sua capacidade de contornar o intelecto e a tradição, era assaz perigosa:

O medo de uma extrapolação, que aproxime o movimento protestante das heresias, ronda os círculos luteranos e calvinistas, o que torna o cenário alemão mais difuso e complexo, pois saído de uma Idade Média cuja teologia detinha todas as respostas, vislumbra o nascedouro da ciência, ladeada por augúrios astronômicos, tais como a nova estrela de 1604, presente entre as constelações do *Serpentário* e de *Cisne*. (AMORIM, 2016, p. 26).

Veja-se que os sinais nos céus (hoje, fenômenos astronômicos) ainda carregavam profunda relevância escatológica: também na Alemanha, as conjunções dos planetas em 1524 e 1525 criaram um pânico coletivo e alarmaram Lutero e Dürer. (DELUMEAU, 1989).

Bergson (1951) afirmou que o místico é ação contínua e como que arrebatado por uma faculdade ontológica, sente a viva necessidade de espalhar ao seu redor o amor que adquiriu pela prática e reflexão místicas, esperando ampliar e fortalecer a intuição dos que a ele se chegam. Todavia, a chave do conhecimento é intransferível: “Cada um tem de abrir com sua própria chave, do contrário não poderá entrar. Pois a chave é o Espírito Santo. Quem tem essa chave pode entrar e sair”. (BOEHME, 2010, p. 122; 9: 26).

Para Boehme, a busca mística está na afirmação do Eu que tem ciência de que é parte de Deus: “Como então não terias a faculdade de falar de Deus, que é teu Pai, de cuja essência tu mesmo és.” (BOEHME, 2010, p. 50; 4: 7). E como McGinn (2003) entendemos que, ao menos antes do século XX, os místicos não acreditavam em ou não praticavam “mística”, mas, sim, buscavam desinteressadamente o máximo de aperfeiçoamento pessoal no âmbito da fé que professavam; todavia, essa evolução leva à superação da vontade pessoal e esteia o inesgotável manancial de vigor caritativo que mobiliza o místico. Tal foi o caso de Boehme.

3.3 CONVERGÊNCIAS BOEHMIANAS

Além de dar nome às coisas, o homem também tem sempre a viva necessidade de defini-las e classificá-las, esperando melhor compreendê-las. É assim que nesta seção veremos algumas das principais correntes e noções da experiência do sagrado sob o âmbito de esoterismo ocidental, bem como tentaremos apresentar a conexão destas com o sistema simbólico oriundo do imaginário do místico Jacob Boehme.

Os elementos simbólicos boehmianos, ao ilustrarem a plurivocidade da divindade e da sua criação, do homem e da natureza estão em profundo diálogo com as concepções místicas de outras culturas. A judaica é uma das vertentes que fornecem um rico capital simbólico para as concepções do Sapateiro de Görlitz, cujas proposituras (em especial, sobre a imaginação) alinham-se com as correntes e as noções do esoterismo ocidental, o que o tornou cidadão de dois mundos: da mística e do esotérico. O primeiro, ambientado na incapacidade de dizer o que é a divindade; o segundo, um jogo de sombra, onde, o segredo iguala-se a um objeto inumado na praia, que ora surge para em seguida ocultar-se na espuma marinha, qual Pégaso a nascer do contato entre o sangue ctônico e o reino de Poseidon; ascendamos, então, por meio de suas asas, mas munidos da prudência que faltou a Belerofonte.

Este apanhado de correntes e noções é uma propedêutica à abordagem simbólica da obra de Jacob Boehme, a ser realizada no capítulo seguinte. À altura, “a astrologia, a geomancia, a quiromancia e outros métodos semelhantes de adivinhação tinham uma base

intelectual reconhecida”. (THOMAS, 1991, p. 194). Oportuno então, observarmos a tabela a seguir, contidora dos pressupostos teórico-metodológicos ao estudo do esoterismo ocidental, estabelecidos por Faivre:

Tabela 2 - Noções e correntes no esoterismo ocidental, de acordo com Antoine Faivre

Correntes que não são noções	Correntes que também correspondem a noções	Noções que não são correntes
Hermetismo Cabala cristã Paracelsismo Rosacruzianismo Teosofia	Alquimia Astrologia Magia (ou Mágica) Ocultismo Perennialismo	Hermeticismo Gnose

Fonte: FAIVRE, Antoine. Questions of terminology proper to the study of esoteric currents in modern and contemporary Europe. In: *Wersten Esoteriscim and the Science of Religion*. Leuven: Peeters, 1998. p. 3-10.

Dentre estas, trataremos do gnosticismo, do hermetismo, da cabala, da alquimia e do paracelsismo, além da escola filosófica neoplatônica. Despiciendo enfatizar que não temos a pretensão de discutir profundamente tais questões e conceitos, tampouco podemos abarcá-los em sua totalidade. Dado o nosso objeto delimitado – Boehme – entendemos que, inevitavelmente, teremos de tratar essas questões e conceitos com brevidade, nos limitando a apresentá-los sumariamente, de modo que a compreensão de cada um deles se viabilize.

3.3.1 Gnosticismo

Para a correta compreensão do gnosticismo (do grego γνωστικισμός, *gnostikismós*; derivado de γνωσις, *gnosis*, conhecimento; γνωστικοί, *gnostikos*, “aquele que tem o conhecimento”), mister alcançar primeiramente que a gnose é um saber totalizante, que utiliza todos os conhecimentos disponíveis (inclusive o científico ou racional) para captar as relações fundamentais entre os diferentes níveis da realidade. No plano das noções esotéricas, a gnose por um lado revoga a distinção entre conhecimento e fé (quem “sabe” não precisa da fé) e por outro, teoricamente detém um papel soteriológico. (FAIVRE, 1994, p. 31).

O gnosticismo designa algumas noções filosóficas muito específicas difundidas nos primeiros séculos da era cristã, através de grande variedade de escritos (a exemplo dos produzidos por Valentim, Marcion, Basíides, Carpócrates e Bardesane), dos quais muito pouco nos foi legado. De acordo com Abbagnano (2007, p. 485), trata-se de “uma primeira tentativa de filosofia cristã, feita sem rigor sistemático, com a mistura de elementos cristãos

míticos, neoplatônicos e orientais”. Até hoje, ainda não foram encontrados quaisquer textos gnósticos anteriores à origem do cristianismo. (ROBINSON, 1981, p. 662).

O gnosticismo não chega a compor um sistema uniforme, todavia, algumas características gerais habilitam-nos a estabelecer uma categorização, a saber:

- a) a concepção de que o mundo material – criado com uma matéria primeira e informe, causadora do mal – é produto de um “erro” na tentativa de união entre os dois princípios, lugar onde as trevas e a luz se unem, mas com predomínio das trevas;
- b) a crença em um deus criador, o *demiurgo*, que possuía algumas semelhanças com as figuras descritas por Platão em *Timeu* (2011) e *A República* (2014), sendo que, para este filósofo, tal divindade era boa em essência;
- c) a crença de que o Deus supremo concedeu ao homem a alma racional, enquanto o *demiurgo* só foi capaz de fornecer-lhe o princípio mais fraco (*psique*).
- d) a ideia de que Jesus se trata do Ser Supremo, que encarnou para trazer a *gnosis* (refutada pelos mandeístas, para quem Ele era um “falso messias”, adúlterador dos conhecimentos transmitidos por João Batista); e
- e) a busca da salvação (única e real) da ignorância via o conhecimento dos mais profundos segredos universais (WILLER, 2007).

Além de conhecer várias concepções platônicas, os gnósticos também utilizam conceitos filosóficos gregos em suas obras, tais como *hipóstase* (realidade), *ousia* (essência, substância, ser) e *demiurgo*, citado anteriormente. Para o gnosticismo, há o campo da visão introspectiva, o *pleroma* (do grego πλήρωμα, plenitude, totalidade, inteireza), ao qual se opõe *kenoma* (κένωμα, vazio) o mundo da matéria, intrinsecamente mau (há textos em que a antítese para *pleroma* não é *kenoma*, mas *hysterema*, ὑστέρημα, falta, pobreza, indigência). Segundo o *mýthos* gnóstico, a origem do “mundo externo” se deu por um afastamento do *pleroma*. (WHITE, 1964).

Também nesse sentido, apesar da ontologização do agnóstico, Boehme é gnóstico, mas seu exagero, seguindo a linha de Isaac Luria, dos tropos agnósticos – levando de volta a origem do mal para a própria Divindade original, enquanto para Valentim e outros gnósticos cristãos isso era sempre hermético – tem a ver com um tipo de *racionalização* da *gnose*, enquanto os “segredos” conhecidos da teosofia são cada vez mais explicitamente expostos. (MILBANK, 2014, p. 260).

Quanto aos elementos gnósticos do sistema simbólico boehmiano, à guisa de exemplo podemos citar o *Olho das maravilhas da eternidade*, presente em *As quarenta questões sobre a alma* (1620), que, até onde alcançamos, é a única gravura elaborada pelo próprio Teósofo Teutônico, síntese de seu pensamento, na qual se destacam a dualidade como condição *sine*

qua non de existência do mundo sensível e a evidente escatologia boehmiana, cujo cerne está na Vontade do homem.

Enquanto o *mýthos* e a prática do gnosticismo visam libertar a alma do “mundo externo” da matéria, o Sapateiro apresenta um sistema de salvação no mundo e através dele, após o que o homem terá acesso ao Paraíso, que se encontra na Terra: “[...] o Paraíso está neste mundo, mas como que absorvido no mistério [...] Está apenas velado aos nossos olhos e às nossas faculdades.” (BOEHME, 2005b, p. 277; 39: 1).

Contrariamente, König (2006, p. 586) nega que Bohme fosse gnóstico e afirma que “aos olhos do teósofo, o tempo, portanto, é uma produção da eternidade, querida por Deus em sua própria essência, não um lapso de eternidade e uma queda no insubstancial”³⁶. Mas lembremos que segundo o próprio Boehme, Deus não é onisciente, como se pode ler em *A aurora nascente*:

Agora dirás: “O Deus universal ou total não soube, antes do tempo da criação dos anjos, que isso viria a ocorrer?” [a queda de Lúcifer] Não, pois se Deus soubesse disso antes do tempo da criação dos anjos teria havido uma eterna vontade premeditada para que as coisas ocorressem assim, não teria havido nenhuma inimizade contra Deus, mas ele teria sido criado demônio por Deus desde o início. (BOEHME, 2005a, p. 219; 14: 35).

Essa proposição justificaria o fato da existência do mal, um dos problemas mais caros à teologia: se “[...] arrependeu-se o Senhor de haver feito o homem sobre a terra e pesou-lhe em seu coração” (BÍBLIA, Gn. 6, 6), então Ele não contava com a presciência de sua nova imagem e semelhança se desencaminharia tal qual o filho da alva.

Após revoltar-se contra Deus, Lúcifer se viu afastado do Primeiro e do Segundo Princípios, quando então surgiu o Terceiro Princípio – “do início e do nascimento *deste* mundo” –, onde ele foi encerrado “como um prisioneiro, e desde então ficou esperando o julgamento de Deus” “preso entre o Paraíso e [este] mundo” sem compreender nem um nem outro (BOEHME, 2010, p. 73; 5: 7-8), donde se compreende que o mundo físico foi criado para abrigar os seres angélicos decaídos, não por obra de um *demiurgo*. Em seguida, Adão, que “tinha sido criado imortal, e, além disso, santo, semelhante aos anjos” (id., p. 133; 10: 7) também caiu (ao comer do fruto proibido), o que “o fez tornar-se um homem nu e espoliado, com uma forma animal, e o fez perder a veste celestial da força divina” (ibid., p. 40; 3: 3), o que demonstra uma clara convergência com o gnosticismo.

Também é importante frisar a presença, com tal nome a partir de *Os três princípios*, da

³⁶ “Aux yeux de théosophe, le temps est donc une production de l'éternité, voulue par Dieu dans son essence même, et non une déchéance de l'éternité et une chute dans l'insubstantiel.” (KÖNIG, 2006, p. 586; tradução nossa).

Nobre Virgem Sofia (Sabedoria, em *A aurora*) – figura baseada nas alegorias do *Livro da Sabedoria* e dos *Provérbios* – pela qual se ampliou a teosofia boehmiana e que anima o segundo mundo da “natureza eterna” como um aspecto sereno e reflexivo de Deus. “Ambos os termos ‘abismo’ e ‘Sophia’ recordam os aspectos míticos na eonologia gnóstica de Valentim (século II), um exemplo notável de esoterismo protestante invocando ingenuamente a heterodoxia helenística.” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 96)³⁷.

Se o gnosticismo é dualista e dialético, por consequência é incompatível com o panteísmo (monista³⁸), também presente no pensamento boehmiano, como se verá no capítulo seguinte. Assim, há de se perguntar como tal sistema mantém sua integridade: simplesmente, o Deus não-onisciente que se entristeceu e se arrependeu com alguns componentes de sua criação – e lhes legou um lugar no universo menos sutil, mas ainda assim, ricamente elaborado – permanece em parte no transcendente, de onde se contempla em suas obras; ou seja, seu panteísmo se vale de uma mente *extra universum* que para cá lançou a possibilidade de esesidade das coisas.

3.3.2 Hermetismo

O hermetismo, além de vulgarmente designar o esoterismo em geral, a alquimia e também – e este é o sentido a ser aqui empregado – dá nome à doutrina filosófica presente em certos textos gregos (*Corpus Hermeticum*, em 17 volumes) oriundos do séc. I d.C. e cuja autoria é reputada a Hermes Trismegisto, o “três vezes grande Hermes”, personagem/deidade fruto do sincretismo helenístico no Egito, pois nele o deus Thot da terra dos faraós é identificado com Hermes, o deus do caduceu (v. FAIVRE, 1994, p. 32-33); Thot significa misturar e Toout, totalizar (DURAND, 2012, p. 303). O *Corpus Hermeticum* proclama uma libertação do espírito pela via do conhecimento. Para Faivre (1994), o termo hermeticismo se distingue do hermetismo por aquele possuir um sentido mais abrangente (incluindo o esoterismo em geral e a alquimia), razão por que o considera noção que não é corrente.

Trata-se de uma defesa do paganismo e das religiões orientais frente ao cristianismo. Como já frisamos anteriormente, Marsílio Ficino foi o responsável por sua tradução para o latim, sendo primeiramente impressos em 1471, sob o título *Mercuri trismegisti liber de*

³⁷ “Both the terms ‘abyss’ and ‘Sophia’ recall mythic aspects in the Gnostic aeonology of Valentinus (second century), a remarkable example of Protestant esotericism naively invoking Hellenistic heterodoxy.” (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 96; tradução nossa).

³⁸ Monismo (do grego μόνος, *mónos*, único) é o nome dado às teorias filosóficas que no âmbito da metafísica defendem a unidade da realidade como um todo.

potestate et sapientia Dei (ABBAGNANO, 2007). Em alemão, o *Corpus hermeticum* aparecerá apenas em 1706. (FAIVRE, 1994, p. 61).

A influência do hermetismo foi enorme. Essa tradição foi promovida inicialmente no Oriente Médio, pelos sabeus de Harran e os muçulmanos, acompanhada de outros aspectos da filosofia e da ciência gregas. O mais conhecido texto hermético é a *Tabula Smaragdina* (Tábua de Esmeralda), reputada como a “bíblia dos alquimistas”, cuja circulação no Ocidente remonta ao século XII, via engajamento islâmico com a hermética alquímica. Sua fonte mais antiga está em versões em árabe, por exemplo, na parte final do *Livro do Segredo da Criação*, de Balinas, o Pseudo-Apolônio de Tiana. (HAAGE, 2006, p. 24).

Na obra boehmiana, encontramos o hermetismo em seu conceito sobre as duas ordens de natureza, na admoestação à leitura dos livros da Palavra revelada e da natureza e na recomendação da prática diária dos princípios adquiridos para que se pudesse chegar à vivência íntima de Deus: “[...], nenhum homem pode conceber com seus sentidos todas as forças que estão em Deus Pai; mas pode reconhecê-las através das estrelas, elementos e criaturas que estão em toda a criação deste mundo.” (BOEHME, 2005a, p. 73; 4: 5).

De maneira sincrética, esta corrente dedica-se ao estudo e à prática da evolução e expansão da consciência humana até alcançar a consciência divina, o que se daria pela iniciação nos mistérios, trabalho árduo na senda e conseqüente iluminação.

3.3.3 Neoplatonismo

O neoplatonismo foi uma escola filosófica baseada nas doutrinas platônicas, cujo fundador, Plotino (205-270 d.C.), afirmava ser um exegeta dos ensinamentos de Platão e dos “antigos”, incluindo os pitagóricos. Várias escolas filosóficas – especialmente a dos estóicos e a dos aristotélicos – alcançaram enorme influência entre os pensadores helênicos e os escritos de Plotino, coletados e editados por seu aluno Porfírio (c. 232-c. 305 d.C.), refletem seu esforço para defender os ensinamentos de Platão e dos antigos contra o materialismo dos estóicos e a visão aristotélica biologicamente limitada da alma humana. (SHAW, 2006, p. 834). Da primeira obra do Teósofo Teutônico, podemos extrair a seguinte frase, prova da convergência com o emanacionismo neoplatônico em seus escritos:

A natureza esforça-se com todo o seu poder para produzir nesta terra corrompida e morta formas e espécies que sejam celestes; mas só engendra frutos mortos, tenebrosos e duros, que não passam de uma representação ou sombra dos frutos celestes [...] Assim, quando falo de árvores, plantas e frutos [celestes], não deves entendê-los terrenamente, como aqueles deste mundo. (BOEHME, 2005, p. 74-75; 4: 11-12).

A influência do neoplatonismo foi e continua sendo profunda entre muitas correntes do saber filosófico. Suas principais características são as seguintes:

- a) a verdade é revelada, logo, de natureza religiosa e o homem pode perceber sua manifestação ao refletir sobre si mesmo;
- b) Deus é totalmente transcendente, incognoscível e inefável;
- c) todas as coisas emanaram de Deus e quanto mais distantes dele, menos perfeitas são, de modo que o mundo inteligível (composto por Deus, Intelecto e Alma do mundo) é dessemelhante do mundo sensível (material), apesar de ser uma imagem ou manifestação do outro (característica esotérica da correspondência);
- d) através do homem é possível que o mundo retorne a Deus, pela progressiva conversão, até alcançar o êxtase, a suprema união com Deus (ABBAGNANO, 2007).

“A teoria neoplatônica também ressaltava a influência da imaginação sobre o corpo, da mente sobre o material, das palavras, encantamentos e fórmulas mágicas escritas sobre objetos físicos.” (THOMAS, 1991, p. 192). Os principais intermediários pelos quais a filosofia platônica foi transmitida ao Medievo foram a tradução e comentário de Calcídio sobre o *Timeu*, o *Commentarius in Somnium Scipionis* de Macrobius, as obras de Boécio e de Apuleio de Madaura, o *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela, os trabalhos de Pseudo-Dionísio e de Proclo e, obviamente, autores patrísticos, sendo o principal deles, Santo Agostinho. (LEIJENHORST, 2006, p. 837).

O neoplatonismo do Renascimento, além destas, apresenta características particulares, a exemplo da maior importância atribuída ao homem e ao seu papel no mundo, em consonância com o espírito geral da época. “Desde a retomada do interesse em Plotino e sua escola no Renascimento, o acesso direto a textos neoplatônicos originais fortaleceu a presença de ideias neoplatônicas no pensamento cristão” (O’MEARA *apud* CARVALHO, 2012, p. 68).

Avancemos agora para as pertinentes observações sobre a cabala e sua influência na obra daquele que não se contentou em tão-somente fabricar sapatos, mas que calçou os pés para percorrer novos caminhos de pregação do evangelho. (BÍBLIA, Ef. 6, 15).

3.3.4 Cabala cristã

Historicamente, vê-se que a cabala teve seu surgimento em finais do século XII e

inícios do século XIII, a norte e sul dos orientais, de onde se estendeu pelos reinos ibéricos e alcançou seu apogeu clássico no fim do século XIII, com o surgimento do *Zohar*. (LAENEN *apud* SALOMÓ *et al*, 2012, p. 102).

O ambiente cultural do Renascimento permitiu o surgimento do que se convencionou chamar cabala cristã ou cabala renascentista (inserção de conceitos cristãos nesta tradição originalmente judaica), e pela razão de seus estudos precursores se concentrarem na Itália e na França. (DAN, 2006). A maioria dos expoentes da cabala cristã se compunha de judeus conversos, que se beneficiaram do surgimento da imprensa para a propagação destas ideias. Há a troca de símbolos e conceitos entre as diferentes culturas, de modo que Jesus Cristo é identificado como o segundo Adão, logo, sendo o protótipo do homem, o Adão Kadmon, אָדָם קַדְמוֹן. (IDEL, 2000). Influenciado pelo seu mestre, R. Yokhanan Alemo, Pico Della Mirandola aproxima temas cabalísticos, neoplatônicos e cristãos; assim como ele, Marsílio Ficino empregará os conhecimentos esotéricos para validar as profecias cristãs (IDEL, 2012).

Pelos comentários dos cabalistas cristãos aos textos da *Torá*, do *Talmud* e do *Zohar* surgiram listas de símbolos destinados à decodificação das *sefirot* (formas de manifestação e manutenção da vontade de Deus no processo de Criação, cada uma abrigando um aspecto da Luz original), compostas pela associação de letras, números, signos zodiacais, planetas, partes do corpo humano etc, o que as equipara aos bestiários, lapidários e horários surgidos no século XII. (CLARO, 1996). No *Zohar*, lê-se o seguinte comentário, razão do interesse dos esoteristas pela obra, por demais semelhante ao pensamento de Boehme:

E ocorreu o seguinte: no princípio, o som da Palavra chocou-se com o Vazio e formou um Ponto imperceptível, a origem da Luz. [...] E do ponto Ele evoluiu para uma forma misteriosa, que cobriu com uma veste cintilante. Esta é o Universo, que é ao mesmo tempo uma parte do Nome de Deus [...] O Santo Nome encerra um grande segredo: quando o mistério dos mistérios quis manifestar-Se, Ele criou um Ponto, que era o Pensamento Divino. Neste, Ele delineou todo tipo de Imagens e gravou todo tipo de figuras [...] Mas quando Deus quis ser conhecido de maneira mais plena, Ele pôs uma vestimenta preciosa e criou *ELEH* (Isto, que significa: toda a criação). E esses dois juntos fazem o nome *ELOHIM*, que significa: O Sagrado Ponto Embaixo. Para ele é conhecido o Paraíso-sobre-a-terra e seu mistério. (ZOHAR, 2010, p. 84-85).

A cabala do período renascentista se imbricou com o *hassidismo* alemão e pelas abordagens messiânicas dos discípulos de Codovero e de Isaac Luria chegou-se a um espectro polissêmico, o que para Idel (2000, p. 372), todavia, é como uma transição do esotérico para o exotérico, graças ao abandono da tradição oral e o enfoque no texto escrito. E no século XVII a produção literária cabalística cristã alcançou mais intensamente a Alemanha e a Inglaterra e estendeu-se até a América do Norte. Dentre os autores de renome à época, destacou-se o

hebraísta alemão Christian von Rosenroth (1631-1689), autor de *Kabbala Denudata* (*A cabala desvelada*), obra influenciadora dos círculos místicos e principal fonte do cabalismo cristão ao longo de duzentos anos. (COUDERT, 1994). Frise-se que os pietistas alemães – influenciados pelo pensamento boehmiano – que aportaram na Pensilvânia, Estados Unidos, imprimiram livros e um dos primeiros foi *Kabbala Denudata*. (SACHSE, 1895).

São textos relevantes aos cabalistas, a *Torá* (primeiros cinco livros da Bíblia, também chamado Pentateuco), o *Talmud* (comentários sobre a *Torá*), o *Zohar* (coletânea de tratados esotéricos), o *Sefer Yetsirah* (explicação esotérica da Criação; mais antigo dos textos cabalísticos), o *Maasseh Bereshit* (experiência mística de contemplação da Criação), o *Maasseh Merkavah* (tratado místico/escatológico), dentre outros.

Quanto à senda prática da cabala, nesta encontram-se quatro níveis de interpretação da *Torá*: *peshat* (literal), *remez* (simbolismo das letras e dos números), *derash* (alegórico, onde se usa a *gematria*, a *temurah* e a *notarikon*) e *sod* (nível secreto, por via meditativa), sendo que as primeiras letras de cada formam o acróstico PaRDeS, ou seja, “pomar”, ou “paraíso”.

Não basta ao estudante ler as obras cabalísticas, pois estas apenas o elevam aos níveis intelectuais de interpretação (*peshat* e *remez*); necessário se faz alçar voo até *derash* e *sod*, para o que é fundamental o estudo da gramática hebraica. Dentre os métodos para tal fim, destacam-se a *temurah* (טמורה, permutação de letras, visando encontrar a origem e a quintessência das palavras) e a *notarikon* (נוטריקון, realização de abreviações e criação de acrósticos) e a *gematria* (גימטריה, aplicação de um valor numérico a cada uma das 22 letras do alfabeto hebraico, de modo que uma palavra possa se tornar um número e vice-versa e que palavras que tenham um mesmo valor numérico tenham um liame). Graças a estes três métodos de codificação é possível elevar-se ao nível de *derash*, mas para atingir a compreensão de *sod*, mister se faz profunda contemplação das letras, seguida de meditação. (EGITURRE, 2001).

Pela representação da árvore sefirótica, os cabalistas cristãos puderam exteriorizar a releitura desta tradição e alcançar novos níveis de analogia, pela via proporcionada pela imagética, da qual Boehme também fez uso, em seu *Olho das maravilhas* e também os estudantes de suas obras, a exemplo do grupo de Dionysius Andreas Freher (1649–1728), mais conhecido por seus 13 diagramas dos princípios boehmianos, publicados como *Uma ilustração dos Profundos Princípios de Jacob Boehme, o Teósofo Teutônico*, na edição de William Law das obras completas do sapateiro, ao volume 3, p. 571-640, de 1764.

O que é verdade é que “o cabalista alemão do século XVIII Koppel Hecht disse a um

inquisidor que Boehme era a melhor introdução ao pensamento cabalístico que ele conheceu” (WATERFIELD, 2007, p. 54), enquanto Gershon Scholem é enfático ao afirmar que:

A doutrina de Boehme das origens do mal, que criou tanta agitação, na verdade, ostenta todos os traços do pensamento cabalístico [...] Boehme, mais do que qualquer outro místico cristão, mostra a mais estreita afinidade com o cabalismo [...], a conexão entre suas ideias e as da Cabala teosófica eram bem evidentes para seus seguidores, desde Abraham von Franckenberg (m. 1652) até Franz von Baader (m. 1841), e ficou a cargo da literatura moderna a tarefa de obscurecê-la. (SCHOLEM, 1972, p. 232-239).

Assim como na *gematria*, *notarikon* e *temurah*, Boehme teve um interesse considerável com o jogo de palavras, além do que também é importante conhecer a doutrina de *tzimtzum* – צמצום – contração – para entender os escritos boehmianos. O primeiro ato de criação do *Ain* (o “nada absoluto” para além das relações sujeito-objeto) é um ato de retração, de formação de um espaço dentro de Si para a subsequente emanção que deu origem ao mundo manifesto; logo, a cosmogonia se dá em duas partes.

Também encontramos em Boehme o conceito de *Gemuthe*, que é equivalente ao *ruah* (רוח) da cabala, o psiquismo, o espírito astral ou sidérico, que é perecível, e que abrange a razão, as habilidades e os afetos naturais; na tradução de *A aurora nascente* (2005a) para o português, este termo foi vertido para a palavra “mente”, tal qual na tradução inglesa, para diferenciá-lo da alma (*nephesh*, נפש; grego: *psychē*, ψυχή) e do fôlego de vida (*neshamah*, נשמה).

3.3.5 Alquimia

O termo alquimia vem do árabe (*al-Kimiya*) e apresenta as formas latinas *Alkimia*, *alquimia*, *Alchimia* e *alchemia*. A idéia de uma “tradição” alquímica monolítica e constante recebeu impulso graças ao desenvolvimento da interpretação espiritual da alquimia, no século XIX, mas, já antes disso, visões errôneas desta foram gestadas no Iluminismo. Nos textos alquímicos em geral – muitas vezes em rima –, encontram-se metáforas e nomes-códigos entendidos geralmente como enigmas.

Importante frisar também que nesta corrente há distintas uma prática e uma teoria. Enquanto teoria pode-se falar de um campo de estudo especulativo de origem grega (físicas pré-socráticas), ou como um código metafórico para processos de purificação e de iniciação que se dão durante o trabalho alquímico sobre as matérias-primas e sobre a alma do alquimista; embora haja quem repute aos egípcios a origem de tais estudos, só se foi possível

rastreá-los até a Grécia antiga, de onde foi depois admitida pelos árabes. Já enquanto prática, a alquimia combina elementos da química, da astrologia e da metalurgia.

O labor alquímico (do ponto de vista material e do ponto de vista espiritual) é dividido em fases, geralmente descritas como se segue:

- a) **calcinação** – oxidação por meio de aquecimento;
- b) **solução** – a matéria sólida é liquefeita, desaparece pela “dissolução filosófica” e integra-se ao seu estado indiferenciado original.
- c) **putrefação** (ou decomposição) – a solução é lacrada em um recipiente fechado e levemente aquecida em compostagem quente ou um banho de água quente para induzir a fermentação e, assim, estimular a digestão; a cor preta resultante (*nigredo*) é vista como a morte, representada em gravuras da época como o “corvo negro”, sendo a “pomba branca” (*albedo*) a representação da ressurreição.
- d) **redução** – recuperação dos “espíritos” fugitivos durante o processo de calcinação por meio de um fluido (“leite filosófico”), onde surge uma coloração amarela (*citrinitas*).
- e) **sublimação** – adição de substância “espiritual” na matéria contida no recipiente de vidro, o que leva a atingir um nível mais elevado do que a matéria-prima; reação violenta representada como o “dragão vermelho”; surge a coloração vermelha (*rubedo*).
- f) **coagulação** – surgimento de uma coloração esbranquiçada no crisol, ao tempo em que se dá a mudança da matéria; processo de resfriamento que resulta na solidificação do líquido; equiparado à ressurreição dos corpos, daí porque esta fase geralmente é representada pela imagem de um rei munido de seu cetro e abandonando seu túmulo.
- g) **fermentação** – adição de uma pequena quantidade de ouro (chamada “levedura de ouro”) para acelerar o processo.
- h) **Lapis philosophorum** – ou Pedra Filosofal; a matéria-prima elevada e purificada; geralmente descrita como uma pedra vermelha e também como um pó brilhante; cerosa (*ceratio*) ao ser aquecida, solidifica-se quando resfriada.
- i) **multiplicação** – pode-se produzir uma maior quantidade de pedra a partir de um pouco do seu resíduo.
- j) **projeção** – lançamento do pó de pedra sobre um metal de base, que supostamente transmutará em ouro; processo também denominado *tinctoria*, análogo à aplicação da panaceia ou elixir, em medicina.

Estas recorrentes metáforas de sofrimento, de morte e de ressurreição estão enraizadas no misticismo dos antigos mitos e cultos de mistérios. Não por acaso, tais fases já estavam contidas no primeiro texto alquímico disponível, datado do século III d.C., o *Physika kai Mystika*, de Pseudo-Demócrito, derivado dos originais de Bolos de Mendes, do século III a.C. (HAAGE, 2006, p. 16). Em verdade, a interpretação da mudança física em termos espirituais fazia parte da alquimia desde suas origens e por se acreditar que ela visa à transmutação da matéria e/ou da natureza íntima do homem, seus postulados são geralmente expressos através do simbolismo presente em imagens e textos, vez que se dirige à consciência intuitiva. (ROOB, 2011).

As obras alquímicas medievais começam a surgir impressas a partir do século XVI, no formato de várias monografias independentes, mas a maioria como parte de coleções de vários volumes. (BUNTZ, 2006, p. 41). No Renascimento, o interesse pelo neoplatonismo e pelo hermetismo teve uma profunda influência sobre a alquimia. De início, o número de traduções de textos alquímicos do árabe para o latim não era tão grande, e o bem-recebido *Book of Alums and Salts* representa o texto base da alquimia no Ocidente. (HAAGE, 2006, p. 31).

À época de Boehme ainda se acreditava que os metais cresciam na terra de modo comparável ao crescimento de plantas e que a alquimia devia reproduzir-lhe os vários estágios (WATERFIELD, 2007, p. 52). A terra é útero e o labor alquímico contextualiza essa intuidividade, pois a alquimia é um *regressus ad uterum*.

O recrudescimento da alquimia espiritual coincidiu com o colapso da unidade religiosa durante a Reforma. O simbolismo alquímico forneceu um quadro ideal para pessoas que procuram novos esquemas de salvação tanto para si quanto para o mundo em geral. Os livros escritos por Jacob Boehme ilustram o quão bem o simbolismo alquímico serviu a fins espirituais e teosóficos. Os escritos de Boehme fundem temas alquímicos, paracelsistas, herméticos e cabalísticos em uma exortação teosófica ao renascimento espiritual. Seus trabalhos foram republicados seis vezes entre 1677 e 1769, e influenciaram os românticos, filósofos, espiritualistas e teósofos dos séculos XVIII e XIX. (COUDERT, 2006, p. 46)³⁹.

O lado espiritual da alquimia ocidental teve suas raízes na noção de que o mundo era um campo de batalha, onde as forças do mal e do bem estavam em constante luta. Assim, a oração era uma forma especial de literatura alquímica. Não só serviu para refutar a acusação

³⁹ “The upsurge in spiritual alchemy coincided with the breakdown of religious unity during the Reformation. Alchemical symbolism provided an ideal framework for individuals seeking new schemes of salvation both for themselves and the world at large. The books written by Jacob Boehme illustrate how well alchemical symbolism served spiritual and theosophical ends. Boehme’s writings fuse alchemical, Paracelsian, hermetic, and kabbalistic themes into a theosophical exhortation to spiritual rebirth. His collected works were republished six times between 1677 and 1769, and they influenced 18th and 19th century Romantics, philosophers, spiritualists, and theosophers.” (COUDERT, 2006, p. 46; tradução nossa).

de heresia, mas mostrou sua estreita ligação com a fé cristã, vez que a maioria dos alquimistas entendia a colaboração de Deus como uma condição prévia para o sucesso do seu trabalho. (BUNTZ, 2006, p. 39).

A alquimia estava associada ao ascetismo e ao desprezo pelo mundo. Não era por acaso que, a despeito das várias proibições, muitos dos alquimistas medievais eram monges, e o que os mosteiros conservassem a reputação de possuírem um saber oculto desse tipo no século posterior à Reforma. (THOMAS, 1991, p. 227).

Logo, a matéria-prima do alquimista seria a mente “ignorante”, a ser transformada em “ouro”, ou seja, em sabedoria. Obter o sucesso físico no processo de transmutação dos metais era apenas a confirmação simbólica do objetivo superior, que era de natureza espiritual. “O corpo animal [...]. Tem de passar pela putrefação e elevar-se em Cristo numa nova força, que é semelhante ao Paraíso, no fim dos dias; então ele também poderá permanecer no Paraíso.” (BOEHME, 2010, p. 123; 9: 28).

O conhecimento e o vocabulário alquímico de Boehme foram adquiridos pelo estudo da obra de Paracelso. “A alquimia é estimulada pelos imperadores alemães (Rodolfo II de Praga sobretudo, mas também Ferdinando II) e muitos príncipes.” (FAIVRE, 1994, p. 59). Adotando o homem como norma, por analogia, os minerais foram classificados como sólidos ou espíritos, ou seja, matéria volátil ou gasosa. Não havia distinção clara entre estado gasoso e a palavra espírito no sentido religioso atual desta: Rhazes, o médico árabe, incluiu alguns sólidos na categoria de espíritos, inclusive o mercúrio e o enxofre, e serviu de supedâneo a Paracelso. Segundo Crolsand (*apud* WATERFIELD, 2007, p. 52): “Tais comparações forneciam aos escritores místicos um rico suprimento de inspiração verbal, como encontramos, por exemplo, nas obras de Jacob Boehme”.

Na obra *Três princípios da essência divina* (1618), os princípios aos quais o título se refere são uma interpretação da *prima tria* paracelsiana, a saber: enxofre, mercúrio e sal, que não são exatamente o dos alquimistas, mas as virtudes sutis que lhes dão origem. Boehme relaciona essas três substâncias com os três aspectos da divindade trinitária onipresente, em perfeita consonância com as declarações do mestre, ainda que estas não fossem amplamente conhecidas à época.

Como veremos a seguir, a tradição paracelsiana estava presente em Görlitz nos dias de Boehme e teria feito do idioma alquímico um discurso acessível, se não comum à época dele. Dados os contatos estreitos de Boehme com os representantes do paracelsismo, especialmente o Dr. Walter, fácil compreender porque ideias e referências alquímicas constituem uma parte importante dos livros de Boehme até 1622. Todavia, ainda que Boehme tenha certamente

testemunhado a operação alquímica prática, sua discussão sobre a alquimia enfocou seu significado enquanto prática espiritual.

3.3.6 Paracelsismo

De acordo com Paracelso – autor de textos como *Opus paramirum* e *Philosophia sagax* –, a natureza tem a onipotência divina por base direta (epifania), no que diverge do neoplatonismo, onde a matéria encontra-se uma série de graus abaixo do princípio divino; por outro lado, o médico flerta com os neoplatônicos – especialmente Proclo e Plotino – quando afirma a concepção qualitativa do tempo. (FAIVRE, 1994). Compreende-se então como em sua pena a alquimia tornou-se instrumento de uma visão global do mundo e porque Boehme inseria num mesmo contexto afirmações à *prima facie*, contraditórias.

De acordo com Goodrick-Clarke (2008), Görlitz era um centro de coleta e cópia dos escritos de Paracelso. Johannes Huser, editor da primeira edição das obras do médico (publicadas em Basilea, entre 1589-1591), correspondeu-se com vários paracelsistas de Görlitz para esse fim. Scultetus e o Dr. Balthasar Walter – amigo de Boehme – eram paracelsistas. Liderando os paracelsistas da cidade estavam Conrad Scheer e Abraham Behem, o mentor de Boehme, correspondente de Valentin Weigel, o pastor dissidente luterano de Zschopau.

Paracelso e os paracelsistas davam grande ênfase ao aspecto medicinal da alquimia, de origem árabe, na qual se busca produzir a panaceia a partir de matéria vegetal, animal, ou mineral, isoladamente. Ele adotou a doutrina da alquimia árabe relativa à existência do mercúrio e do enxofre como princípios fundamentais da matéria e acrescentou-lhes o sal, identificando-o como o resíduo incombustível do processo alquímico. Para ele, a *alchemia transmutatoria* era inválida e seus esforços se concentraram na *alchemia medica*; tais estudos árabes foram introduzidos no Ocidente graças à intensa atividade de tradução de Gerard de Cremona (1114-1187) e seu círculo, em Toledo. Entendia que deveria aplicar os conhecimentos alquímicos na arte médica, o que foi útil ao desenvolvimento da química farmacêutica. (BUNTZ, 2006, p. 37). “Com Paracelso, a alquimia passara da busca do ouro para a procura de uma farmacopeia melhor”. (THOMAS, 1991, p. 194).

A teoria dos elementos primordiais (sal, enxofre e mercúrio) tornou-se característica do paracelsismo, ao identificar a natureza tripartida de substâncias (composta de corpo, espírito e alma) com a Trindade. Todavia, esta tendência de analogia dos processos químicos com termos orgânicos era característica da alquimia desde a sua origem. Quanto à

equiparação com os modelos biológicos, esta prevaleceu a partir do Renascimento, graças a influências estóica, hermética, neoplatônica e cabalística. (COUDERT, 2006, p. 43). Para o médico alemão, uma vez que o homem continha os mesmos elementos que compõem todo o mundo, pela análise interior ele poderia alcançar a compreensão dos mistérios da vida de forma mais rápida e direta que pela análise dos objetos exteriores via mente racional.

Segundo Boehme, a substância divina *salitter*, subjacente à vida e à consciência, era prova da presença divina em tudo, ideia provavelmente baseada na observação das formas não refinada e refinada de nitrato: a primeira, também chamada salitre, era a terra nitrosa encontrada nas fazendas; já a segunda, nitrato de potássio, era conhecido sob a forma de um líquido puro ou de cristais, bastante usado na fabricação de pólvora. Dada a importância do nitrato para a alquimia da época, o Teósofo estabeleceu uma correspondência entre o salitre material e um pretense salitre divino, a dualidade entre a substância divina (pura) e a corrompida (“assim como é em cima, é embaixo”). O refinamento do impuro salitre sugeria a alegoria espiritual da alquimia: a redenção da alma.

Em *Signatura Rerum* (*A assinatura das coisas*), marcada analogia religiosa, Boehme destaca as origens da natureza e como, pela intuição divinamente inspirada e para além da doutrina, se processa a espiritualização sob a via alquímica. O Sapateiro propõe assim uma moral de intenção em contraponto à conduta doutrinariamente correta.

3.3.7 Astronomia e astrologia

Nos estertores do Medievo, a cosmologia de Aristotéles (384-322 a.C.) – complementada por Ptolomeu (90-168 d. C.) – tinha em Roma sua defensora, ainda que os escolásticos estivessem a refutá-la, paulatinamente. No modelo aristotélico, princípio do geocentrismo, a Terra situava-se num centro fixo, a partir do qual as distâncias dos planetas e das estrelas eram passíveis de cálculos. (PORTO; M. PORTO, 2017).

Já Copérnico (1473-1543), veio desmontar o cosmos rígido e hierarquizado, ao propor seu sistema heliocêntrico, no qual o centro do universo e do movimento planetário é o Sol, pelo que a Terra foi “rebaixada” à condição de apenas um entre os outros astros considerados planetas então conhecidos: Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. Assim, a física e a cosmologia de então já não se mostravam hábeis a esclarecer as dúvidas que surgiam; e com Galileu (1564-1642) e Descartes (1596-1650), a matemática permitia a mais clara descrição da natureza. Segundo Bordieu (2015, p. 72), as revoluções simbólicas propostas por Copérnico e Galileu romperam princípios interiorizados como estruturantes do

mundo até então conhecido. Não à toa que as obras de Descartes foram incluídas no *Index librorum prohibitorum* em 1663, as de Copérnico em 1616 – e ali permaneceram até 1757 – e as de Galileu foram retiradas tão-somente em 1822. (ESTRADA DIAZ, 2003, p. 99-100).

À altura, cometas, eclipses e as conjunções dos principais planetas eram julgados pela opinião geral como prenúncios de portentos semelhantes na Terra. “A ‘estrela nova’ que apareceu na constelação de Cassiopeia em 1572, o cometa de 1577, as conjunções de Júpiter e Saturno em 1583, 1603 e 1623, o eclipse solar em 1652, o cometa de 1680 – tudo isso suscitava intensas discussões e prognósticos.” (THOMAS, 1991, p. 249). Pela Renascença italiana, tais doutrinas astrológicas moldaram o conceito dos “períodos” históricos, de modo que as conjunções menores (a cada vinte anos), as medianas (a cada 240 anos) e as grandes (a cada 960 anos) proporcionavam unidade ao fluxo dos eventos históricos.

Com a atenção voltada para as relações manifestas do macrocosmo da Terra e os corpos celestes, *A aurora* defende que nosso sistema solar é um símbolo visível e natural da Trindade – noção partilhada no epítome da astronomia copernicana de Kepler. O heliocentrismo, para Boehme, é uma forma de libertação espiritual, onde há correspondência entre o trânsito de todos os planetas em órbita em torno de um sol central (macrocosmo natural) com o microcosmo humano. *A aurora* aceita a centralidade simbólica e real do sol no sistema solar. Assim como a alquimia, o heliocentrismo vanguardista presente em *A aurora* testemunha a atualidade boehmiana em matéria de cultura científica daquela época.

Entre as diversas artes divinatórias, a astrologia, certamente, é aquela sobre a qual mais se escreveu. L. Aurigemma recorda que em 1925 havia-se contado na Alemanha 12.563 manuscritos datados como dentre os séculos X a XVIII, todos versando sobre a astrologia. “[...] Ao longo da história cristã o discurso teológico esforçou-se em distinguir a astrologia lícita da ilícita. Santo Agostinho admite que as estrelas podem ser ‘os sinais anunciadores dos acontecimentos, mas elas não os rematam’.” (*apud* DELUMEAU, p. 76).

A teosofia de Boehme combina características da astrologia popular com a sabedoria alquímica em busca de um denominador comum entre os mundos natural e o divino, numa cosmologia que reflete a característica fundamental do esoterismo ocidental de correspondências entre todas as partes do universo, animadas que são por uma natureza viva, idéia que se pode observar na tabela a seguir, que contém as sete qualidades⁴⁰, os “planetas” então conhecidos (a Lua era considerada um deles) e os humores:

⁴⁰ Virtudes através das quais o céu e a natureza são formados para a consecução da automanifestação de Deus; serão detalhadas no capítulo 4.

Tabela 3 - Analogias entre qualidades, planetas e humores

	QUALIDADE	PLANETA	HUMORES
1	Seco	Saturno	Melancolia, poder da morte
2	Doce	Júpiter	Otimista, fonte suave da vida
3	Amargo	Marte	Colérico, fonte destruidora da vida
4	Fogo	Sol / Lua	Noite / Dia; Mau / Bom; Pecado / Virtude; Fleumático / Aguado
5	Amor	Vênus	Amor à vida, renascimento espiritual
6	Som	Mercúrio	Espírito aguçado, iluminação, expressão
7	Corpus	Terra	Totalidade das Forças aguardando renascimento

Fonte: GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Traditions*. New York: Oxford, 2008. p. 94.

Para Santo Tomás, não há pecado nenhum em usar a astrologia para prever situações de ordem física, como fenômenos climáticos, saúde ou doença, boas ou más colheitas e tudo o que depende de causas naturais. “Todo mundo dela se serve: os agricultores, os navegadores, os médicos [...] Mas a vontade humana não está submetida à necessidade astral; senão arruinar-se-ia o livre arbítrio e ao mesmo tempo o mérito.” (*apud* DELUMEAU, p. 76).

Keith Thomas (1991) inclui entre os nomes célebres simpatizantes da astrologia no século XVII os de sir Walter Raleigh, Robert Burton, o anatomista, lorde Herbert de Cherbury, sir Kenelm Digby e sir Thomas Browne, o matemático Edmund Gunter, cientistas como Napier, de Merchiston, Samuel Hartlib, William Harvey e Henry Oldenburg, sir Isaac Newton, John Aubrey e John Dryden.

No início do século XVI, a astrologia fazia parte da imagem que o homem culto tinha do universo e do seu funcionamento. Era geralmente aceito que os quatro elementos que constituíam a região sublunar – terra, ar, fogo e água – eram mantidos no seu estado de incessante permuta pelo movimento dos corpos celestiais. Os vários planetas transmitiram diferentes quantidades das quatro qualidades fisiológicas de calor e frio, seca e umidade. [...] Ela era necessária para o entendimento da fisiologia e, portanto, da medicina. [...] Durante a Renascença, até mesmo mais que na Idade Média, a astrologia permeava todos os aspectos do pensamento científico. (THOMAS, 1991, p. 238).

Já Boehme afirma a necessidade de subjugar o espírito astral que governa o homem:

Para fazê-lo, é necessária uma vida sóbria e calma e um contínuo abandono à Vontade de Deus. Para subjugar o espírito astral, não é preciso sabedoria nem arte, mas sobriedade de vida, ou seja, é preciso sair a todo momento dos influxos dos astros, pois os quatro elementos introduzem continuamente o influxo das estrelas na vontade do homem. Por isso, tornar-se filho de Deus não é uma coisa tão fácil; pede grande labor e que se suporte muito sofrimento. (BOEHME, 2007, p. 107-108; 9: 2).

O subtítulo mesmo de *A aurora nascente* encerra a promessa de trazer à tona a “Raiz ou Mãe da Filosofia, Astrologia e Teologia”, uma “descrição da natureza” e esclarecer a

relação existente entre o bem e o mal, além de revelar dimensões escatológicas. Em Boehme, a astrologia ampara um eco da influência planetária que remonta ao *Tetrabiblos* de Ptolomeu – “os espíritos de origem”, com suas qualidades equivalentes – juntamente a uma peculiar compreensão da nova cosmologia heliocêntrica. (WEEKS, 2006).

3.4 CONSEQUÊNCIAS HISTÓRICO-TEOLÓGICAS DO IMAGINÁRIO BOEHMIANO

Apesar da intolerância (que não poupou sequer sua lápide, que foi destruída por detratores), os escritos de Boehme foram preservados e chegaram às mãos de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Franz von Baader (1765-1841), Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874- 1948), Novalis (pseudônimo de Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, 1772-1801), Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), influenciaram o pietismo alemão, os quakers ingleses e a geração romântica; Hegel o definiu como o primeiro autêntico filósofo germânico (BARCO, 1993). O imaginário do sapateiro de Görlitz serviu também de supedâneo às obras de outros pensadores do gênero, a exemplo de Joseph de Maistre (1753-1821), razão por que ficou conhecido como o “Príncipe dos Filósofos Divinos”.

No século XVII, a fama de Boehme se irradiou para além da Alemanha, alcançando países como Holanda, Inglaterra, França, Rússia e Estados Unidos. Ele teve um efeito significativo em especial nos espiritualistas ou pietistas, nas vertentes do misticismo cristão, na teosofia e em autores religiosos e dissidentes. O pensamento ecumênico e cabalístico do filósofo da natureza Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), a poesia de Angelus Silesius em *Cherubinischer Wandersmann* (1675), a via cardíaca cristã francesa de Louis-Claude de Saint-Martin (na qual reverbera a ideia da força criativa da imaginação, base para o futuro martinismo) e o misticismo do russo cristão oriental Berdyaev colheram frutos da árvore boehmiana. (WEEKS, 2006).

Durante o Iluminismo, a influência de Boehme na Alemanha começou a decrescer; o crepúsculo sucedeu à aurora. Todavia, Leibniz ainda escreveu respeitosamente sobre vários místicos e pietistas alemães, inclusive sobre o Sapateiro, Johann Gottfried von Herder (1744-1803), ao menos, conhecia-o, enquanto Johann Georg Hamann (1730-1788) condenou-o por suas ambiguidades, ainda que fosse simpático a alguns pontos de seu pensamento. Sua influência ressurgiria na era romântica e por volta do início do século XX.

3.4.1 Teosofia cristã

Por sua ênfase na “luz da natureza”, o paracelsismo é antes uma prática esotérica da natureza que uma teosofia propriamente dita, mas é dele que brotará a teosofia germânica (FAIVRE, 1994, p. 51), com grande influência de Boehme. “O primeiro grande representante da corrente teosófica propriamente falando é Jacob Boehme.”⁴¹ (FAIVRE, 2010, p. 42). Na verdade, a tradição teosófica cristã não é recente; trata-se de uma síntese de muitas tradições esotéricas anteriores tanto mágicas como místicas, a exemplo da alquimia, cabala judaica, ordens de cavalaria e a tradição gnóstica de Eckart e a de Tauler; é uma corrente importante, contínua e integral que remonta a Clemente de Alexandria (150-215 d.C.). (VERSLUIS, 2007, p. 100-102). Neste trabalho, como Versluis, acrescentamos-lhe o título distintivo de cristã para que não seja confundida com os ensinamentos da Sociedade Teosófica.

[...] Porfírio (234-305) parece que foi o primeiro a introduzir o termo *theosofia*. Na opinião de Porfírio, um *theosophos* é um ser ideal no qual se reconciliam as capacidades combinadas de um filósofo, de um artista e de um sacerdote da mais alta ordem. Iamblichus (250-330) falou da “Musa divinamente inspirada” (*theosophos Mousê*); Proclo (412-485) usa *theosofia* para significar “doutrina”, enquanto nos primeiros escritores cristãos, por exemplo, Clemente de Alexandria (cerca de 150-215), encontra-se *theosophos* com o sentido de “movido pela ciência divina”. Da mesma forma, ao ler-se as obras de Pseudo-Dionísio, tem-se dificuldade em distinguir entre teologia, teosofia e filosofia divina, ao tempo em que os últimos platonistas usavam a palavra *theosofia* para, praticamente, designar qualquer tipo de princípio espiritual, até mesmo a teurgia. Finalmente, durante a Idade Média, o termo acabou adquirindo o sentido comum da teologia (*theosophoi*), tornando-se assim apenas uma *Summa Philosophiae* atribuída a Robert Grosseteste (1175-1253), apenas um outro nome para os autores da Sagrada Escritura. (FAIVRE, 2000, p. 3)
42.

De acordo com Faivre (2000, p. 6), os proto-teósofos Marsílio Ficino e Pico della Mirândola despontaram no Renascimento italiano, enquanto três personagens se destacaram em terras alemãs, Weigel, Heinrich Khunrath (c. 1560-1605), e John Arndt (1555-1621). Além dele, Johannes Trithemius (1462-1516), Abraham von Franckenberg (1593-1652), John

⁴¹ “The first great representative of the theosophical current properly speaking is Jacob Boehme (1575–1624).” (FAIVRE, 2010, p. 42; tradução nossa).

⁴² “[...] Porphyry (234-305) appears to have been the first to introduce the term *theosofia*. In Porphyry's view, a *theosophos* is an ideal being within whom are reconciled the combined capacities of a philosopher, an artist, and a priest of the highest order. Iamblichus (250-330) spoke of ‘the divinely inspired Muse’ (*theosophos Mousê*); Proclus (412-485) uses *theosofia* to mean “doctrine” whereas, among the first Christian writers, for example, Clement of Alexandria (circa 150-215), we find that *theosophos* means “moved by divine science”. Likewise, when reading the works of Pseudo-Dionysius, we are hard put to distinguish among theology, theosophy and divine philosophy, where as the late Platonists used the word theosophy to designate practically any kind of spiritual tenet, even theurgy itself. Finally, during the Middle Ages the term ended up acquiring the ordinary meaning of *theologia* theosophy thereby becoming, just as in the *Summa Philosophiae* attributed to Robert Grosseteste (1175-1253), merely another name for the authors of Holy Scripture.” (FAIVRE, 2000, p. 3; tradução nossa).

Pordage (1608-1681), Thomas Vaughan (1621-1665), Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1677), Quirinus Kuhlmann (1651-1689), e Johann Georg Gichtel (1638-1710) foram responsáveis por uma abordagem do cristianismo que estabeleceu um profícuo diálogo com uma mística pautada na transformação e na analogia plena com a alquimia, em especial a da pena do suíço Paracelso.

A Teosofia Cristã [...] possui certas características que, em conjunto, servem para especificar a sua originalidade dentro desta paisagem esotérica e que, por isso, parece-nos, reduzirem-se a três.

1. *O triângulo Deus-Humanidade-Natureza*: a especulação Teosófica pertence simultaneamente a Deus, à natureza de Deus (nomeadamente os processos intra-divinos), à Natureza (externa, intelectual ou material) e aos seres humanos (a sua origem, o seu lugar no universo e a economia da salvação).
2. *O acesso direto aos Mundos Superiores* e este, em virtude de uma “imaginação criativa” [...], pode levar a uma experiência específica, *Zentralschau* ou “visão central”. O *Zentralschau*, um tipo de estado alterado de consciência, é iluminador; ele permite abraçar de um só golpe, como que intuitivamente, a totalidade do que constitui o “triângulo” mencionado acima; os teósofos que não têm a experiência direta sempre se referem aos seus antecessores, que com ela se satisfizeram.
3. *A primazia do mítico*: os teósofos praticam uma permanente e criativa hermenêutica dos “textos de origem” (aqueles da Bíblia), o que lhes serve de suporte para a meditação. Eles conseguem isso, ao privilegiar os elementos míticos (isto é, histórias alegóricas) desses textos (por exemplo, aquelas que, encontramos no Gênesis, na visão de Ezequiel e no Apocalipse). (FAIVRE, 2010, p. 41-42)⁴³.

A teosofia cristã volta-se em sua essência para uma compreensão dos aspectos da divindade; ela não se fixa apenas na atividade contemplativa, mas visa definir ou perceber uma estrutura subjacente ao plano divino e assim compreender os papéis que cada elemento assume no universo. Ativos estudantes dos escritos boehmianos, Gichtel e J. W. Ueberfeld na Alemanha e Freher e William Law na Inglaterra foram responsáveis por edições ou exegeses dos textos do Teósofo (Gichtel lançou uma edição completa dos livros de Boehme, em Amsterdã, no ano de 1682). “Entre 1644 e 1662, todos os escritos do místico alemão Jacob Boehme foram traduzidos para o inglês, e a seita dos ‘behmenistas’ foi escolhida por Richard

⁴³ “Christian theosophy shares the characteristics enumerated above (introduction, section IV) with the other modern Western esoteric currents. It nevertheless possesses certain characteristics that, taken together, serve to specify its originality within this esoteric landscape and that, so it seems to us, come down to three.

“1. *The God–Humanity–Nature triangle*: Theosophical speculation pertains simultaneously to God, the nature of God (notably the intra-divine processes), Nature (external, intellectual, or material) and human beings (their origin, their place in the universe, and in the economy of salvation).

“2. *Direct access to higher worlds* and this, by virtue of a “creative imagination” (introduction, section IV) that can lead to a specific experience, *Zentralschau* or “central vision.” The *Zentralschau*, a type of altered state of consciousness, is illuminative; it permits embracing in one stroke, as though intuitively, the totality of what constitutes the “triangle” mentioned above; the Theosophers that do not have the direct experience themselves always refer to those of their predecessor who were gratified with it.

“3. *The primacy of the mythical*: Theosophers practice a permanent and creative hermeneutic of the “texts of origin” (those of the Bible), which serve them as supports for meditation. They achieve this by privileging the mythical elements (that is to say, stories in images) of these texts (e.g., those that we find in *Genesis*, the vision of Ezekiel, and the *Apocalypse*.” (FAIVRE, 2010, p. 41-42; tradução nossa).

Baxter como um dos grupos religiosos significativos do período do Interregno.” (THOMAS, 1991, p. 308)⁴⁴.

Outro importante meio difusor da corrente boehmiana para o século XVIII foi a *Bíblia de Berleburg* (1726-1742), tradução das Sagradas Escrituras em oito volumes (!), com notas e comentários explicativos, realizada por acadêmicos de vários países europeus, sob a coordenação do linguista Johann Friedrich Haug (1680-1753), que também foi obrigado a abandonar o lar (em Estrasburgo) por conta da intolerância dos teólogos luteranos locais. À época, Berleburg, distante 150 quilômetros ao norte de Frankfurt am Main, era um refúgio de pietistas, sob a proteção do tolerante Conde Casimir von Wittgenstein Berleburg. Seus comentários compõem uma combinação eclética de tradições heterodoxas, acompanhada da tradicional exegese quádrupla da igreja medieval, que incluía os sentidos literal, moral, alegórico e místico. Jacob Boehme (especialmente no quesito da especulação sofiológica), Paracelso, o milenarismo e o Talmude eram alguns dos componentes da radical teologia disseminada por aqueles pensadores. (SHANTZ, 2013). Em verdade, a redenção de Cristo era o único dogma imprescindível aos pietistas.

A teosofia cristã boehmiana é uma corrente esotérica com as características de: 1) foco na Sabedoria ou Sofia, 2) ênfase na experiência espiritual direta (mística), 3) cosmologia espiritual e 4) um líder espiritual que orienta o seu círculo através de cartas e conselhos orais, no caso boehmiano, o próprio sapateiro. (HANNEGRAAFF, 2006, p. 149). De acordo com Bogdan (2007), por fim, a teosofia cristã floresceu na corrente iluminista do século XVIII e início do XIX, em parte ligada a novas sociedades iniciáticas, aos moldes ou vinculadas à confraria franco-maçônica, como o Rito dos Elus Cohens, os Iluminados de Avignon, o Rito Escocês Retificado, a *Orden der Gold-und Rosenkreuzer* e os Irmãos Asiáticos, todas europeias.

Na obra *Politica Hermetica*, Jean-Louis Siemons indica ao menos vinte referências a Boehme nos escritos de Madame Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), co-fundadora, com Henry Steel Olcott e William Quan Judge, da Sociedade Teosófica, em 1875 (FAIVRE, 2000, p. 5). Por seu conteúdo e inspiração fortemente pautados nas espiritualidades orientais, há discrepâncias óbvias entre os estudos dessa instituição e o dos teósofos anteriores, o que, para Siemons, não constitui um óbice capaz de criar uma barreira intransponível; nada mais honesto, dada a multidão heteróclita que compôs a própria teosofia ocidental.

⁴⁴ Interregno inglês: trata-se do período republicano inglês (1649–1660), que foi do regicídio de Carlos I à Restauração de Carlos II.

3.4.2 *Naturphilosophie*

A *Naturphilosophie* não deve ser confundida com a “filosofia natural”, ou seja, com a busca de um conhecimento objetivo dos fenômenos. Na verdade, ela é uma corrente específica do período romântico, que teve por precursores, em particular, a teosofia cristã, a chamada “teologia da eletricidade”, o mesmerismo (experiências de magnetismo animal e hipnotismo no tratamento e cura de doenças), a influência do naturalismo francês (pelas obras teóricas de Georges-Louis de Buffon e de Denis Diderot), as filosofias de Immanuel Kant e de Fichte e a filosofia de Baruch de Espinoza.

Por consequência, é herdeira de Boehme, para quem há uma sabedoria (Verbo) presente em todas as coisas, a qual tem duas funções: primeira, é o sofrimento da natureza ladeando o divino que potencializa a salvação de toda a criação; e a segunda e mais importante é que a criação em si permite que conheçamos algo a respeito de Deus. A Criação torna-se um livro de Deus, o livro da natureza.

Boehme antecipa, seguindo Paracelso a ideia da filosofia da natureza realizada em Schelling, e de modo geral as estratégias de reinterpretação da revelação por meios filosóficos que irão caracterizar o pensamento alemão em sua época clássica. (DREHER, 2004, p. 216).

Se em *A aurora*, Boehme descreveu a teogonia e a cosmogonia em termos macrocósmicos, em *Os três princípios* ele situa o microcosmo do homem dentro deste esquema e apresenta um mapa da ascensão da alma. Tais ideias influenciariam fortemente o nascimento da *Naturphilosophie*, ou seja, um fenômeno predominantemente alemão de aplicação de ideias românticas sobre ontologia e epistemologia ao universo físico. Para seus adeptos, a natureza deve ser decifrada por meio de correspondências, de modo que o autêntico conhecimento dela só é possível através da analogia com processos invisíveis do espírito.

A *Naturphilosophie* do Romantismo criticou as ciências objetivas como sendo restritas à superfície das coisas e à concepção mecânica e sem vida da natureza: apenas os totalmente escravizados pela racionalidade e desprovidos da faculdade da imaginação poderiam conceber um universo morto. (FAIVRE, 2006b).

De acordo com Faivre (2006b), recentemente, vários cientistas retomaram concepções inerentes à *Naturphilosophie*, conscientemente ou não. À guisa de exemplo, temos a ideia de matéria inteligente, abordada por Valdemar Axel e Jean Charon, a hipótese de que a matéria é modelada no espírito, desenvolvida por Arthur Koestler e interpretações holísticas da física

moderna, de David Bohm e Fritjof Capra, dando margem a um tipo de física utopista.

3.4.3 Filosofia

Os paralelos intuídos das Escrituras, as naturezas celestial (divina) e terrena (humana) são para Boehme as fontes onde residem e de onde derivam o conhecimento. “Filosofia” aqui inclui mais do que a mera compreensão intuitiva da natureza, abarcando também as compreensões de Paracelso e da alquimia.

Ao tratar da vida contemplativa, Aristóteles afirmava haver no homem um “elemento divino” que, na medida em que o excede no todo, torna-o mais virtuoso e bem aventurado. Entre os cristãos, a Bíblia foi constante supedâneo desse tipo de definição do homem. No seio do protestantismo, o teólogo francês João Calvino (1509-1564) e o teólogo suíço Ulrico Zuínglio (1484-1531) viram no homem a imagem de Deus e por meio de Boehme tais conceitos foram legados à filosofia romântica alemã (ABBAGNANO, 2007, p. 513).

[...] a irrupção da Vontade no campo da especulação perturba a paisagem filosófica porque marca uma ruptura com o modelo hipostático e anuncia o desenvolvimento de um monismo dinâmico que antecipa as reivindicações de Hegel e de Schelling pela “substância viva”. (KÖNIG, 2006, p. 578)⁴⁵.

O Romantismo alemão, precursor do movimento em todo o mundo, surgiu num contexto de resistência ao Iluminismo francês e foi considerado o mais fiel a esse objetivo, dada sua perene tendência espiritualista; aos seus adeptos era inaceitável, por exemplo, o naturalismo de David Hume (1711-1776) ou a análise do homem exclusivamente pela anatomia e fisiologia como o fez Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) em *O Homem Máquina*. Seus fundadores foram o poeta e filólogo August Wilhelm von Schlegel (1767-1845), o poeta, filósofo e filólogo Friedrich Schlegel (1772-1829), o poeta Novalis, o dramaturgo Johann Ludwig Tieck (1773-1853), o pregador e filósofo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) e o filósofo Schelling.

Crítico do método racionalista e materialista de analisar o cosmo e o homem, o Romantismo exaltava a importância da espiritualidade. Em contraste ao que é terrestre – e por consequência, mundano – considera irrelevantes certas vicissitudes – insucesso, doença, morte, dentre outras –, porque não acometem o princípio espiritual criativo que se mostra no

⁴⁵ “[...] l’irruption de la Volonté dans le champ de la spéculation bouleverse le paysage philosophique, puisqu’elle marque une rupture avec le modèle hypostatique et annonce le développement d’un monisme dynamique qui anticipe les revendications de Hegel et de Schelling pour une ‘substance vivante’.” (KÖNIG, 2006, p. 578; tradução nossa)

homem, o infinito, o *Eu* de Fichte, o *Absoluto* de Schelling, a *Ideia* de Hegel.

O fundamento do Romantismo residia na identificação de Deus como “ordenação moral viva e atuante”, ao tempo que negava que ele fosse “uma substância particular” diversa da ordenação; foi assim que em *Do fundamento da nossa fé no governo divino do mundo* (1798), Fichte reordenou a tese de Espinoza (1632- 1677). Influenciados pela *imaginatio vera* de Boehme, os românticos elaboraram um significado próprio para a fantasia, compreendida como imaginação criadora e munida de qualidade diversa da básica imaginação reprodutora: no século XIX, a imaginação fantasiosa é alçada à categoria de característica da liberdade criadora, refutado o caráter desordenado que lhe era creditado outrora. Nesse sentido, a fantasia, para Hegel, é a “imaginação simbolizadora”, logo “criadora”, enquanto Novalis a tomava por “máximo bem”. (ABBAGNANO, 2007, p. 428).

O esquema trinitário de Böhme deve ser entendido como um precursor geral de Hegel. Para tanto, a Trindade é pensada primeiramente como a narrativa da automanifestação dialética do divino, da abstração e objetividade à subjetividade e individualidade. Em Seis Pontos Teosóficos, Böhme afirmou que sem a contrariedade [isto é, “oposição”] nada pode manifestar-se; pois, se uma coisa não dispõe de nada a resistir-lhe, irá continuamente para o exterior e não voltará a si mesma. (O’DONNELL, 2008, p. 96)⁴⁶.

Tamanha é a influência de Boehme em Hegel, que este, em 1826, proclama a seus alunos berlinenses que o sapateiro merece o apelido de *Philosophus Teutonicus*, como já assinalara: “[...] é de fato através dele [Boehme] que a filosofia apareceu pela primeira vez na Alemanha com uma personagem que lhe é peculiar. [...] Jacob Böhme foi o primeiro filósofo alemão; o conteúdo de seu filosofar é autenticamente alemão.” (HEGEL, 1985, p. 1303-1304)⁴⁷.

O autor de *Fenomenologia do Espírito*, categórico, afirma: “O verdadeiro bem, a razão divina e universal, é também potência de realização de si mesmo. Em sua representação mais concreta, esse bem, essa razão, é Deus. [...] Deus prevalece, e a história do mundo não representa outra coisa senão o plano da providência.” (*apud* ABBAGNANO, 2007, p. 256). Logo, há uma ordem garantidora do progresso contínuo da humanidade e do êxito final das ações humanas, ao tempo em que a liberdade, absoluta e infinita como a ordem da qual é

⁴⁶ “Böhme’s trinitarian scheme serves to be understood as a general precursor to Hegel’s. For both, the Trinity is thought of primarily as the narrative of the dialectical self-manifestation of the divine, from abstraction and objectivity to subjectivity and personhood. In the Six Theosophic Points, Böhme states that ‘without contradiction [i.e. ‘oposition’] nothing can become manifest to itself; for if it has nothing to resist it, it goes continually outward and does not return again into itself.’” (O’DONNELL, 2008, p. 96; tradução nossa).

⁴⁷ “On l’a appelé le philosophus teutonicus; c’est en effet par lui que la philosophie a fait pour la première fois son apparition en Allemagne avec un caractère spécifique. [...] Jacob Böhme est le premier philosophe allemand; le contenu de son philosopher est authentiquement allemand.” (HEGEL, 1985, p. 1303-1304; tradução nossa).

ação, é capaz de gestar novos produtos a cada momento. Daí se entender que os românticos alemães eram escatologicamente exaltados, ainda que a recepção dos temas boehmianos tenha variado: por exemplo, um Novalis, inspirado em *A aurora nascente*, trata de uma ressurgente primavera da natureza e de correspondências entre o reino espiritual e todas as outras coisas, enquanto Baader (de origem católica) defenderá o misticismo do amor.

No domínio da arte, os românticos deram início a um culto ao gênio, considerados seus detentores, indivíduos excepcionais, a encarnação da providência histórica no mundo, os mediadores entre o finito e o infinito, destinados a cumprir tarefas excepcionais; são os “videntes” de Fichte, os “indivíduos da história cósmica” de Hegel. (ABBAGNANO, 2007, p. 481 e 498). Já o mito era compreendido como uma fase da teogonia, a religião natural do gênero humano (de acordo com Schelling), um para além da natureza. Schelling se junta a Hegel na defesa do caráter autenticamente alemão da teosofia e na argumentação de que a doutrina boehmiana foi um evento fundamental no curso do pensamento universal, dando-lhe um status de gênio, como se observa em suas *Conferências de Berlim*:

Sobre Jacob Boehme não podemos deixar de dizer que é uma aparição milagrosa na história da humanidade e, especialmente, na do espírito alemão. Se alguma vez se possa esquecer que profundidade de tesouro natural de mente e do coração encontra-se na nação alemã, bastar-nos-á lembrá-lo. (*apud* KÖNIG, 2006, p. 591)⁴⁸.

Todavia, a objetivação e redutivismo tecnológico da razão continuaram e levaram o ideal romântico ao fracasso. Culparam o Iluminismo pela ruptura e optaram pela radicalização da subjetivação moderna, a reforçar a impossibilidade de um ideal de equilíbrio. É desse modo que Arthur Schopenhauer (1788-1860) realiza uma reavaliação pessimista da metafísica voluntarista boehmiana e da teoria das “assinaturas”. Para Durand (2012, p. 386-387), o mecanismo psicológico de recalçamento e descompressão leva à dialética das épocas históricas e à passagem de um regime de imagens a outro (as diferentes fases imaginativas).

Uma das virtudes mais duradouras do trabalho de Boehme é a fecundidade poética de seu impacto cultural. A recepção de seus escritos pode ser compreendida pelo apreço à beleza poética de sua inspiração, assim como a grande *summa* simbólica dantesca do conhecimento medieval, ainda que não se adote as convicções nas quais foi baseada. A contribuição fundamental de Jacob Bohme à história da filosofia pode ser destacada por um retorno às principais articulações da história teosófica, onde as diferentes etapas do progresso histórico lembram as grandes ideias dessa doutrina.

⁴⁸ “Au sujet de Jacob Boehme on ne peut s’empêcher de dire qu’il est une apparition miraculeuse dans l’histoire de l’humanité et particulièrement dans celle de l’esprit allemand. Si jamais on pouvait oublier quel trésor de profondeur naturelle d’esprit et de cœur réside dans la nation allemande, on n’aurait qu’à se souvenir de lui.” (KÖNIG, 2006, p. 591; tradução nossa).

4 HERMENÊUTICA DO SISTEMA SIMBÓLICO BOEHMIANO

Bastante ela sorriu e então: “Se erra a opinião”, tornou-me, “dos mortais, cuja chave dos sentidos não descerra,

não deverias admirar-te mais por serem, para o exame de suas crenças as asas da razão curtas demais”.

Dante Alighieri, *A Divina Comédia*, Paraíso, II, 52-57

Para o salutar desenvolvimento desta parte da pesquisa, valemo-nos das veredas abertas pelos teóricos do Imaginário, com destaque para o trabalho do antropólogo e sociólogo francês Gilbert Durand (1921-2012), em especial a proposta de um estruturalismo figurativo, que além de ampla, estabelece um diálogo intenso com o campo da imagética. Passaremos agora a uma abordagem hermenêutica, adequadamente complementada pela abordagem socio-histórica desenvolvida nos capítulos precedentes. Trataremos aqui tanto das imagens apresentadas por Boehme em seus livros (narrativas e visual), quanto dos supostos fatos sobrenaturais constantes em sua biografia. Considere-se ainda que versaremos apenas sobre alguns destas imagens, presentes nas principais obras do Teósofo disponíveis em português, dado que, a hercúlea tarefa de abranger e interpretar a totalidade de sua escrita fugiria aos limites de um trabalho de dissertação.

Seguindo tal raciocínio, neste capítulo, estabeleceremos a seguinte linha de trabalho:

- a) apresentar os pontos basilares do estruturalismo figurativo de Gilbert Durand, de sua hermenêutica simbólica e alguns dos principais tópicos da biografia e do pensamento de Jacob Boehme;
- b) traçar a relação conceitual entre os elementos indicados acima, a partir de uma hermenêutica simbólica; e
- c) verificar a pertinência da proposta.

Desenvolvidas tais linhas de trabalho, esperamos alcançar os seguintes objetivos:

- a) averiguar como a produção de Jacob Boehme contribuiu para a manutenção do esoterismo ocidental, por sintetizar e amalgamar as abordagens judaica e cristã; e
- b) analisar em que medida os postulados de Jacob Boehme romperam com os sistemas impostos pelas igrejas cristãs e que respostas ele apresentou às inquietações fundamentais do ser humano quanto a nossa origem e destino.

4.1 IMAGINÁRIO E HERMENÊUTICA

De início, para entendermos o imaginário boehmiano, há que se perguntar por que mecanismo a razão chega a decifrar os dados de uma experiência grosso modo “irracional” (ou suprarracional) sem traí-lo? (NICOLESCU, 1995, p. 42).

Em Nicolescu, encontramos a comparação da realidade a um cristal com diversas facetas, do qual, a retirada de uma seria o fim do todo, prova de que várias leis geraram as diversas facetas. Assim, da metáfora à realidade, narra o físico teórico e fundador do Centro Internacional de Pesquisas e Estudos Interdisciplinares que:

É precisamente nesse sentido que emprego o termo “isomorfismo”. A descoberta dessas leis isomórficas só poderá ocorrer através de uma nova abordagem científica e cultural – *a transdisciplinaridade* –, na qual todos os ramos do conhecimento, tanto as ciências ditas “exatas” e as ciências ditas “humanas” como a arte e a Tradição, deverão cooperar. (NICOLESCU, 1995, p.149).

Para o estudo do imaginário, essa transdisciplinaridade necessita ainda da abdicação do medo do transcendente e da recusa do imponderável, vez que, segundo Cavalcanti, é aí que reside a arte e a ciência de transformação do mundo para o enfrentamento da tragédia ontológica; foi deste modo que Durand, dentre outros ícones da área, resgatou o imaginário do exílio e trouxe a “louca da casa” de volta à academia:

Os Estudos do Imaginário são o episódio acadêmico de um longo e forçosamente dicotômico embate entre, de um lado, a opção racionalista radical que tomou o Ocidente do século XIII para cá em função do aporte teológico redutor do que chamamos de teologização tomístico-aristotélica do cristianismo e, do outro lado, a resistência da imagem e do seu entorno, qual seja, o conjunto mítico fundante do cristianismo em sua raiz tradicional, anterior ao predomínio das hierarquias terrenas com a quase supressão da vida comunitária cristã que conseguira resistir até o século XII. (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015, p. 14-15).

Segundo Durand, tanto a razão quanto a imaginação compõem o cenário simbólico e a consciência representará o mundo de maneira direta (por evocação de objetos previamente conhecidos) ou indireta (através da imaginação criadora). (GOMES, 2013).

Quando falamos de símbolos, diante do senso comum, logo vem à mente dos interlocutores algo não palpável, ou que evoca (somente) aspectos abstratos e/ou não reais; em certos casos, até patológicos. Estas perspectivas do simbólico são tocadas por uma postura aristotélica, que tende a excluir aquele de seu papel de fundante da realidade. (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015). Em verdade, o símbolo impõe uma neguentropia progressiva da linguagem e é pela percepção do esoterismo oculto sob a aparência dos textos sagrados que o símbolo atua enquanto epifania do mistério. Segundo

Durand (2000), o mundo simbólico, por ser pluridimensional, possui uma temporalidade própria. Daí porque estudar o imaginário é organizar essa constelação de imagens com escopo em seus sentidos mais profundos, é empregar uma estrutura de linguagem que, através da perspectiva simbólica, torne compreensível o que a imaginação e a razão têm a nos dizer.

Para melhor compreensão da análise que faremos a seguir, é pertinente esclarecer os principais conceitos definidores do processo de imaginação, na Teoria do Imaginário:

- a) **Schème** (do grego σχήμα, *skhēma*, forma ou plano; francês: esquema) – núcleos verbo-motores subjacentes à intenção de imaginar e a toda expressão do ser humano, sendo responsáveis pelas imagens de caráter coletivo. “Estes se conformam em arquétipos, que por sua vez atuam através da liberação de energia psíquica e biológica: induzindo aos símbolos, na tríplice acepção de Durand – gestuais, linguísticos e iconográficos.” (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015, p. 21) Termo definidor de uma generalização dinâmica da imagem que Durand buscou em Sartre, Burloud e Revault Allonnes, e estes, na terminologia kantiana. (DURAND, 2012).
- b) **Arquétipo** (do grego ἀρχή, *arché*, princípio e τύπος, *tipós*, impressão; em alemão, *Urbild*) – “é uma imagem genérica de uma série ou uma condensação de representações não atualizadas. É uma forma genérica a partir da qual o real pode ser percebido e compreendido. [...] espécie de matriz psíquica, molde para fabricar imagens, idêntica para todos os membros da espécie humana.” (HIGUET, 2015, p. 21); é a figuração objetivante e zona matricial da ideia, onde o imaginário e os processos racionais se ligam.
- c) **Símbolo** (do grego σύμβολον, *symbolon*, “lançar para junto”, “tornar um”) – etimologicamente, é palavra composta que define a unidade de dois elementos. Por seu meio, o transcendente se une ao imanente e se faz visível. Pertence à categoria do signo, mas do tipo em que o significante representa algo abstrato. “*Signo concreto evocando uma relação natural com o ausente ou impossível de ser percebido. Representação que faz aparecer um sentido concreto. O símbolo surge quando o sentimento é tão complexo que não se expressaria de outra forma.*” (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015, p. 34)
- d) **Alegoria** (do grego ἄλλος, *allos*, outro, e ἀγορευειν, *agoreuein*, “falar em público”) – “[...] tradução concreta de uma ideia difícil de compreender ou de exprimir de uma maneira simples.” (DURAND, 2000, p. 9); signo complexo a ser empregado quando nos remetemos a conceitos com supedâneo em percepções objetivas.

e) **Mito** (do grego antigo *μῦθος*, *mýthos*) – “[...] *é um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e Schèmes. Início da racionalização.*” (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015, p. 37). É o virar narrativa, sempre transpessoal, transcultural e metalinguístico, mostrando-se pela redundância de seus mitemas.

Estes estão sempre presentes, pois o pensamento simbólico é consubstancial no homem. “Começa hoje a compreender-se uma coisa que o século XIX nem sequer podia pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los mas que nunca se poderá extirpá-los”. (ELIADE, 1991, p. 7). É necessário reconhecer que, numa sociedade, esse processo dinâmico permite elaborar uma lógica de composição de imagens, dispostas em dois regimes ou polaridades antagônicas, o diurno e o noturno, que criarão três estruturas polarizantes da sensibilidade: a) **mística** (inclui; configura imagens de modo a obedecer relações funcionais); b) **heroica**, ou diarética (separadora; define oposições entre todos os elementos); e c) **cíclica**, sintética, ou disseminatória (dramatiza; engloba os dois extremos). (DURAND, 2012).

Enquanto a sensibilidade heroica se vincula ao regime diurno, a mística e a dramática relacionam-se com o regime noturno. (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012, p. 19). São estas as estruturas figurativas que, pelo uso da leitura sincrônica, permitem decifrar a eterna dicotomia entre o apolíneo (regime diurno) e o dionisíaco (regime noturno) e interpretar os sentidos místico e simbólico de uma imagem.

O regime diurno (estruturas esquizomorfas) é caracterizado pela antítese, pelas imagens e temas ligados à luta, ao guerreiro ante monstros devoradores, ou seja, ao combate da luz contra as trevas; e por outro lado, sua sensibilidade heroica está ligada à postura vertical, à purificação, às armas empregadas para o combate contra o mal (ver figura 2).

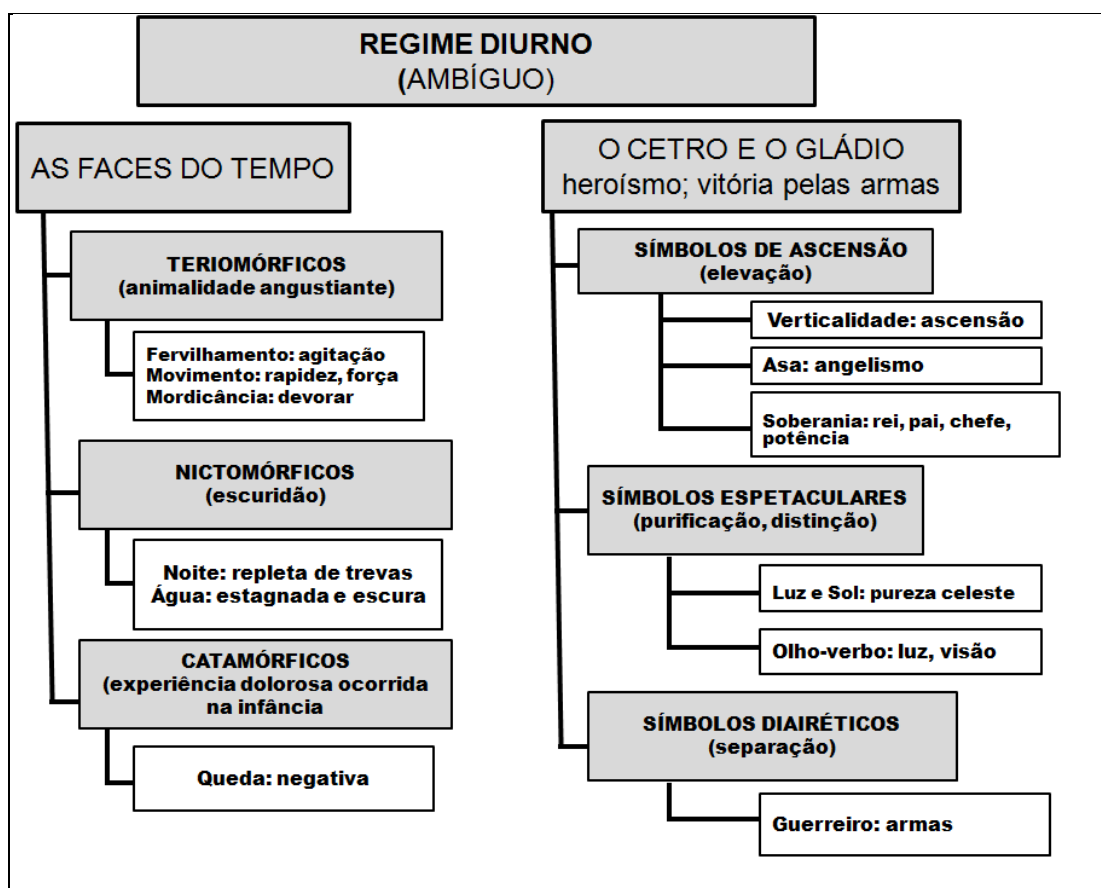
Em sua primeira parte, “as faces do tempo”, o regime diurno trata das trevas e do brilho vitorioso da luz; se manifesta sob a forma de símbolos de três categorias, sendo a primeira a dos símbolos teriomórficos (simbolismo do animal terrível que fervilha [larvas], se agita [peixes] e que morde e/ou devora [lobo, leão]). Podemos remeter as imagens de fervilhamento (*grouillement*) ao temor do diabo, do fim dos tempos e da danação eterna, que, como vimos, assolava o homem do Renascimento mais que o próprio homem medieval e que motivaram Boehme a escrever.

Na série, os símbolos nictomórficos se dividem em: imagens de trevas (o terror da noite, a hora em que os monstros se apossam das almas) e imagens da água escura (estagnada, convite ao suicídio). E por fim, os símbolos catamórficos remetem às imagens de queda, de tempo negativo, da expectativa da morte; discorreremos sobre a catamorfia no estruturalismo

figurativo ao tratar das duas quedas: a de Lúcifer e a do homem primordial.

Para reduzir a angústia provocada pelas imagens supra, o homem pule as armas da imaginação, que utilizará no combate à ameaça noturna e adota uma atitude heroica na esperança de ascensão. Em verdade, simbolizar uma angústia é já dominá-la, pois “A hipérbole negativa não passa de pretexto para a antítese.” (DURAND, 2012, p. 123). Tal qual “declarando meu nome, renuncio em parte minha autonomia; então os outros me dominam e me possuem.” (BARBOTIN *apud* MONDIN, 2006, p. 49), imaginar a epifania de um perigo é já submetê-lo. Distribuídos entre o esquema ascensional, o arquétipo da luz uraniana e o esquema diairético, escada, espada, flecha, gládio e cetro serão as armas do combate vitorioso contra o destino. Dentre os símbolos de intimidade, enfatizaremos o olho no que toca ao *Olho das Maravilhas da Eternidade*, imagem visual criada pelo próprio Boehme (2005b).

Figura 2 - Regime diurno da imagem.



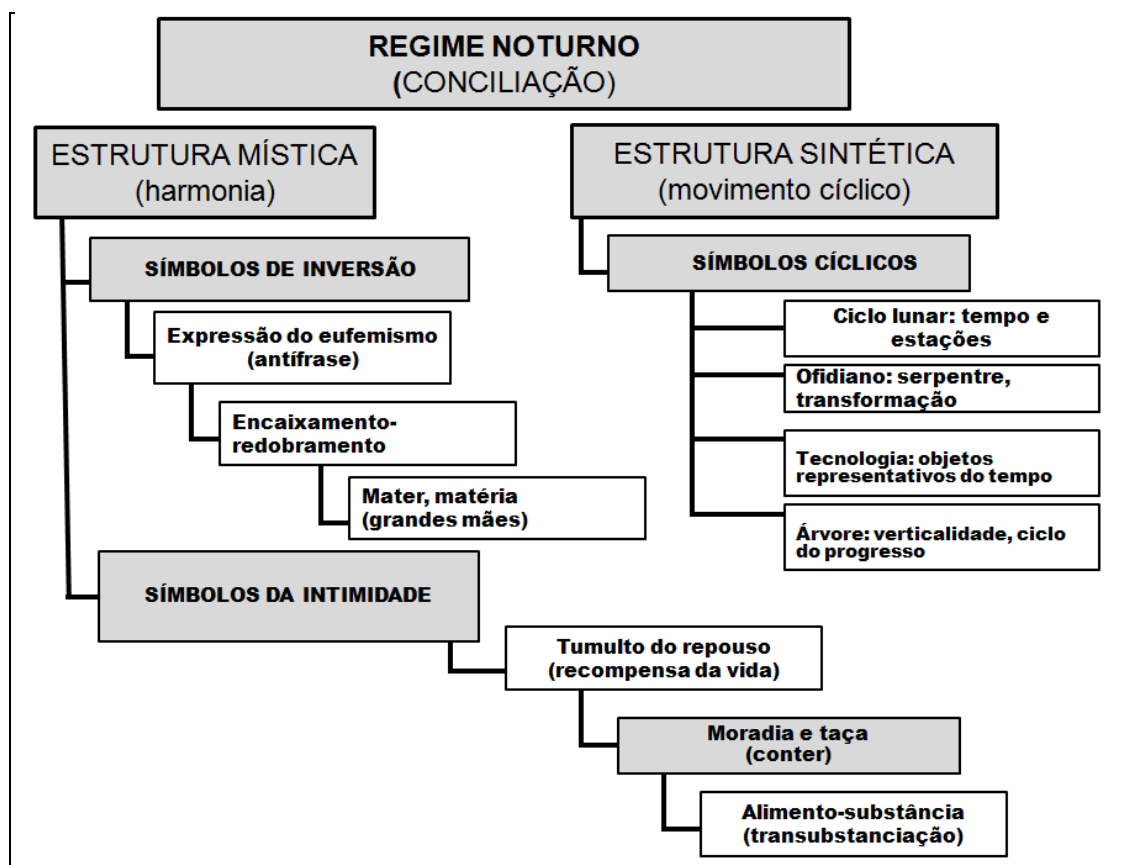
Fonte: GOMES, Eunice Simões Lins. *PADRE INÁCIO DE SOUSA ROLIM: O EDUCADOR/SACERDOTE E AS ESTRUTURAS DE SENSIBILIDADE*. *Religare* 10 (2), setembro de 2013, p. 113. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/17475>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

Por sua vez, o regime noturno – ou de inversão – do imaginário se empenha em fundir e harmonizar. Compreende as imagens que demandam auxílios sinestésicos, térmicos, táteis,

olfativos e gustativos e suscitará as matérias da profundeza, a terra cavernosa, a água e utensílios. Sob o signo da conversão e do eufemismo pratica-se a total inversão do sentido afetivo das imagens até se chegar a uma verdadeira antífrase; as constelações simbólicas, aqui, visam à escavação a caminho de um centro (o *fodias et invenies* da alquimia), sem a exclusão total do outro regime de representação (ver figura 3).

O regime noturno divide-se em estrutura mística (no sentido de harmonização) e estrutura sintética. Por meio de duas atitudes imaginativas – a descida e a taça e o denário (síntese do movimento cíclico do destino) e o pau (síntese do ímpeto ascendente do progresso temporal) – empenha-se em exorcizar os ídolos mortíferos de Cronos (do tempo e da morte). (DURAND, 2012).

Figura 3 - Regime noturno da imagem.



Fonte: GOMES, Eunice Simões Lins. *PADRE INÁCIO DE SOUSA ROLIM: O EDUCADOR/SACERDOTE E AS ESTRUTURAS DE SENSIBILIDADE*. *Religare* 10 (2), setembro de 2013, p. 116. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/17475>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

Dentre os símbolos de estrutura mística, temos: a) os símbolos de inversão (pelos quais, o túmulo vira berço e morada na vida além-morte e os símbolos da queda e do abismo transmutam-se em taça, em cavidade e em descida); b) os de encaixamento e redobramento

(engolir o outro), c) hino à noite (aqui, é divina, de comunhão, de paz), d) *mater* e matéria (o feminino é benfazejo, é a grande mãe; isomorfismo de mãe, terra, pátria e material; água que gera vida; fontes subterrâneas).

Quanto aos símbolos de intimidade (taça, caverna, mandala, nave, arca), temos: a) o túmulo e o repouso (a morte é o retorno ao berço, daí a necessidade do sepultamento em solo pátrio), b) a moradia e a taça (continentes; logo, o isomorfismo entre a caverna e a casa antropomorfizada) e c) alimentos e substância (a alimentação transsubstanciada; alimentos arquetípicos: leite, mel, “águas da vida” e ouro alimentar). Neste sentido, remetemos o leitor à caverna que Boehme encontrou no topo da *Landes Krone*, espaço de proteção e de abrigo.

A estrutura de sensibilidade sintética ou dramática – depois denominada por Durand também de disseminatória – contém imagens que expressam as duas outras (heroica e mística), promotoras da síntese e da ciclicidade, marcados por um tempo positivo que segue adiante, mas para algo que já foi experimentado. Deste modo, remete à roda, à bateadeira, ao reflexo sexual. Aí as imagens estão organizadas de duas formas: a) representativas do poder de repetição (símbolos cíclicos; a morte deixa de ser um fim e torna-se um recomeço; recomeço dos períodos temporais) e b) representativas do papel genético e progressista do devir (símbolos messiânicos e os mitos históricos). (FERREIRA-SANTOS; ALMEIDA, 2012).

Desta atitude imaginativa podemos elencar as seguintes constelações: a) o ciclo lunar (remete a seres andróginos, bestiário lunar), b) a espiral (remete a caracóis e a conchas), c) o simbolismo ofidiano (remete ao aspecto fálico e fecundante, à mudança de pele enquanto transformação temporal, ao *ouroborus*), d) a tecnologia do ciclo (remete a objetos representativos do tempo, tais como o fuso, a roca, a trama e aos arquétipos da roda), e) o sentido da árvore (remete à ciclicidade da floração e da frutificação, a transformações sucessivas). À guisa de exemplo, lembremos que a noite é propedêutica, contingente ao dia enquanto uma promessa de aurora, não à toa o vernáculo que denomina o primeiro livro de Boehme, para quem o ensinamento que disseminou era a esperança de salvação dos cristãos em face das dissensões em matéria de fé.

De acordo com Wunenburger:

Uma imagem poética ou uma narração simbólica excede o seu conteúdo literal, imediatamente acessível, porque é composta por uma pluralidade repleta de significações. Aprender o sentido da imagem, portanto, para além do sentido imediato, um desvelar do sentido indireto e escondido, do qual apenas uma parte superficial está presente na intuição primeira (WUNENBURGER *apud* HIGUET, 2015, p. 40).

Uma vez que a semiótica – com sua subordinação das imagens visuais às linguísticas – é insuficiente à decifração de todas as imagens, pelo tratamento simbólico delas desenvolveremos a plurivocidade dos níveis de significação em Boehme. Neste desiderato, optaremos pela hermenêutica simbólica (abordagem interpretativa) enquanto método filosófico, a fim de abrimo-nos ao sentido indireto e oculto que se encontra para além da primeira vista à imagem.

A hermenêutica deriva etimologicamente do verbo grego ερμηνεύω, *hermeneuein*, interpretar, esclarecer, anunciar e até mesmo traduzir e do substantivo ἐρμηνεία, *hermeneia*, interpretação (PALMER, 2006, p. 23) e tinha relação com Hermes, o deus mensageiro, a indicar a valorização do verbo. No dicionário, é registrada como “a interpretação dos textos sagrados” (BUENO, 2007, p. 405), também chamada de hermenêutica sagrada. De acordo com Eliade (1992, p. 79) “Para a história das religiões, tal como para toda e qualquer outra disciplina, a estrada que conduz à síntese passa pela hermenêutica”.

Segundo o escritor Richard Palmer (2006), a hermenêutica possui três vertentes, a saber: função anunciadora, explicativa e de tradução. Se teve início como exegese dos textos sagrados, a hermenêutica foi depois empregada na metodologia filológica geral da teologia, na linguística – gramatical e psicológica (GRONDIN, 1999, p. 126) –, na fenomenologia da existência e na interpretação dos mitos e dos símbolos. É impositivo uma hermenêutica simbólica para compreender uma imaginação simbólica. Enquanto método de interpretação dos símbolos, a hermenêutica simbólica instauradora é obra de Durand, apresentada ao mundo através de seu livro *A imaginação simbólica*, mas antes desenvolvida e compartilhada no Círculo de Eranos, ao longo de várias reuniões (ELIADE, 1991) Dar a devida relevância à imagem e à imaginação é essencial para que tal proposta produza os frutos esperados.

Para Durand, o método das convergências é “o método por excelência da hermenêutica” (2000), permitindo que a hermenêutica simbólica corrija e complete as inadequações presentes na leitura e compreensão do imaginário religioso através das repetições dos ritos, mitos e imagens. Ele fundamentou sua hermenêutica simbólica pela comprovação da existência de hermenêuticas redutoras (como as da psicanálise, sociologia e linguística), dotadas de pouco instrumental para a plena compreensão do fenômeno religioso.

Tendo a Teoria Geral do Imaginário por suporte à compreensão do Imaginário e às hermenêuticas instauradoras, lancemos mão da hermenêutica simbólica para, pela leitura e a contemplação, reconstituir os sentidos ocultos do texto e da imagem boehmianos, sua multiplicidade, riqueza e pertinência nos diversos campos e momentos da experiência humana.

4.2 IMAGINAÇÃO E MEDIAÇÕES

É graças ao trabalho de pensadores do quilate de Henry Corbin, Ernst Cassirer, Gilbert Durand, Gaston Bachelard e Mircea Eliade que no último meio século temas como imaginação e imaginário ganharam expressão nas Ciências das Religiões e em outros ramos do saber. É notório também que parte destes pesquisadores veio a se encontrar e a debater de modo transdisciplinar⁴⁹ sobre suas pesquisas graças ao Círculo de Eranos. A gama de frutos dos encontros ali realizados fomentou as mais diversas perspectivas das ciências humanas.

Por seu caráter instaurador a hermenêutica metanóica do Imaginário nos convida a (re)ver o mundo sob outro olhar, sem juntar-se aos estéreis antagonismos academicistas, respeitando os saberes e fazeres existentes, convidando-os a este mergulho transdisciplinar no mais profundo da psique humana, a um só tempo individual e coletiva. (CAVALCANTI, C.; CAVALCANTI, A., 2015, p. 17).

Antoine Faivre, ao propor sua criteriologia para um estudo sistemático do esoterismo ocidental, dentro do recorte temporal, espacial e cultural escolhido por ele (séculos XV a XVIII, no Ocidente), indica em seu terceiro critério como “imaginação e mediações”:

As duas noções estão ligadas, são complementares. A ideia de correspondência já supõe uma forma de imaginação inclinada a detectar e utilizar mediações de todos os tipos, como rituais, imagens simbólicas, mandalas, espíritos intermediários. Daí a importância da angelologia nesse contexto, mas igualmente do “transmissor” no sentido de “iniciador”, de “guru”.

[...]

É a imaginação que permite utilizar esses intermediários, esses símbolos, essas imagens, com finalidades de gnose, desvendar os hieróglifos da Natureza, colocar em prática ativa a teoria das correspondências e descobrir, ver, conhecer, as entidades mediadoras entre o mundo divino e a Natureza.

[...] a imaginação (*imaginatio* é parente de *magnet*, *magia*, *imago*) é o instrumento do conhecimento em si, do mundo, do mito, o olho de fogo que perfura a casca das aparências para fazer brotar significações, “relações”, para tornar o invisível visível. (FAIVRE, 1994, p. 19-20).

Destaque-se ainda que no grego, φαντασία (*phantasia*, fantasia) é parente de φως (*fós*, luz) e de φαίνω (*phaino*, manifesto). A função mediadora exercida no mesmo nível da imaginação e sua vinculação à vontade, instaura uma perspectiva de dupla percepção da realidade: há uma apreensão direta e ao mesmo tempo indireta, numa abordagem esquizomorfa da realidade (DURAND, 2012). Este nível de compreensão do real estabeleceu-se de forma fronteira entre o *mysterium tremendum* e a imanência do mundo material: a natureza. O mundo dos processos criativos da imaginação (*imaginatio vera*) é o mesmo

⁴⁹ O termo transdisciplinar foi cunhado por Jean Piaget, em 1970. Neste contexto, o texto se insere aqui num anacronismo que em nossa perspectiva estabelece-se na ideia, que, a grosso modo, firma uma proposta de um conhecimento universalizante. Este pensamento já figura no Renascimento italiano e reflete-se proficuamente no pensamento de Iohannes Amos Comenius, assim como no de Jacob Boehme.

conceituado por Henry Corbin (1977), o *mundus imaginalis*⁵⁰, este, acessado pelas entidades mediadoras: para Corbin, os anjos; para Saint-Martin, o Homem Espírito revestido novamente com o seu corpo de glória; e para Boehme, a alma do homem imbuída da Vontade do Filho, o *Fiat* que engendra e o Primeiro Princípio. (BÍBLIA, Jo. 1, 1-5).

O homem enquanto mediador entre Deus e sua criação, detentor de um corpo, microcosmo em relação ao macrocosmo, reúne em si características basilares (FAIVRE, 2000), todavia, é apenas um intermediário, pois a Cabeça da Criação (רִשִׁית, *reshith*) é o Princípio. Enquanto modelos mediadores, os anjos estão inseridos em uma “circunscrição” que não pode ser definida em termo humanos, posto que eles possuem as mesmas qualidades que formam “o Ser divino, e não tem outro modo que aquele que o Ser divino tem em sua Trindade.” “Deus manifestou-se em imagens – isto é, em anjos e em homens – para que Ele assim tivesse alegria em Si mesmo e se regozijasse eternamente com as essências de sua vida.” (BOEHME, 2005b, p. 281; 40: 10). Os anjos compartilham do corpo e dos atributos do Pai, assim como seus membros expressam qualidades do Pai que os criou; os anjos compõem em si uma totalidade corporal, todos os anjos formam um único anjo, ou classe. (BOEHME, 2005a, p. 105; 8: 1).

Estes anjos, que se encontram noutras tradições orientais são, como mostrou Henry Corbin, o próprio critério de uma ontologia simbólica, são *símbolos da própria função simbólica que é* – como eles! – *mediadora* entre a transcendência do significado e o mundo manifesto dos signos concretos, encarnados, que se tornam símbolos através dela.

[...] no processo simbólico puro, o Mediador, Anjo ou Espírito-Santo é pessoal, emana de certo modo do exame livre, ou melhor, da livre exultação, escapando assim a qualquer formulação dogmática imposta do exterior.

[...] Todo o simbolismo é, pois, uma espécie de gnose, isto é, um processo de mediação por meio de um conhecimento concreto e experimental. (DURAND, 2000, p. 25-31).

Para Cassirer (2004, p. 44-55), o conhecimento é a constituição do mundo; e a síntese conceitual forja-se graças ao “esquematismo transcendental”, isto é, à imaginação. A imaginação é uma metalinguagem, que transcende o melhor formalismo e ao constelar entre teogonia e cosmogonia, opera em diferentes níveis de realidade, desde um não lugar, um sem fundo existente em virtualidade e potência; é um véu de negatividade, que se situa fora do tempo, de modo que opera em *illo tempore*, onde o transcorrer das horas é o fluxo e o refluxo

⁵⁰ “No lugar preciso que eles designam como o *mundus imaginalis*, os filósofos do *Oriente* das Luzes não visam de nenhum modo a uma representação da realidade psíquica ou a uma alucinação. Que sua construção metafísica se deduza deve, por consequência, por-nos de sobreaviso. Toda redução psicológica não valeria mais que uma redução historicista. Ou ainda: **é necessário evitar tratar o *mundus imaginalis* como o *imaginário***, se se pretende ter alguma chance, um dia, de compreender alguma coisa do fato religioso.” (JAMBET, 2006, p. 47; grifo nosso).

imaginativo.

A imaginação é concebida como vaso essencial. E portanto, distingue-se de uma Vontade neontológica. Em comparação com a vontade do “Pai”, a segunda vontade, simbolizada pela imaginação é uma “Treva [escuridão]” (*Finsterniß*): essa escuridão não é a da teologia negativa (Trevas), mas, pelo contrário, a sombra lançada no início pelo ser sobre a pureza do Um. A escuridão da imaginação está grávida da essência divina: a substancialidade realizada pela imaginação é tão parecida com um corpo sólido que eclipsa a luz da pura vontade. Assim, a escuridão é uma sombra projetada sobre a natureza insondável (a Treva original) e é suficiente para impor essa essência da estrutura do sujeito (*Nichts*) e do objeto (*Etwas*). A imaginação, desse modo, permite uma diferenciação em duas realidades distintas: pela primeira vez, são colocados frente a frente dois mundos, ou seja, duas vontades, a do “Pai” e a do “Filho”: a vontade inicial e a vontade emanada. A segunda vontade da imaginação, contudo, não é uma “contra vontade”: esta será gerada pelo primeiro [princípio] através do próprio desejo. Só quando as propriedades estão inflamadas pela própria vontade do desejo luciferiano é que a segunda vontade já não é mais o espelho da primeira pura vontade, mas sua escuridão negativa e oposta. Mas este não é o caso da vontade do Filho: a sombra que se projeta sobre o Pai é desejada pelo próprio Pai, e a escuridão gerada pela Vontade divina. (KÖNIG, 2006, p. 308)⁵¹.

Seguindo o exposto acima, a imaginação possui a capacidade de estabelecer-se na mediação de diferentes níveis de realidade, sendo o elemento basilar da consciência humana estabelecida no fluxo simbólico que insufla no corpo social, centelhas (semelhante aos impulsos elétricos entre os neurônios) que se constituem em estruturas consteladas sob a égide dos imaginários individual e coletivo. Disto, os vales singrados pela imaginação estendem-se pelas relações estabelecidas ao nível do desejo e da vontade do homem: o desejo no pensamento de Jacob Boehme possui as mesmas características da *ars memoriae*. O Teósofo Teutônico situa este desejo – força imaginativa criativa – no seio da divindade. “Se elevas teus sentidos e teu espírito e viajas no carro da alma, [...] podes ver, pela tua imaginação, o vasto espaço, onde o olho de teu corpo não pode alcançar; [...] poderás alcançar o conhecimento do que é Deus e a geração eterna.” (BOEHME, 2010, p. 55; 4: 23).

A forma como a imaginação é tratada nos escritos de Jacob Boehme e a categoria

⁵¹ “L’imagination est conçue comme le vaisseau de l’essence. Elle est donc distinguée de la Volonté néontologique. Par rapport à cette Volonté du ‘Père’, la deuxième volonté symbolisée par l’imagination est une ‘ténèbre’ (*Finsterniß*): cette ténèbre n’est pas celle de la théologie négative (la *Ténèbre*), mais, au contraire, l’ombre projetée par le commencement le l’être sur la pureté de l’Un. La ténèbre de l’imagination est grosse de l’essentialité divine; la substantialité portée par l’imagination est alors comme un corps solide qui viendrait éclipser la lumière pure de la volonté libre. Ainsi, la ténèbre projette une ombre sur l’essence insondable (la *Ténèbre* originelle), ce qui suffit à imposer à cette essence la structure du sujet (*Nichts*) et de l’objet (*Etwas*). L’imagination procède donc à une différenciation de deux réalités différentes: pour la première fois sont posés face à face deux mondes, c’est-à-dire deux volontés, celle du ‘Père’ et celle de ‘Fils’: la volonté originelle et la volonté émanée. La deuxième volonté de l’imagination n’est cependant pas une ‘contre-volonté’: elle est engendrée par la première volonté au moyen de sur propre désir. Ce n’est que lorsque les propriétés sont enflammées par la volonté propre du désir luciférien que la deuxième volonté n’est plus le miroir de la première volonté pure mais son opposé ténébreux négatif. Or, tel n’est pas le cas de la volonté du Fils: l’ombre qu’il projette sur le Père est voulue par le Père lui-même, et sa ténèbre est engendrée par la Volonté divine.” (KÖNIG, 2006, p. 308; tradução nossa).

criadora que o mesmo imputa a ela, estabelece do século XVII até os dias atuais uma reatualização daquela; como falamos anteriormente, teóricos como Gilbert Durand, Henry Corbin, Ernst Cassirer e Marc Girard terão uma parcela significativa no estudo e no debate da imaginação e do imaginário. É importante frisar também as raízes das teorias boehmianas no *mainstream* da Reforma, pois através de suas idiossincrasias percebe-se claramente sua lealdade ao luteranismo, o que distingue sua fé da de calvinistas, católicos e sectários de vários quadrantes. (WEEKS, 2006).

A imaginação é um processo cognitivo que se estabelece em duas vias: uma criadora de imagens desprovidas de sentidos profundos e caracterizando-se enquanto fantasia, não ultrapassando esta fronteira e uma segunda via que possui as características evocadas por Jacob Boehme, ou seja, uma imaginação criadora, que se faz presente na Vontade do Pai e no desejo do Filho.

4.3 *IMAGINATIO VERA*

Pertinente frisar que no contexto ora estudado, por imaginação não se deve entender a fantasia, que para os filósofos é geralmente entendida como uma faculdade passível de erro. No Ocidente, houve um *horror imaginationi*, em favor do pensamento direto – sensorial (“basta o sentido dado pela sensação”) e conceitual (“basta a sintaxe correta proposta pela inteligência”).

Da história da ojeriza da imaginação e da imagem podemos citar o repúdio à anamnese platônica de Dionísio, o Areopagita (pseudônimo de autor anônimo do século V ou VI) e de João Escoto Erígena (810-877, tradutor do *corpus dionisianum*) que se deu progressivamente no Medievo – a “catástrofe metafísica do Ocidente”, segundo Corbin – e a ridicularização do pensamento indireto e simbólico pela escolástica aristotélica, cujos representantes maiores foram São Tomás de Aquino, Siger de Brabante e Guilherme d’Ockham (DURAND, 2000). Segundo Faivre (1994), essa atitude remonta ao triunfo, na teologia cristã, do averroísmo latino sobre o avicenisismo, o que provocou a superação quase total do *mundus imaginalis* e da imaginação ativa, em favor do racionalismo que caracterizou o Ocidente.

Para Durand (2000, p. 28), no Ocidente, a substituição da religião pelo formalismo dogmático e pelo moralismo se deu através dos confrontos fratricidas e deicidas entre diferentes denominações cristãs; e de tabela, em prol dos imperativos da história, deu-se a negação e a marginalização do poder iniciático e criador da imagem.

Por outro lado, o século XII cristão e islâmico teologiza cada vez mais as “causas segundas” (sobretudo a cosmologia), o que problematizará a articulação entre princípios metafísicos e cosmologia. Esse desaparecimento e essa problematização favorecerão o surgimento do esoterismo propriamente dito. (FAIVRE, 1994, p. 39).

Nesse esteio da revalorização da imaginação, em termos boehmianos, a *imaginatio vera*, longe de um ser um desvio paranóide, está ao lado dos sentidos e dos sentimentos do homem e figura no seio da divindade como um atributo da mesma, detendo as potencialidades criativas, acessíveis na devida proporção de sua identificação enquanto imagem da divindade.

Segundo Boehme, Deus jamais está *in esse*, mas sempre *in fieri*, e enxerga na sabedoria divina, ou Sofia, o mundo possível. Logo, a imagem divina, criada por essa visão, magicamente gera a imagem temporal, enquanto o homem possui em seus cinco sentidos e na imaginação o pedestal da teofania e os atributos para também produzir imagens: Boehme bane o *aggiornamento* que diminui o espírito e exalta a correspondência entre o macrocosmo e o microcosmo.

A estrutura imagética que Jacob Boehme forja em seus textos propõe uma visão própria da realidade imediata, a natureza, assim também como da realidade divina: “[...] ele empregou uma estrutura simbólica cuja arquitetura barroca, longe de abalar a coerência interna de seu discurso, lhe dá substância e o encarna em esquemas figurativos e concretos.” (NICOLESCU, 1995, p. 25).

De acordo com Faivre (1995, p. 26), o “mítico” nos textos de Jacob Boehme é “história experimentada em imagens, um cenário organizado como um tríptico”: a) cosmogonia (teogonia) e antropogonia; b) cosmologia (ou cosmosofia); e c) escatologia. O Sapateiro de Görlitz funda sua teosofia nestes três pilares, com um fluxo de narrativas/aspectos simbólicos oriundos da mística judaico-cristã e de elementos gnósticos. O que pertine a Boehme é o *savoir-faire* da criação, a experiência do cumprimento da revelação divina, é escapar do reducionismo etnocêntrico da operação do espírito sobre os ilusórios arranjos da história.

4.4 LANDES KRONE: SÍMBOLO ASCENSIONAL

Distinguindo-se na paisagem, a montanha engendra interpretações repletas de simbolismo. Ela é o centro do mundo, um lugar de encontro entre a terra e o céu, um mediador entre o mundano e o psíquico, é símbolo ascensional e verticalizante que expressa a noção epistemológica da religião (*religare*) de religar o mundo humano ao mundo divino, é

o ponto de união e encontro com o que há de mais sagrado.

Ao longo do tempo, as áreas em torno das montanhas sofrem o processo de urbanização, enquanto elas, em razão do relevo, permanecem geralmente incólumes e constituem-se em refúgios para a fauna e a flora sobreviventes da ação humana. Assim, subir a montanha é também reencontrar a natureza em seu estado primordial, antes dos degredados filhos de Eva passarem a cultivar o solo para sobreviver. (BÍBLIA, Gn. 3, 17-24).

Abraão, Moisés, Cristo e Maomé, por exemplo, ao se comunicarem com o divino, estavam sobre montanhas. Assim, a ascensão, a subida, se contrapõe à queda e é preparação para o combate da luz contra as trevas, segundo Durand. A respeito de subida à montanha, em *Breve relato sobre a vida e a morte de Jacob Boehme* lê-se que:

Certo dia, precisamente ao meio-dia, o pequeno Boehme afastou-se de seus companheiros e subiu sozinho uma montanha escarpada muito distante, chamada Landes Krone (Coroa da Terra), e encontrou em seu cume a entrada de uma espécie de caverna, circundada, e aparentemente fechada, por pedras vermelhas. Inocentemente, ele adentrou-a e, em seu interior, encontrou um grande tesouro, o que o deixou tão amedrontado que fugiu sem tocá-lo. (FRANKENBERG, 2011, p. 15).

A subida à montanha figura a ascensão espiritual da consciência, durante a qual o indivíduo se isola do mundo, que é representado pelo vale. De acordo com Durand (2012, p. 127), é comum encontrar a mitologia e os rituais em torno das montanhas e da ascensão, nas mais diversas culturas: o *durohana*, a difícil escalada, na Índia védica; o *climax*, escada iniciática mitráica; a escada cerimonial da Trácia; a escada que “permite ver os deuses” no *Livro dos Mortos* egípcio; a escada de bétula do xamã siberiano; *La subida del monte Carmelo* de São João da Cruz. Destacamos, dentre estas, a escada de outro Jacó (סולם יעקב, *Sulam Yaakov*), o terceiro patriarca bíblico, que a divisou em sonho enquanto e pela qual anjos subiam e desciam dos céus à terra, a prometer-lhe a bênção divina e uma posteridade numerosa e feliz (BÍBLIA, Gn. 28,11-19); e Jacó é o prenome do Sapateiro, que também vivenciou experiências de ascensão.

Num certo aspecto, a caverna e a montanha constituem dois níveis de uma única realidade: a caverna, enquanto lugar oculto, é símbolo da interiorização e da iniciação espiritual; e a montanha, enquanto símbolo da ascensão e da meta, da sublimação e da realização espiritual. (MICKIEWICZ *apud* DE PAULA, 2005, p. 43).

O próprio nome da montanha que o jovem sapateiro visitou, *Coroa da Terra*, indica a altitude do promontório em relação aos circunvizinhos e o prêmio pelo esforço da escalada constituiu-se no tesouro que lhe foi desvelado, pois “Seja fiel até a morte, e eu lhe darei a coroa da vida.” é a promessa de Cristo. (BÍBLIA, Ap. 2, 10). Para os biógrafos de Jacob

Boehme, o encontro deste tesouro oculto é prova da eleição pela graça e da imersão nos mistérios divinos, dons que ele renunciou de início, mas que abraçou plenamente mais tarde, dando exemplos de excelsitude em sua vida e obras. Em mais este aspecto, a vida do príncipe dos filósofos divinos se coaduna com as estruturas antropológicas do imaginário.

4.5 O DEUS TRI-UNO E SUA CONTRAPARTE FEMININA

Ao longo da história, enquanto no Oriente Deus foi geralmente considerado imanente em sua criação, no Ocidente, o criador do universo é considerado um ser transcendente, distante de sua obra, ainda que a ame. A concepção da imanência de Deus ganhou tanta aceitação que se chegou à formulação do panteísmo, a crença de que tudo é Deus (do grego: *pan*, “tudo”, e *theos*, “deus”; termo utilizado a partir do século XVIII; cf. ABBAGNANO 2007, p. 742).

Panteísmo: concepção segundo a qual tudo o que existe deve sua existência a Deus, e em última análise se identifica com Deus. Deus é assim um ser imanente ao mundo, à natureza, e não um ser exterior e transcendente. Na filosofia clássica, os estóicos defenderam uma posição na qual Deus se confundia com a Alma do Mundo. No pensamento moderno, Espinosa é o principal representante do panteísmo, afirmando que Deus é a única substância infinita e eterna, da qual todas as coisas existentes são apenas modos. (JAPIASSU; MARCONDES, 2006, p. 151).

A ideia da imanência de Deus formulada pelo panteísmo terá desde a Antiguidade – (na filosofia platônica), passando pelo neoplatonismo renascentista e chegando até a modernidade – uma aceitação por parte dos filósofos e principalmente dos místicos. São estes últimos que terão uma maior proximidade com este termo, estabelecendo uma ponte conceitual entre o fenômeno que eles vivenciam e uma concepção da divindade não excluída de sua Criação: a própria etimologia da palavra indica que Deus se expressa na totalidade de sua *opus*.

No seio daquilo que chamamos “Deus” está compreendida a universalidade das manifestações sobrenaturais, naturais e contrárias à Natureza. É impossível e vedado apreender Deus fora da Natureza. A natureza de Deus não é visível; falamos do invisível, do impalpável, de tudo que está acima e além dos sentimentos e dos sentidos humanos.

Deus, enquanto universalidade, compreende as Trevas e a Luz, os sofrimentos e a felicidade, as profundezas e as alturas. (MICKIEWICZ, 2011, p. 37).

Outras formas de perceber a relação entre Deus, a natureza e o homem, tais como o teísmo e o deísmo, não serão analisados aqui em sua amplitude; cruzaremos com estes conceitos ao longo das linhas seguintes, mas sempre de modo transversal e conotativo, não os abordando como tema central de nossa discussão. Este fio é a tentativa de estabelecer um

diálogo entre percepções cuja epistemologia é em si contraditória⁵², por realizar “a mediação entre os elementos contraditórios, os quais não são dialeticamente superados por outro elemento que os sintetizaria, mas permanecem em constante tensão.” (S. TEIXEIRA, 1990, p. 24). “No Universo de Boehme, a determinação e a indeterminação, a opressão e a liberdade coexistem contraditoriamente.” (NICOLESCU, 1995, p. 64).

Esta discussão gerou duas formas de apreensão da relação entre o Criador e a sua Criação: um Deus que é geralmente considerado imanente em sua criação e numa outra concepção, um Deus que é transcendente à mesma; em outras palavras, um Deus cuja natureza é sua face exteriorizada e um Deus em Quem a natureza é Seu reflexo.

4.5.1 *Ungrund*

A meta do místico é uma união com o que – seguindo a orientação conceitual de Underhill – denominamos de Absoluto; “[...] este Absoluto, a Obscuridade divina, o Abismo da Divindade, que ele muitas vezes apresenta como sendo a meta de sua busca, é precisamente esse Absoluto – a Luz incriada em que está imerso o Universo.” (UNDERHILL, 2002, p. 143-144); em termos boehmianos é designado *Ungrund*, o Abismo no qual olhamos... e que, segundo Nietzsche (2001, p. 89), nos olha de volta. No esteio do silêncio e da sensação de vertigem, a noção de abismo expressa a ausência de características próprias da divindade e por isso se coaduna precisamente à simbolização da experiência mística. Em *A Aurora*, o Sapateiro adverte:

Vós, cegos judeus, turcos e pagãos, abri os olhos de vosso espírito e mostrarei a semelhança desta Trindade que está em Deus em vossos corpos, em todas as coisas naturais, no homem, nos animais, nos pássaros e vermes, como também na madeira, nas pedras, plantas, folhas e ervas. (BOEHME, 2005a, p. 68-69; 3: 36).

O *Ungrund* de Jacob Boehme é um estágio anterior à Criação, *locus* onde o desejo (Vontade) do Pai imprimiu o reflexo de Sua magnificência, dando os contornos da forma manifesta. “Ele está escondido e não Revelado” (IOCHAI, 2013, p. 24); enquanto Uno, é o Absoluto, a Liberdade absoluta (BOEHME, 1995, p. 170-171; 184). Há uma distinção:

[...] entre o Nada do abismo primordial (“Divindade”) e o Nada do gesto primordial da contração (o que Schelling chamou de *Zusammenziehung*), o gesto do egoísmo

⁵² Neologismo utilizado ao mesmo tempo por S. Lupasco e por G. Durand [...], o contraditório vivido como tal (MAFFESOLI, 2003, p. 46). O “princípio do antagonismo contraditório” define, segundo Lupasco, a lógica da energia e, assim, todo e qualquer evento energético. Metaforicamente enuncia-se, segundo o próprio Lupasco: o problema não é “to be or not to be”, mas “to be *and* not to be”. (CARVALHO, 1985, p. 46). Implica necessariamente em conceitos excludentes, mas coabitando num mesmo *corpus* conceitual.

supremo, de recolher-se da realidade e reduzir-se à pontualidade do Si. (Na tradição mística, foi Jacob Boehme que deu esse passo crucial adiante.) Esse recolhimento para dentro de-si é a forma primordial do Mal, de modo que podemos sempre dizer que Eckhart ainda não era capaz de pensar o aspecto maligno da divindade. (ŽIŽEK, 2014, p. 51-52).

Boehme explica sua visão em termos filosóficos. O princípio primordial em Deus é *Ungrund* (sem-fundo), que é a sua expressão para não-coisa, a existência negativa, o processo que se dá no interior da divindade, antes de qualquer manifestação. Trata-se do caos, da escuridão e da ira, em plenitude para além do ser e do não-ser, ainda que *Ungrund* não seja a negação absoluta do ser, vez que contém um potencial infinito de manifestação e de vontade de ser.

[...] no Sem-fundo não há manifestação alguma, mas o eterno Nada, um repouso sem substância ou cor e também sem virtude alguma. Nesse desejo estão as cores, potências e virtudes; e se permanecesse oculto, tudo seria eternamente não-manifesto, pois não haveria luz, brilho ou Majestade alguma, mas um triplo espírito encerrado em si mesmo, desprovido da fonte da consubstancialidade. (BOEHME, 1995, p. 175-176; 1: 29).

Cabalisticamente, o *Ungrund* pode ser comparado ao reino celestial além da árvore da vida, o “nada absoluto”, (*Ain*, אֵין), a eterna unidade que se diz existir além das relações sujeito-objeto. De *Ain* nasceu o “sem limites” (*Ain-Soph*, אֵין סוֹף), o Infinito, o todo absoluto, fonte de onde emanam as *sefirot*, סְפִירוֹת, plural de *sefirá*, סְפִירָה). E a vontade de *Ain-Soph* (a vontade de Deus) produziu a eclosão de si em “luz infinita” (*Aur Ain-Soph*, אֹר אֵין סוֹף), o cosmo original.

Também daí advém o segundo fundamento, a potência positiva, o Sim. Para existir, Deus deve incluir uma terceira potência, que eternamente sintetiza as potências negativas e positivas, da irracionalidade e da razão, da liberdade e da necessidade, escuridão e luz, ira e amor. Este poder unitivo é o Espírito divino. A eterna e divina autogeração a partir do Abismo “dá a luz” à Trindade.

Em Boehme, o infundado é representado como algo além da dialética, além das distinções da ira e do amor de Lutero e além da moralidade convencional entre o bem e o mal; é o local onde o “nada” divino se encontra com o “algo” divino. Mas enquanto noutros místicos, desde o Medievo, as vestes multicoloridas do simbolismo caíram por terra em favor do silêncio, do vazio e da escuridão, em Boehme, conceitos naturais como luz e vastidão não serão descurados. Ao passo que para alguns a divindade passa a ser chamada de Nada, para o Sapateiro a pura negação é apenas um dos aspectos da realidade de Deus.

4.5.2 A Tri-idade divina e os Três Princípios

Abordar a Tri-idade divina boehmiana é examinar a Criação, pois, para o Sapateiro, só ao criar é que Deus o é. Na qualidade de condição própria de causação, a Criação pode ser caracterizada: 1) pela causa criadora do efeito não necessitar produzi-lo; 2) pela causa criadora ser a única realidade pré-existente ao efeito criado (*creatio ex nihilo*); 3) pelo menor valor do efeito em relação à causa; e eventualmente 4) pela possibilidade de que a causa criadora e o efeito, individual ou coletivamente, estejam fora do tempo. (ABBAGNANO, 2007).

Nestes termos, as duas primeiras características diferenciam a Criação da emanação e das formas ordinárias de *causação*, ao passo que a terceira é comum à Criação e à emanação, enquanto a quarta aproxima a Criação da emanação (*creatio ex Deo*, que é eterna, porque necessária).

Remontando aos clássicos da filosofia ocidental, em *Timeu* (PLATÃO, 2011), o conceito platônico de Criação se ajusta às características 1 e 3, mas denega a número 2, pois a Criação é um ato voluntário de bondade do Deus-artífice em favor do crescimento do bem, de forma que em relação à sua causa o mundo é prescindível. Essa ação criadora não é *ex nihilo* e é limitada pelas estruturas do ser (ideias ou substâncias que o demiurgo acolhe como modelos) e pela matriz material (que limita a própria obra). Já em sua *Metafísica* (ARISTÓTELES, 2002, p. 557-561; XII, 6, 1071 b 3ss.) afirma que o primeiro motor imóvel do mundo (Deus) é a causa do movimento, mas não de seu ser substancial, que é tão eterno quanto Ele. E os neoplatônicos e Plotino defendem que a ação criadora de Deus se dá pela emanação, ou seja, Ele necessita criar. “O primeiro e o segundo desses modos, via de regra se unem, o mesmo ocorrendo com o segundo e o terceiro; não se acham, porém, explicitamente vinculados o primeiro e o terceiro.” (ABBAGNANO, 2007, p. 249)

Flagrante a divergência entre os modelos da Criação acima e o judaico-cristão, no qual Deus criou o mundo por um ato livre e gratuito de amor e é eterno e onipotente, podendo moldar a seu critério a estrutura substancial ou a matéria das coisas. No Ocidente, esse debate perdurou pela Idade Média, inclusive com a contribuição da escolástica árabe, na qual Averróis negava a Criação, ao passo que Avicena a reduzia à anterioridade do ser necessário ao ser contingente. Segundo Nicolescu (1995), a reflexão sobre a Trindade cristã – que teve seu zênite em Boehme – preparou o terreno que permitiu o nascimento da ciência moderna.

No panteísmo, onde a causalidade divina e a causalidade natural são uma só, o universo é o “corpo” de Deus (imane), enquanto a sua “mente” está noutro polo (transcendente), de modo que a divindade é todas as coisas e algo além. Creem os panteístas

que Deus é dependente do mundo, assim como o mundo é dependente de Deus, pois tudo o que existe o é como emanção, revelação, ou realização de Deus. E Deus dota o homem de livre arbítrio como o mais importante dom e espera por aquele na busca autônoma pela graça divina. E ao lado da Bíblia, a natureza deve ser vista como um “segundo livro da revelação”, a *Naturmystik*. (EBERT *apud* DREHER, 2004, p. 216).

Dito isto, tenhamos em mente que segundo Boehme, Deus “desde toda a eternidade [...] jamais teve início” (BOEHME, 2010, p. 39); Ele é uma Trindade em três Princípios Divinos:

- a) o **1º Princípio** é o Deus Pai, da cólera (angústia) e do fogo eterno, é o *Deus absconditus*, uma Luz eterna que transforma a Força em Vontade, pois sem a vontade, nada seria gerado;
- b) o **2º Princípio** é o Deus Filho, que é engendrado (não é criado) da cólera, mas que a suaviza; é da conjunção destes dois princípios que emana o Espírito Santo; e
- c) o **3º Princípio** é o mundo celeste, criado para manifestar as maravilhas de Deus, onde se localiza o Paraíso, morada do primeiro Adão.

“Deus é uma essência única, indivisível – no entanto, é uma essência tripla em distinção pessoal.” (BOEHME, 2010, p. 65; 4: 63). Ainda segundo ele, o estudo da Trindade não deve ser dispensado sob a alegação de que ela é um mistério, ao contrário, ela deveria ser tratada como algo perfeitamente apreensível ao homem. Trata do assunto como tentativa de conciliação de todas as distinções dialéticas presentes no mundo criado, principalmente entre o bem e o mal; a nível celestial, objetiva manter a primazia de Deus como criador de todas as coisas e ainda assim preservá-lo da incômoda posição de causa do mal; já a nível terrestre, busca mostrar a rota a seguir para que o homem se salve de sua natureza maligna. (O’DONNELL, 2008).

O espanto ante o visível e o inteligível assaltou também o fundador da Academia em Atenas, que afirmou: “Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese.” (PLATÃO, 2014, p. 309; 509-b). O homem sempre acreditou na existência de algo para além do sensível, da atualidade. Em Boehme, esse *Deus absconditus* não é uma pura transcendência, pois ele se manifesta através dos outros polos da contrariedade ternária e assim satisfaz seu desejo de conhecer a si mesmo, estando os três princípios presentes em todos os fenômenos da realidade. Segundo o “Whitman renascido”:

Tem duas faces a mudez das cousas:
Deus é uma face e a outra face é Deus.

Deus é o abstrato e o concreto. (PESSOA, 2014, p. 27).

Boehme parte da afirmação neoplatônica padrão que Deus em si mesmo é “o Deus oculto, como o eterno” além do ser, e, portanto, não-ser ou não-coisa. Tal qual Nicolau de Cusa, o Sapateiro afirma que Deus é Aquele em quem estão harmonizadas as forças opostas e as qualidades contrárias; mas ele vai além, em direção ao gnosticismo, por assimilar Deus juntamente com tudo o mais na unificação dialética de forças contrárias, positivas e negativas. Assim, a tríade superior é associada à Trindade, de modo que o amor é o Pai, a expressão é o Filho e harmonização é o Espírito Santo. Esta tríade transborda para a parte inferior, produzindo o mundo. O calor, relâmpago ou raio (quarta propriedade) permite a reconciliação da oposição da tríade. Despontam daí três gerações: a *1ª geração*, do coração, do Filho ou a Luz de Deus; a *2ª geração*, que se dá pelo combate das sete forças; e a *3ª geração*, quando ocorre a tangibilidade ou corporalidade.

Além disso, é no desejo da eterna Vontade da Divindade de manifestar-se como Luz de Majestade, a partir de seu próprio Fundo (*grund*), que encontramos a primeira Vontade do Pai, desejosa do Filho e da Luz da Majestade. E isso em duas vias: a primeira, indo ao centro da Palavra, e a segunda indo à Luz ou à manifestação da Palavra. Cada uma [dessas vias] é um desejo *atrativo*, embora no Sem-fundo (*Ungrund*) nada haja que possa ser atraído; assim o desejo atrai a si próprio e impregna [engravidada] a segunda Vontade do Pai, que tende [imagina-se] para a Luz da Majestade, fora do centro de sua Palavra ou Coração. (BOEHME, 1995, p. 176; 1: 31).

Se Deus não criasse algo, ele não seria Deus e no criar o mundo, ele também se cria, tal qual alguém que só pode se contemplar diante de um espelho. A Criação é o espelho no qual Deus se vê. E não por acaso, etimologicamente, o nome Jeová – em hebraico, יהוה, IHVH, ou YHWH, derivado do verbo HWH – significa “Ele faz com que venha a ser”⁵³.

[...] o significado do nome Jeová não se limita ao sentido transmitido pelo verbo relacionado encontrado em Êxodo 3:14, que diz “Eu Me Tornarei O Que Eu Decidir Me Tornar”, ou “Eu Mostrarei Ser O Que Eu Mostrar Ser”. [...] Na verdade, elas revelam apenas um aspecto da personalidade dele: o de se tornar o que for necessário, em cada circunstância, para cumprir seu propósito. (TRADUÇÃO DO NOVO MUNDO DA BÍBLIA SAGRADA, 2015, p. 1799).

No mesmo norte, vejamos o que nos diz o Sapateiro sobre o Verbo e a manifestação da vontade de Deus:

⁵³ “O nome Jeová, em hebraico, é derivado de um verbo que significa ‘vir a ser; tornar-se’. Muitos eruditos acreditam que esse nome reflete a forma causativa desse verbo hebraico. Assim, a Comissão da Tradução do Novo Mundo da Bíblia entende que o nome de Deus significa ‘Ele faz com que venha a ser’. Visto que a opinião dos eruditos varia, não podemos ser dogmáticos sobre esse significado.” (TRADUÇÃO DO NOVO MUNDO DA BÍBLIA SAGRADA, 2015, p. 1799).

O início de todos os seres foi o Verbo ou a Palavra, como sopro exalado de Deus. Desde a eternidade Deus é o eterno Um e assim permanecerá eternamente, mas o Verbo é o afluxo da Vontade. Está dito: *No início era o Verbo*, como afluxo da Vontade de Deus. E entendemos Deus como o Deus oculto, isto é, o eterno Um, a partir do qual brota eternamente o Verbo. (BOEHME, 2007, p. 61; 3: 1).

Boehme igualmente trata da necessidade da ação criadora de Deus ser livre, sendo a vontade Dele para criar um esforço para a plena realização do potencial divino. Neste sentido, uma vez que Deus deseja a autocriatividade das criaturas, por vezes o teósofo fala da origem do mundo real como um “salto” (ou queda) livre e espontâneo de criaturas emanando do Criador, ponto de vista também caro a Hegel, Schelling, Heidegger e Tillich.

Conforme *Os Três Princípios da essência divina* (BOEHME, 2010), caso a Mente eterna não tivesse se estabelecido nas trevas, não poderia haver movimento e tudo continuaria no nada. É a partir da Mente de Deus que todos os espíritos são engendrados e é no Coração de Deus que residem, o qual, destituído de potência própria, nada engendra *per si*, mas atua como local de repouso da natureza. Do Coração contido no 2º Princípio nada sai, pois nada é ali engendrado, ele é permanente e seu brilho reluz na Mente de Deus, cuja qualidade é de trevas, mas as trevas não podem apreendê-lo. (cf. BÍBLIA, Jo. 1, 1-5).

O Deus do Sapateiro é autogerado e autossuficiente, mas é de sua natureza atualizar-se no mundo. Em Deus, Verbo e Espírito são distintos de sua manifestação na Sabedoria (Sofia) e no Mundo-Alma. Boehme invoca explicitamente a Alma do Mundo como um aspecto de Deus: o mundo é compreendido pela sua alma, que é uma dimensão de Deus. É pelo ato cosmogônico que Deus vem a ser quem Ele é, que ele emana do *Ungrund* para a Tri-idade. Interagindo simultaneamente pela dinâmica da contradição, os três princípios existem fora de nosso *continuum* espaço-tempo, de modo que são invisíveis, inapreensíveis e imensuráveis. (NICOLESCU, 1995). É graças a essa contradição que esse espírito triplo imensurável e insondável chega à manifestação e satisfaz seu desejo de conhecer a si mesmo.

4.5.3 As sete qualidades

O nascimento de Deus repete-se eternamente em todos os níveis de realidade através de *signaturas* ou traços. (NICOLESCU, 1995, p. 64). Gerar a Trindade, todavia, não significa esgotar a potência divina, pois a geração do mundo é a extração do divino, a maneira como obrigatoriamente Deus introduz-se na natureza eterna, de maneira dialética. Além do Deus em si mesmo, há a Tri-idade divina (anterior à manifestação) e as sete forças, formas (*Gestalten*), espíritos-fontes (*Quellgeister*), propriedades (*Eigenschaften*), ou qualidades

(*Qualitäten*), a saber, a adstringência, o amargor, a angústia, o calor, o amor, o som ou tom e a corporalidade; elas se engendram simultânea e mutuamente. (COOPER, 2006; O'DONNELL, 2008). Em *A aurora nascente* eram adstringente (1^a), doce (2^a), amarga (3^a), ígnea (4^a), amor ou luz (5^a), som, tom ou mercúrio (6^a) e substancialidade, tangibilidade, corpo, natureza, corporalidade ou naturalidade (7^a); nos livros seguintes, a amarga passou a ser a 2^a e a angustiada passou a ser a 3^a.

As três primeiras qualidades procedem do Primeiro Princípio, o Deus incognoscível, sendo negativa, a primeira, positiva, a segunda e conciliadora, a terceira, de modo que “O Deus de Boehme morre antes de nascer”, escreve Pierre Deghaye.” (*apud* NICOLESCU, 1995, p. 57). De acordo com Nicolescu, estas três qualidades entram em rotação (a roda da angústia) e apenas um princípio de descontinuidade permite-lhe evoluir para algo além: surge o Terceiro Princípio, o *Fiat*, o relâmpago (quarta qualidade) e o fogo frio da primeira tríade transforma-se em fogo ardente. Deus nasce, mas ainda não plenamente consciente, até que um Segundo Princípio de descontinuidade (o segundo *Fiat*) engendra uma nova tríade, composta pelo amor, o tom ou som e a corporalidade.

Em Boehme, o ciclo de manifestação tem constituição nonária ($3 \times 3 = 9$) graças às duas descontinuidades (intervalos, elementos virtuais), mas sua estrutura é necessariamente setenária ($9 - 2 = 7$). Notemos também a clara semelhança entre a descontinuidade e o *tzimtzum* da cosmologia cabalística, a retração do absoluto para permitir o surgimento de uma região vazia onde Deus pode criar o outro, o mundo e as criaturas, através dos quais pode manifestar-Se e contemplar Sua potencialidade criadora ilimitada. (IDEL, 2000; SCHOLEM, 2008). Para que o universo venha a ser, o deus das trevas, o grande indeterminado, com sua fome e desejo, dirige-se à substância e aceita a contração. Como na Cabala luriana, o *Ain Sof* contrai-se; ocorre o drama no seio da divindade (NICOLESCU, 1995, p. 65) e as sete qualidades permanecem “distintas, segundo a *predominância* de uma ou outra na manifestação” (*id.*, p. 75).

Enquanto Boehme situa a linguagem e a beleza ao nível da sexta qualidade (tal qual a beleza é a sexta *sefirá*), a sétima é a natureza, o “corpo” de Deus, que chega finalmente ao autoconhecimento: “na filosofia de Jacob Boehme, paradoxalmente o Filho gera o Pai”. (NICOLESCU, 1995, p. 62), conforme se vê na correlação entre princípios e qualidades na tabela a seguir.

Tabela 4 - Correlação entre princípios e qualidades boehmianas.

1º princípio			2º princípio			3º princípio		
1	2	3	1º	4	5	2º	6	7
	“vale tenebroso”; fogo frio		intervalo	fogo ardente		intervalo	situa aqui a linguagem, discernimento, a beleza	o Filho gera o Pai

Fonte: NICOLESCU, Basarab. *Ciência, sentido & evolução* – A cosmologia de Jacob Boehme. São Paulo: Attar Editorial, 1995. Adaptado.

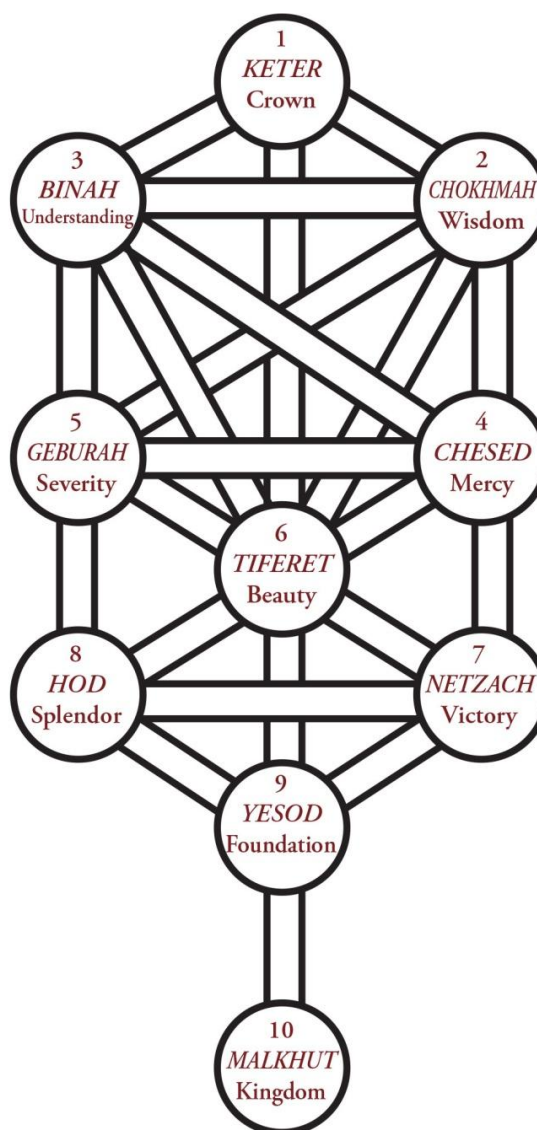
Ainda trazendo a lume os conceitos cabalísticos, destaquemos agora a concepção de existência de quatro mundos (*olamót*), organizados de forma hierárquica e que se desdobram de forma descendente, cada um abrigando um grupo de energias encapsuladas, cujas posições e quantidades variam de acordo com a “tradição” metafísica em seu recorte histórico. São eles: a) *Olam Atziluth*, עולם אצילות, Mundo da Emanação ou dos Arquétipos; b) *Olam Beri'ah*, עולם בריאה ou Mundo da Criação; c) *Olam Yetzirah*, עולם יצירה, ou Mundo da Formação; e d) *Olam Assiah*, עולם עשיה, ou Mundo da Ação. (HALEVI, 1973, p. 81-87; HALEVI, 2015; DUBOV, 2016). Em Boehme, também há quatro mundos, a saber: divino, das ideias e das essências divinas; celeste ou angélico; de trevas, das criaturas angélicas que saíram de seu lugar; e astral e material.

Os mundos cabalísticos enquanto planos de manifestação são derivados de diferentes atividades e estão constituídos – com exceção de *Malkuth* – de tríades de *sefirot*, as energias encapsuladas. Elas teriam descido do Infinito – ou seja, de *belimah* (saídas do nada, de onde se oculta o *Ungrund* boehmiano) – para animar todos os mundos e as criaturas. Elas atendem pelos seguintes nomes, em ordem descendente: *Kether* (כתר), Coroa; *Chokmah* (חכמה), Sabedoria; *Binah* (בינה), Inteligência; *Chesed* (חסד), Bondade; *Geburah* (גבורה), Força; *Tipheret* (תפארת), Beleza; *Netzach* (נצח), Vitória; *Hod* (הוד), Majestade; *Yesod* (יסוד), Fundação; e *Malkuth* (מלכות), Reino.

De acordo com Patrick Paul (2011), *Olam Atziluth* (aqui composto por *Kether*, *Chokmah* e *Binah*) corresponde ao mundo potencial e ideal manifestado pelo Ternário original (a Tri-unidade divina), do qual emanará o ternário das potências criadoras. Em Boehme, tal ternário é análogo às três primeiras qualidades ainda na continuidade, quando tudo o que viria a ser criado preexistia apenas como pensamentos de Deus; a descontinuidade

gerará a temporalidade, a multiplicidade e a separatividade. É após o *Fiat* que surgirá *Olam Beri'ah* (composto de *Chesed*, *Geburah* e *Tipheret*), no qual as forças de vida (ativas e masculinas) descerão aos mundos seguintes (*Olam Yetzirah* e *Olam Assiah*) através de *Chesed* e constituindo o Pilar da Misericórdia, enquanto as forças de forma (passivas e femininas) comporão o Pilar do Rigor, por descerem através de *Geburah*, o que marcará o surgimento da dualidade presente na natureza, conforme descrito na figura a seguir:

Figura 4 - Árvore cabalística.



Fonte: ABRAMS, Lloyd. Masculine and feminine symbolism in kabbalah. In: *Rosicrucian Digest*. v. 90. n. 2. 2012. Disponível em: <https://www.rosicrucian.org/images/digest2_2012/06_01_fulltree.jpg>. Acesso em: 12 abr. 2017.

Olam Yetzirah (composto por *Netzach*, *Hod* e *Yesod*) surge após a segunda descontinuidade e corresponde “a estados formais, embora não materializados, de natureza

corpúscular ou ondulatória” (PAUL, 2011, p. 30), enquanto com *Olam Assiah* (composto por *Malkuth*), “aparece a terceira dimensão de espaço/tempo: o volume e a matéria física” (idem, p. 32). *Malkuth* pode ser relacionado também com o conceito paracelsiano de matéria física enquanto *cagastum*, resultado de uma corrupção, de uma queda (*ibd*).

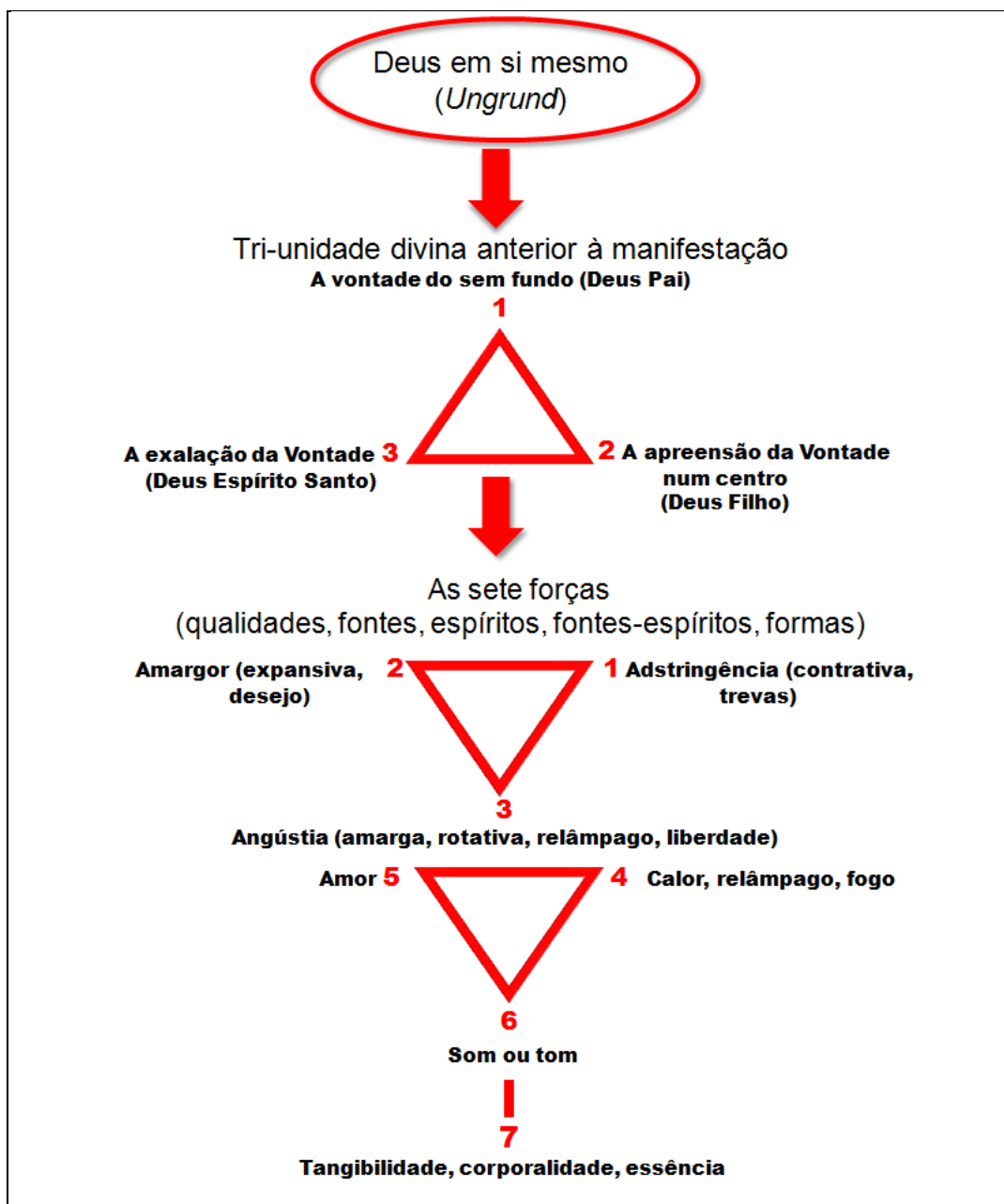
Na figura 5, podemos notar os três princípios, as sete qualidades e os engendramentos descritos por Boehme, os quais dispomos de modo a facilitar a comparação com a árvore cabalística (às dez *sefirot*, compare-se a Tri-unidade e as sete forças).

A utilização do número sete é ampla em Boehme, fazendo aproximações entre sua teosofia, a astrologia e a alquimia para uma apreensão dos mundos natural, humano e divino. Para ele, as sete qualidades não seriam puramente ideias espontâneas, mas estariam encadeadas numa lógica de correspondências. Observe-se ainda que nos capítulos 25 e 26 da *A aurora nascente*, ele discute sobre as estrelas, o sol e os planetas em termos semelhantes aos utilizados para qualidades discutidas nos capítulos iniciais; para Koyré, a relação das sete qualidades com os sete planetas é-lhe preferida enquanto explicação desse tópico do pensamento boehmiano.

Por observar a simbólica dos mitos alusivos a diversos povos, fácil é detectar o sete enquanto indicação de uma seriação progressiva. A exemplo da tradição bíblica, onde temos a menção a sete demônios, sete altares, sete trombetas de Jericó, sete filhos de Noé, sete vacas magras e sete vacas gordas no sonho de José; Cristo pronuncia sete frases enquanto crucificado; em Apocalipse, há sete candelabros, sete estrelas, sete selos, sete cornos, sete olhos, sete espíritos, sete pragas e sete raios. (DOS SANTOS, 2007, p. 243). Entre os cabalistas, no *Zohar* (2010, p. 22), há sete portas, sete regiões e sete palácios pelos quais as almas dos justos são guiadas “em sua jornada de purificação para a vida de alegria eterna que as espera”.

No catolicismo, há as sete virtudes cristãs, divididas entre três teologias (fé, esperança e caridade) e quatro cardinais (força temperança, justiça e prudência), em contraposição aos sete pecados capitais (orgulho, preguiça, inveja, cólera, luxúria, gula e avareza). Como visto no capítulo 3, havia entre os antigos a crença na existência de sete planetas, assim como na alquimia eram sete os metais: chumbo, estanho, ferro, cobre, mercúrio, prata e ouro. (HAAGE, 2006, p. 19). Dos sete sacramentos católicos, três se referem à vida espiritual (batismo, confirmação e eucaristia) e os quatro restantes à vida mundana (penitência, ordem, matrimônio e extrema-unção).

Figura 5 - As sete qualidades e os engendramentos, dispostos no formato de árvore cabalística.



Fonte: o autor, com base em BOEHME (2005a).

Ainda entre os judeus, reitere-se a importância do sete tanto para os cabalistas quanto para os membros da religião oficial por recordar que de acordo com o *Gênesis*, foi no sétimo dia (o sábado) que se deu o coroamento do ciclo da criação do mundo. Por consequência, o sete está presente num dos principais objetos do culto judaico, a *menorah*, o candelabro de sete braços, cujas velas são acesas antes da oração do *Shabat*, quando tem início o dia sagrado do descanso.

Verificando a ciência moderna que certas quantidades físicas e astrofísicas sofreram

certas restrições a fim de que o universo viesse a ser, encontra-se no princípio antrópico⁵⁴ uma clara semelhança com as descontinuidades necessárias à emanação das sete qualidades. Constata-se então que o sete simboliza uma graduação cronológica indicadora de uma dinâmica evolutiva pautada por saltos específicos verificáveis na natureza. Em Boehme, o autoconhecimento da divindade se dá na interação de todos os ciclos setenários concebíveis, os quais são nada mais que graus diferentes de interação entre as duas substâncias presentes nas sete qualidades (uma, divina e a outra, a própria natureza).

4.5.4 Sofia

Um dos elementos que ocupa lugar de destaque no pensamento de Jacob Boehme é a Sofia, Santa Sabedoria, *Hagia Sofia* (Ἁγία Σοφία, em grego), *Sancta Sofia* ou *Sancta Sapientia* (em latim) nas suas obras, celeste esposa e aspecto feminino do primeiro Adão e também da divindade paradoxalmente trinitária. Era ainda inerente à essência do primeiro homem, antes de lhe ser extraída durante o sono.

Alguns livros que hoje compõem o Antigo Testamento contêm referências a *Hochmah* (popularmente escrito e pronunciado no Ocidente como sendo *Hokhmah*), a Sabedoria, quase em franca contradição ao monoteísmo judaico, pois tal qual Jeová (יהוה, IHVH) ela era transcendente, imanente e invisível, conforme exemplo no trecho a seguir:

O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, desde então, e antes de suas obras. Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra. [...] Então eu estava com ele, e era sua arquiteta; era cada dia as suas delícias, alegrando-me perante ele em todo o tempo; Regozijando-me no seu mundo habitável e enchendo-me de prazer com os filhos dos homens. (BÍBLIA, Pv. 8, 22 e 23; 30 e 31).

Nos antigos textos sapienciais hebraicos, a aparição da Sabedoria ora se dá como primeiro ato da Criação, ora como pré-requisito da Criação, não criada por Deus, mas como mediadora entre Este e o mundo e também interessada no homem, a quem convida a participar de sua hospitalidade (v. BÍBLIA, Pv. 9,1-6).

Outras antigas tradições já tratavam de qualidades análogas da sabedoria sob a forma

⁵⁴ “O ‘Princípio Antrópico’: o acaso seria incapaz de explicar a série fantástica de coincidências requeridas para o aparecimento da vida. Princípio antrópico em sentido débil: tudo parece ter sido feito como se uma Mente tivesse dirigido a evolução para o aparecimento da vida e do ser humano. Princípio antrópico em sentido forte: o universo existe para tornar possível a existência de seres humanos.” (RUBIO, 2011, p. 49) Argumento sugerido pelo físico norte-americano Robert Dicke, em 1961 (DICKE, 1961, p. 440-441) e definido pelo astrofísico norte-americano Brandon Carter, em 1974 (CARTER, 1974, p. 291-298). Segundo o astrofísico e cosmólogo britânico Fred Hoyle, qualquer cientista que examine as evidências chegará à conclusão de que as leis da física nuclear foram concebidas intencionalmente. (HOYLE, 1959).

de deusas, a exemplo de Ísis, no Egito; Nammu, na Babilônia; Inanna, na Suméria; Deméter, na Grécia; Cibele, na Frígia; Dana, na Irlanda, Freya, nos países nórdicos; e Ceridwen, na Gália. Todas, representação de um arquétipo que interliga a formulação simbólica do feminino à natureza. (NEUMANN, 2006, p. 31), isomorfismo dos símbolos de inversão (DURAND, 2012, p. 367).

A *Grande Mãe* (*Mater*, símbolo durandiano de inversão) possuirá diferentes expressões imagéticas, a exemplo das representações da senhora com o manto estrelado, tal qual ocorre com *Nut*, *Iemanjá* e imagens da *Virgem Mãe de Deus*, o que demonstra o acesso a um arquétipo universal a aproximar culturas e suas deidades, aparentemente distintas, mas morfologicamente⁵⁵ idênticas. E apesar disto, em muitas civilizações, considerou-se a mulher um ser maculado e mais próximo da decrepitude que o homem, a exemplo da alemã Frau Holle, da dinamarquesa Ellefruwen e da sueca Skogsnufva, que convidam o homem a si, mas que têm os corpos pululantes de vermes.

Essa ambiguidade fundamental da mulher que dá a vida e anuncia a morte foi sentida ao longo dos séculos, e especialmente expressa pelo culto das deusas-mães. A terra mãe é o ventre nutridor, mas também é o reino dos mortos sob o solo ou na água profunda. É cálice de vida e de morte. É como essas urnas cretenses que continham a água, o vinho e o cereal e também as cinzas dos defuntos. (DELUMEAU, 1989, p. 312).

A Deusa Mãe também era associada à Lua – divindade ctônica, do nascimento, da vegetação, da terra e dos mortos –, já que no pensamento dos povos antigos, uma força superior se manifestava entre a mulher e aquele astro – a exemplo do ciclo menstrual, hoje comprovadamente influenciado pelo ciclo lunar – (DURAND, 2012, p. 297). Também é descrita como senhora das águas; também em imagens europeias da Sofia oriundas da Idade Média e Renascimento, ela emerge do oceano, o qual rotineiramente é formado por seu próprio *leite*, que visivelmente jorra dos seios nus.

Com o tempo, a representação metafórica da Sabedoria – no judaísmo, originalmente feminina – foi substituída pelo caráter masculino, através do emprego de termos como *Hagion Pneuma* (ἅγιο πνεύμα, grego, neutro), *Logos* (λόγος, Verbo, grego, masculino) e *Spiritus Sanctus* (Espírito Santo, latim, masculino) em textos posteriores. Mas a natureza feminina da sabedoria reapareceu com outros atributos e com o título de Sofia.

Até a publicação do *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* de Khunrath, em 1595, a sofiologia não fora objeto de tantas especulações e ganhou maior impulso graças à prolífica

⁵⁵ Entenda-se por morfologia da imagem, as características fenomênicas destas, principalmente no que tange às sua composição e à sua organização.

pena bohemiana (FAIVRE, 1994). Este tema da Sofia figurando como Mãe do universo ou a própria natureza far-se-á presente na ampla produção simbólica vinculada às correntes rosacruz, alquímicas e herméticas, como em *Geheime Figuren der Rosenkreuzer* (1785-1788) e em *Atalanta Fugiens*, de Michael Maier. Provavelmente, a divindade feminina de Boehme deva algo à eterna virgem mariológica (“deusa”) do *Liber de Sanctae Trinitatis* (1524), de Paracelso, mas provavelmente foi tomada de empréstimo a Weigel, que evocava uma “mãe” divina. (WEEKS, 2006).

Enquanto componente da estrutura polarizante da sensibilidade do tipo heroica, ou diairética, o herói pode surgir exteriorizado de maneira assaz diversificada, por vezes adornado como um rei ou rainha, com vestes gloriosas, fala imponente, postura em pé reveladora de majestade, ou ainda como mestre, sacerdote ou sacerdotisa; ou então como um ermitão recolhido em uma caverna, separado das multidões. (DURAND, 2012). Em Boehme, Sofia assume estes aspectos de sacerdotisa e rainha. Para ele, a Sabedoria é “a emanada” (*das Ausgeflossene*), “a egressa” (*das Ausgegangene*), “a exalada” (*das Ausgehauchte*), “a descoberta” (*das Gefundene*), “a articulada” (*das Ausgesprochene*). (O’DONNELL, 2008, p. 161). Em verdade, Boehme liga a Nobre Virgem à personificação da sabedoria contida nos apócrifos intertestamentais, todavia, o autor conclama o leitor à introspecção como fonte principal na busca da verdade. William Blake (1757-1827) a chama de “emanação”, ou seja, uma irradiação energética e espiritual (ROOB, 2011, p. 149). Neste sentido, observe-se que o *Livro de Sabedoria*, após enumerar as qualidades de Sofia, compara-a a uma virgem com a qual todos os homens desejam se casar, com o fim de adquirir e expandir poderes e derrotar os inimigos.

Dessa revelação das forças [a Sofia], na qual a Vontade do eterno UM se contempla, flui a Inteligência e o Conhecimento de todas as coisas (*ichts*). Como mediante a Sabedoria o Eterno UM contempla-se em algo, toma-se de um desejo pela [manifestação de sua] imagem e semelhança. (BOEHME, 2007, p. 62; 3: 4).

Sofia é o espelho no qual a Palavra de Deus, “Fiat”, se revela, ou seja, o meio pelo qual sua tríplice natureza se expõe, enquanto contraparte feminina à tríplice natureza masculina da Trindade. (WEEKS, 2006). Através do *Logos*, o espelho de Sofia é impregnado com visões específicas destinadas à manifestação da natureza da divindade. A especulação sofiológica de Boehme sobre a “Nobre Virgem da Sabedoria Divina”, presente em *Os três princípios* (BOEHME, 2010), ecoa uma troca epistolar que teve lugar entre Weigel e o cidadão de Görlitz Abraham Behem, um contemporâneo mais velho de Boehme.

4.6 AS DUAS QUEDAS: O LUGAR DO MAL NA CRIAÇÃO

Segundo Durand (2012, P. 113), “a queda resume e condensa os aspectos temíveis do tempo”, na medida em que a recusa à ascensão leva à gravidade negra, à possessão pelo mão, em razão do afastamento de um apoio estável. No ocidente, há vários mitos e lendas relativos à catástrofe da queda e em Boehme destacam-se duas quedas: a de Lúcifer e a de Adão.

O Renascimento foi marcado pela herança medieval de conceitos e imagens demoníacos, mas agora dotados de coerência, relevo e difusão como nunca antes vistos. Além da difusão das angústias apocalípticas, a imprensa também teve relevante papel na ascensão do medo de Satanás no século XVI, através dos livros (os de Lutero, inclusive) e folhetos, muitos acompanhados de desenhos explicativos.

Calculou-se que entre as primeiras edições e as reimpressões, um mínimo de 231.600 exemplares de obras relativas ao mundo demoníaco foi lançado no mercado alemão na segunda metade do século XVI, do qual cerca de 100 mil na década de 1560 e 63 mil na década de 1580. Ademais, a história de Fausto suscitou umas 24 edições nos doze últimos anos do século. [...] Tal era no século XVI e no começo do XVII o pão cotidiano da Alemanha. André Musculus escrevia em 1561: “Em nenhum país do mundo o diabo exerce um poder mais tirânico do que na Alemanha”. De fato, é provável que o temor conjunto do fim do mundo e das investidas demoníacas fosse então mais difundido nesse país do que em qualquer outro da Europa. (DELUMEAU, 1989, p. 246).

Em seus livros, por óbvio, Boehme não descuro de mencionar Lúcifer, o inimigo de Deus, mas de uma forma um tanto quanto diferente do convencional na cristandade. A dialética boehmiana também molda o tratamento do mal, analisado tanto de maneira gnóstica quanto neoplatônica: Deus em si mesmo é intrinsecamente opositivo, porém, ele é essencialmente bom e em seu interior harmoniza as polaridades. Todavia, o mundo contingente por ele criado não apresenta este mesmo equilíbrio de polaridades, o que torna o mal uma realidade.

Para além disso, em *A aurora nascente* (1612), o mundo dos anjos está dividido entre os do bem, tementes a Deus, e os do mal, espíritos corrompidos pela obediência ao caído Lúcifer; eles têm aspectos antropomórficos que permitem que seu mundo sirva tanto como um modelo positivo para a sociedade humana ou como uma advertência contra o orgulho pecaminoso, a hostilidade e a tirania desenfreada. A revolta celeste causada pela soberba de Lúcifer, sua posterior expulsão aos infernos e a queda de Adão para a qual aquele contribuiu, formam um ponto de partida do hermetismo e também do pensamento boehmiano, que daquela fonte bebeu. Mas a contrariedade se faz necessária, pois, em *A mais preciosa porta da contemplação divina* (de 1622), lê-se que: “Sem contrariedade nada pode ter consciência

de si. Pois se nada há que lhe resista, sai continuamente de si e não retorna a si. No entanto, se não retorna a si, como para aquilo de onde originalmente provém, nada conhece de sua causa.” (BOEHME, 2007, p. 33; 1: 8). Imaginemos um grito no vácuo, ou num ser que não encontra corpo translúcido onde contemplar seu reflexo ou um corpo opaco onde divisar sua sombra e podemos compreender o que Boehme nos diz aqui e sua precedência à dialética moderna e ao princípio antrópico. “Se esse algo não encontra uma vontade contrária, que faça com que se conduza ao movimento, permanece tranquilo, pois uma coisa uma só pode conhecer uma única coisa [...]” (*id.*, p. 34; 1: 9).

O caos nasce da dupla catástrofe cósmica (de Lúcifer e de Adão). Segundo Jacob Boehme, a empáfia luciferiana motivou a primeira queda: ele “pretendeu ser um dominador poderoso e terrível [...] e desdenhou a doçura do Coração de Deus, na qual a sua imaginação não quis estabelecer-se.” (BOEHME, 2010, p. 67; 4: 70). A rivalidade que se segue entre a serpente (animal lunar) e o homem – observa Durand (2012, p. 114) –, marca a disputa entre um animal imortal (capaz de sempre trocar de pele e se regenerar) e o homem decaído, cuja morte é resultado da queda.

Veja-se aí como em Boehme a imaginação é importante não apenas ao homem, mas às entidades espirituais: sem ela plenamente nutrida da força divina, a luz de Lúcifer extinguiu-se. “Assim, produziu instantaneamente um desgosto no Paraíso e foi expulso de seu trono de príncipe com todas as legiões que dependiam dele.” (*id.*, p. 68). “Pois fez da casa de Luz uma casa de Trevas” (BOEHME, 1998, p. 250; 16: 26). Lembremos que o Paraíso é apresentado de maneira confusa como um lugar neste mundo, mas fora da força e da fonte deste mundo, inapreensível às criaturas terrestres e ao qual nenhum animal ou demônio (anjo caído) pode ir, com uma espécie de portal entre os mundos divino e humano. (BOEHME, 2010, p. 116-117; 9: 4-7).

Segundo O’Donnell (2008), para Boehme, em termos trinitários, a queda do anjo Lúcifer deve ser entendida como a criação ocorrendo no nível imanente anterior, enquanto a queda de Adão representa a criação no nível seguinte. “Ele [Lúcifer] queria que tudo fosse queimado pelo fogo; queria reger tudo, ser o soberano.” (BOEHME, 2010, p. 146; 10: 48). O pai da mentira imaginou-se príncipe do mundo da matéria, de modo que o mundo material veio a ser criado por sua imaginação, surgindo daí a possibilidade de *instantificação* do mal; “[...] e o globo da Terra foi conglomerado e ficou no meio do círculo, isto é, **do que está em cima e do que está em baixo.**” (BOEHME, 2010, p. 85; 6: 13; grifo nosso). Ele não temia o castigo de Deus porque ele não foi um ser criado, mas, sim, emanado, logo, é infinito como o próprio Pai; o mal que ele desperta é uma anomalia ontológica na natureza que se dá quando

um falso centro aí se posiciona. Este egocentrismo define o mal enquanto o outro de Deus. “Assim, ele é um inimigo de Deus. Deus não pode ajudá-lo, pois [...] ele permanece uma fonte de Fogo inextinguível.” (BOEHME, 2010, p. 147; 10: 50).

A segunda queda, a de Adão, relatada em *Gênesis*, resultou na extração do homem do interior de sua unidade original, o que o arrojou ao mundo exterior dos contrários. É em *Os três princípios* que Boehme introduz os mitos do Adão andrógino e da Nobre Virgem da Sabedoria Divina: Deus criou um Adão angelical para ser um anjo eterno no lugar do anjo caído Lúcifer, cuja queda estragara a região do reino angélico, que se tornou o lugar do mundo criado. Este primeiro Adão não era mortal e de acordo com os ensinamentos cabalísticos, defendidos por Boehme em *A Vida tripla* (e, anteriormente, também por Paracelso) possuía uma outra constituição. Quando afirma que “por meio de Moisés percebe-se bem que Deus não o criou [a Adão] nem o formou de um torrão da terra” (id., p. 134) vê-se uma clara interpretação cabalística da antropogênese, vez que no *Zohar* (2010, p. 134) pode-se ler que “Quando Adão habitava o Jardim do Éden, ele estava vestido como os [seres] do Céu: num brilhante traje feito da Luz Superior”.

A androginia e a perfeição de Adão são demonstrações antecipatórias do futuro estado das almas renascidas no céu, cuja finalidade é subsistir na alegria eterna e glorificar o seu Criador. “Mas o demônio semeou o joio entre nós. Ele [...] nos cegou e semeou o orgulho, a inveja, a cólera, o ciúme e a vontade má em nossa alma.” (BOEHME, 2016, p. 267; 12: 12); “[...] o anticristo demônio de Babel cegou o mundo inteiro, conduziu-o a tradições e a opiniões vãs e o afastou da unanimidade do Amor” (id., p. 269; 12: 18). Da queda do pai da humanidade surgiu no interior do Terceiro Princípio, o mundo temporal físico, cópia exata do mundo celeste (o que lembra o mundo das ideias platônico). Na cosmologia boehmiana, foi necessário o afastamento de Deus que o próprio homem provocou, pois assim a criação pode evoluir a um novo patamar, o que permitiu ao Criador alcançar um novo estágio de consciência através de sua criação, a qual é parte Dele, porém distinta.

Percebe-se ainda que o Adão do *Gênesis* é tratado por Boehme como um arquétipo, a centelha que é inflamada antes de ser brevemente extinta e que se encontra dividida entre a vontade divina de permanecer universal e o impulso para se exteriorizar; a alma dessa *imago Dei* era semelhante a Deus e aos anjos, constituída pelo “elemento eterno”, enquanto o mundo foi criado a partir dos quatro elementos. No interior de Adão, houve uma luta entre o elemento eterno e os mundanos quatro elementos, representantes do Terceiro Princípio.

A crença em um andrógino Adão pré-queda, já corrente antes de Boehme apresentá-la em suas obras, era entendida pelos reformadores protestantes como uma prova de que o

pecado do homem primordial (*Urstand*) foi acompanhado da degeneração da razão. (O'DONNELL, 2008). O homem do Renascimento herdara do medieval o horror ao gênero humano “por ser *formatus de spurcissimo spermate, conceptus in pruritu carnis* [formado de semente muito suja, recebida numa comichão da carne].” (HUIZINGA, 2013, p. 359). Adão “[...] não era nem homem nem mulher” e “como Deus pode ver o coração de todas as coisas, [...] podia fazer o mesmo” (BOEHME, 2010, p. 137; 10: 17 e 18) e ao longo de suas obras, o Sapateiro lamenta a perda dessas propriedades divinas de que o homem/mulher era dotado.

Nós e o mundo existimos apenas por participação no ser de Deus, possuído unicamente por Ele como qualidade substancial, de modo que apenas o Criador existe por si mesmo. O mundo é apenas um produto que não compartilha de Sua eternidade, é um estado de existência transitório e perecível no qual Deus se manifesta. “O mal, como vontade contrária, faz com que o bem, ou a vontade, queira retornar à sua existência e causa primeira, a Deus”. (BOEHME, 2007, p. 35; 1: 13).

Em Boehme, Deus faz o mal possível, mas são as criaturas que o tornam real; a humanidade foi vítima da queda do estado de divina graça para um estado de pecado e sofrimento, para o que concorreram as forças do mal (anjos caídos), mas que seria possível o homem retornar ao estado de graça. Neste sentido, Durand (2012, p. 117) enfatiza que os sistemas de imagens que enfatizam a queda – a exemplo dos neoplatônicos – tornam o mal um auxiliar do bem, por infletir o dualismo estrito.

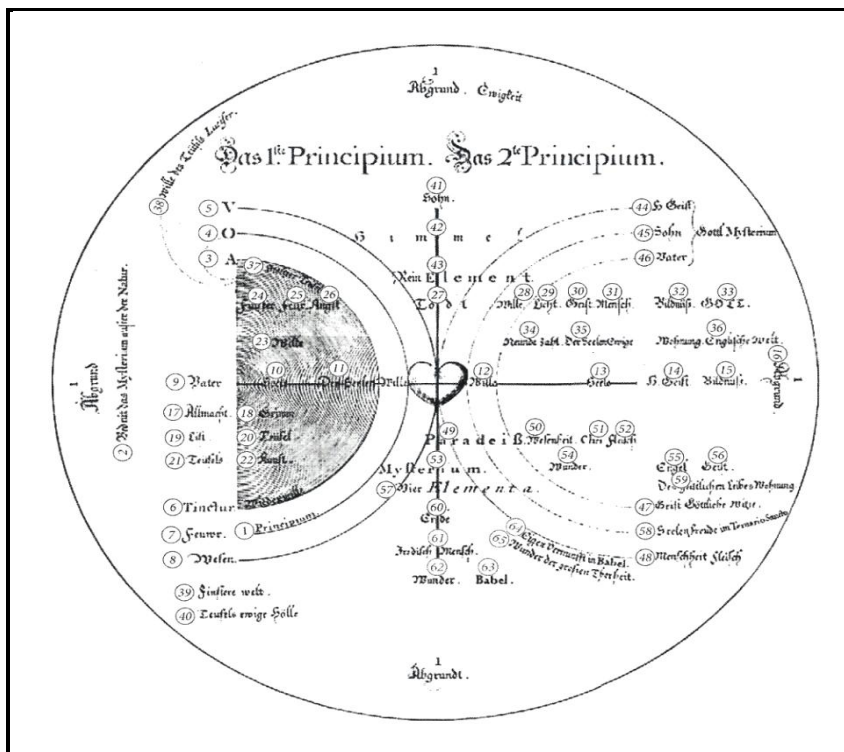
4.7 O OLHO DAS MARAVILHAS, SÍMBOLO DE INTIMIDADE

Datam da época neolítica – anterior à invenção da roda – os círculos denominados “rodas solares”, que foram encontrados em rochedos, demonstrativo de uma imagem arquetípica a perpassar todas as eras.

Em as *Quarenta questões sobre a alma*, Boehme apresentou o *olho das maravilhas da eternidade*, ou “globo filosófico”, uma figura mandálica, um sistema psicocósmico, elaborado sob forte influência cristã e que versa tanto sobre a alma humana quanto sobre Deus, segundo Jung (2011a, p. 28-29; 2012a, p. 340 e 345). Ainda de acordo com o psiquiatra e psicoterapeuta suíço, a mandala (do sânscrito मण्डल, círculo) é a expressão do divino que ocorre pela subordinação do múltiplo à unidade do círculo; destacou ainda que já em *Timeu*, Platão se refere à alma como um elemento redondo (JUNG, 2011b). Uma vez que é composta das palavras *manda* (essência) e *la* (conteúdo), mandala significa também “o que contém a essência”, ou “a esfera da essência”. (GREEN, 2005, p. 7). Pertinente frisar que as quarenta

questões que dão título ao quarto livro de Boehme foram elaboradas e a ele remetidas pelo médico e químico Balthasar Walter, após buscar respostas entre vários acadêmicos da época.

Figura 6 – “Globo Filósofico” ou “o Olho das Maravilhas da Eternidade”, contido em *Quarenta questões sobre a Alma*.



Fonte: BOEHME, Jacob. *As quarenta questões sobre a alma*. 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2005b, p. 57.

Trata-se a mandala de uma figura geométrica que parece irradiada do centro ou que se move para o interior dele, conforme a perspectiva do observador; nela, um círculo está circunscrito em um quadrado ou o quadrado em um círculo; possui ainda subdivisões, por quatro ou múltiplos de quatro, simbólica do quaternário presente em toda a parte, tal como as quatro estações do ano, os quatro pontos cardeais, as quatro causas fundamentais de Aristóteles (eficiente, formal, material e final), os quatro temperamentos hipocráticos (linfático, sanguíneo, bilioso e nervoso), os quatro evangelistas (Mateus, Marcos, Lucas e João), os quatro cavaleiros do apocalipse (Peste, Guerra, Fome e Morte), a *tetractys*⁵⁶ dos pitagóricos (simbolizada pelos quatro primeiros algarismos, cuja soma é a grande década,

⁵⁶ Representação quaternária da divindade que na aritmologia pode referir-se ao ponto (1), à linha (2), à superfície (3) e ao cubo (4), enquanto simbólica no grau de *paraskeiê*. A *tetractys* era objeto de culto em razão de suas propriedades excepcionais: base da numeração decimal, contém tantos números pares quanto números ímpares, números primos como números compostos. (MATTÉI, 2000, p. 85-87).

(1+2+3+4 = 10) e as quatro nobres verdades do budismo⁵⁷. Também na alquimia, é uma constante a “divisão em quatro, a síntese dos quatro, a aparição miraculosa das quatro cores e as quatro fases da obra: *nigredo*, *dealbatio*, *rubefactio* e *citrinitas* [...] O quatro simboliza as partes, as qualidades e os aspectos do Uno”. (JUNG, 2012b, p. 76).

No budismo Vajrayana, além de representar a relação existente entre o cosmos e os poderes divinos, cada mandala (em tibetano དཀྱིལ་འཕེལ་, *dkyil 'khor*, *kyilkhor*) é associada aos budas em geral – homens e mulheres que alcançaram a iluminação espiritual – e aos *bodhisattvas* em particular, ou seja, aos que, por compaixão, através de sucessivas reencarnações, se dedicam a liberar todos os seres do sofrimento e conduzi-los ao despertar, ao *nirvana*, o fim dos renascimentos cíclicos no *samsara* (LUCZANITS, 2008; SILVA; HOMENKO, 1995).

Na arte pictórica cristã também é possível encontrar mandalas, a exemplo da rara imagem da Virgem Maria no centro de uma árvore circular (símbolo divino do evônimo), ou as comuns a representar Cristo cercado pelos quatro evangelistas, tal qual o deus egípcio Hórus em companhia dos quatro filhos (Imseti, Hapi, Duamutef e Kebehsenuf). Vê-se ainda mandalas nas rosáceas das catedrais, o *self* do homem transposto para um plano universal, como a rosa branca pela qual Dante descreveu sua visão da mandala cósmica (*Paraíso*, Cantos XXX-XXXII); e nas auréolas dos santos e de Cristo, sendo que apenas a dEste encontra-se dividida em quatro, a um só tempo alusão a seu sacrifício na cruz e símbolo da sua unidade diversificada.

Vários nomes e símbolos foram criados pelos alquimistas para representar sua tão esperada integração dos aspectos do corpo e da mente; um dos principais foi a *quadratura circuli* (a quadratura do círculo, problema proposto pelos antigos geômetras gregos), que nada mais é que uma mandala. De acordo com o médico, filósofo e alquimista alemão Michael Maier (1568 - 1622), o quadrado ao redor do círculo significa para os alquimistas que de qualquer corpo é possível extrair os quatro elementos. (ROOB, 2011, p. 378).

Há na geometria sagrada uma grande atenção ao tema da quadratura do círculo. Este problema se refere a construir um quadrado, com o perímetro virtualmente igual à circunferência de um círculo dado. Tarefa tida como impossível, já que em 1882, foi

⁵⁷ O Buda histórico (Sidarta Gautama, séculos VI-V a.C.) codificou em Quatro Nobres Verdades o caminho que trilhou do sofrimento à felicidade, a saber: 1) a verdade do sofrimento (*dukkha*) – o sofrimento é intrínseco à existência humana e nos acompanha por toda a vida; 2) a verdade da origem do sofrimento (*samudaya*) – o desejo é a causa do sofrimento, pois ansiamos por prazeres sensoriais, por bens materiais e por poder; 3) a verdade do fim do sofrimento (*nirodha*) – o desapego pode por fim ao sofrimento; e 4) a verdade do caminho para o fim do sofrimento (*maggā*) – é possível eliminar o desejo e superar o ego pela prática do Nobre Caminho Óctuplo, a saber, entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta e concentração correta. (DHAMMASAMI, 2013).

provado, a partir do teorema de Lindemann-Weierstrass que π seria um número transcendental, inviabilizando a construção do mesmo. (HORTEGAS, 2016, p. 27).

Com a alquimia tão em alta entre os médicos alemães e sendo alguns destes, amigos íntimos e colaboradores de Boehme, não é difícil compreender porque os simbolismos da geometria, da quaternidade e da quadratura do círculo vieram a ser-lhe caros. O Sapateiro esclarece que em duas dimensões procurou representar algo tridimensional e que não haveria outra imagem ou forma de fazê-lo; note-se aí a correspondência com ideias hoje em debate nos campos da física e da mecânica quânticas: sua representação da manifestação criadora demonstra uma expansão, via um *crescendum* de esferas, que nos lembra as modernas teorias do surgimento e da expansão do universo⁵⁸.

A arte cristã tem a cruz por símbolo central, particularmente a versão latina (estaca e travessão), mas pelos idos da dinastia carolíngia sua representação mais comum era sob o formato grego ou equilateral (quatro braços do mesmo tamanho), com a presença indireta da mandala. Ao longo de décadas, o centro da cruz foi deslocado para o alto até assumir a forma latina. “Em termos mais simples, simboliza a tendência para deslocar da terra o centro do homem e sua fé e ‘elevá-lo’ a uma esfera espiritual.” (JAFFÉ, 2008, p. 329). A perpetuação da cruz latina demonstra a manutenção do centro do *homo religiosus* em um plano superior ao do homem terrestre, autor do estudo da natureza e produtor do universo copernicano.

Num ponto equidistante entre tais extremos, em seu *Olho das maravilhas*, Boehme registra a interação entre Deus e a natureza, com uma cruz equilateral – “as Pessoas da Divindade”, (BOEHME, 2005b, p. 59; 1: 112) – no centro das esferas. Nem voltar-se apenas para o céu, nem volver exclusivamente para a terra, mas reencontrar a divindade na terra, a chave da pansofia. A metade esquerda da esfera representa a cólera e a direita, a luz (id., p. 56; 1: 105), enquanto os três círculos concêntricos “significam a geração eterna da essência divina e também de todos os mistérios eternos, fora da e na Natureza” (ibid., p. 59; 1: 109). Na tabela a seguir, pode-se consultar a explicação de todos os pontos numerados na figura 6.

⁵⁸ Dentre vários outros modelos cosmológicos disponíveis atualmente, destacamos os seguintes:

- a) universo em expansão – partindo de um núcleo inicial, sofre uma expansão tão intensa (*big bang*, surgimento da matéria e do espaço-tempo) que não admite retorno e que por ser finito, resultará na morte térmica.
- b) universo estacionário – ou da criação contínua, não é estático, mas sim estacionário e em expansão, hábil a neutralizar a desordem crescente, mas que não explica como e desde onde se faz possível tal criação.
- c) universo oscilante – pulsante, cíclico, regressivo e eterno; a cada *big bang* segue-se uma imensa contração, *big crunch*.

A maior parte da comunidade científica aceita a teoria do universo em expansão, segundo a qual o cosmo teve início há cerca de 13 bilhões de anos, mas a ideia de um começo do universo ainda não foi provada, ou mesmo aceita unanimemente pela comunidade científica. (HENRIQUE; SILVA, 2017).

Tabela 5 - Descrição dos componentes da imagem “Globo Filosófico” ou “o Olho das Maravilhas da Eternidade”, contido em *Quarenta questões sobre a Alma*.

Nº	DEFINIÇÃO	Nº	DEFINIÇÃO
1.	Abismo, Eternidade	34.	Número 9
2.	O mistério exterior à Natureza	35.	Habitação eterna da alma
3.	A.	36.	Mundo angélico
4.	O.	37.	Demônio insensato
5.	V.	38.	Vontade do demônio Lúcifer
6.	Tintura	39.	Mundo tenebroso
7.	Fogo	40.	Inferno eterno do diabo
8.	Essência	41.	Filho
9.	Pai	42.	Céu
10.	Alma	43.	Elemento puro
11.	Vontade da alma	44.	Espírito Santo
12.	Vontade	45.	Filho. Mistério Divino.
13.	Alma	46.	Pai.
14.	Espírito Santo	47.	Espírito. Indústria Divina.
15.	Imagem	48.	Carne da humanidade
16.	Abismo	49.	Paraíso
17.	Onipotência	50.	Essencialidade
18.	Cólera	51.	Carne de Cristo
19.	Sutileza	52.	Idem
20.	Demônio	53.	Mistério
21.	Artifício do demônio	54.	Maravilha
22.	Idem	55.	Anjo
23.	Votnade	56.	Espírito
24.	Treva	57.	Quatro Elementos
25.	Fogo	58.	Alegria da alma no ternário santo
26.	Angústia	59.	Habitação do homem espiritual
27.	Morte	60.	Terra
28.	Vontade	61.	Homem terrestre
29.	Luz	62.	Maravilha
30.	Espírito	63.	Babel
31.	Homem	64.	Razão própria em Babel
32.	Imagem	65.	Maravilha da grande loucura
33.	Deus		

Fonte: BOEHME, Jacob. *As quarenta questões sobre a alma*. 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2005b, p. 57.

O coração no ângulo da Cruz significa o fundo (*grund*) ou o *centrum* da Divindade [...] para que as pessoas possam aprender a entender o renascimento, isto é, como Deus nos regenerou em Cristo, a partir de seu coração, sobre a cruz. Essa Figura foi desenhada para que o leitor pudesse considerar isso de maneira mais profunda, pois ela compreende tudo o que Deus e a eternidade são. (BOEHME, 2005b, p. 60; 1: 114).

Na mandala boehmiana, reitera-se a relevância do Filho para a consecução da obra do Pai e recoloca-se Deus no centro da natureza, assim como tal símbolo representa o paralelismo entre o macrocosmo e o microcosmo que é o homem, pois o coração na cruz

significa ainda “a manifestação na humanidade, com o que o Coração de Deus se manifestou com um coração humano e esse coração obteve a compreensão da Santa Trindade” (BOEHME, 2005, p. 71; 1: 151): Deus se realiza através do Cristo e do “*homem interior*”, filho pródigo que retorna ao lar graças ao “coração interior”, à compreensão. Se atentarmos para a linha vertical que divide a imagem ao meio, em escala ascendente encontraremos *Maravilha* (62), *Homem* (61), *Terra* (60), *Mistério* (53) e *Paraíso* (49), todos no campo inferior da linha horizontal. E no campo superior, ainda na vertical, encontram-se a *Morte* (27), o *Elemento puro* (43), o *Céu* (42) e o *Filho* (41), clara alusão à necessidade da morte para se chegar ao divino: nas palavras de Saint-Martin (2010), “O único mal que podemos experimentar por parte da morte é o de morrer antes de nascer, pois para aqueles que nascem antes de morrer, a morte é um verdadeiro benefício.”

No campo superior, a primeira jornada solar horizontal detectável vai da *Treva* (24) até *Deus* (33), também passando pela *Morte* (27) e no campo inferior, a jornada da *Sutileza* (19) até a *Carne Cristo* (52), passa pelo *Demônio* (20), mais uma vez afirmando que o estado de graça só é alcançado após tribulações. Quanto ao centro, destaquem-se mais uma vez a jornada que tem a *Vontade* (12) como mediadora, a qual, iniciada pela *Alma* (10) segue pela manifestação da *Vontade da Alma* (11), *Vontade* (12), *Alma* (13), na esfera celestial, *Espírito Santo* (14) e *Imagem* (15), o que demonstra como, em Boehme, o homem só se realiza em Deus e como d’Ele é imagem e semelhança (BÍBLIA, Gn. 1, 26-27).

Do ponto de vista da psicanálise, as mandalas:

[...] podem ser empregadas como instrumento de concentração e como um meio para unir a consciência individual com o centro da personalidade. Elas também podem funcionar como proteção para indivíduos que estão fragmentados, em que a ordem rigorosa da imagem circular compensa a desordem e a perturbação do estado psíquico. (DIBO, 2006, p. 72).

Em Durand (2012), a mandala inscreve-se entre os símbolos de intimidade da estrutura mística do regime noturno. E segundo o Sapateiro, na exposição presente no *Olho das maravilhas* pode-se encontrar a resposta a todas as questões existenciais elaboradas pelo Dr. Walter, porém ele tratou em seguida das outras perguntas “para satisfazer as pessoas simples que não têm nossos conhecimentos” (BOEHME, 2005b, p. 101; 1: 281), o que demonstra o grau de relevância que a imagem tem em sua obra, que o Teutônico e seu correspondente eram iniciados em conhecimentos esotéricos de diversas fontes que foram essenciais para elaborá-la. Outrossim, para compreendê-la, mister ler primeiramente *A aurora nascente* e *Os três princípios*. Assim, muitas outras considerações poderiam ser levantadas a respeito do conteúdo do *Olho das maravilhas*, tendo em vista que à sua explicação, Boehme dedicou

dezenas de páginas (são 74 na edição brasileira de 2005), mas isto fugiria aos moldes e ao objetivo de uma dissertação.

4.8 A MISSÃO DE JESUS CRISTO

Ao passo que o Renascimento trouxe a lume pensadores como Pico, que exaltavam uma suposta dignidade inerente ao homem, houveram outros, porém, como Lutero e Calvino, para os quais o homem é fraco e depravado. “Essa glorificação do homem não era, de forma alguma, uma descoberta inédita da Renascença (...)”, visto que a concepção do homem enquanto um microcosmo já era bastante popular no pensamento da Antiguidade.” (CARVALHO, 2012. p. 37). Vê-se então que havia uma luta entre o teocentrismo e o crescente antropocentrismo e que pela leitura de Boehme, pode-se situá-lo entre ambos os extremos.

“Uma metáfora da condição humana, uma vez que estamos sempre ansiando por uma completude que não pode jamais ser encontrada, infinitamente capturada em miragens que ensaiam sentidos onde o sentido está sempre em falta”. (BRAGA, 1999, s/r) Seria essa incompletude eterna? Estaria o paraíso para sempre perdido?

Segundo Boehme, a imaginação é o meio pelo qual o homem pode conduzir sua consciência à vontade divina de autocontração; ela também é capaz de criar imagens reais da substância divina e dar-lhes consciência. O Deus uno e trino gera um mundo que reflete no tempo e no espaço o eterno processo da tri-unificação. E a realização da Trindade na história do mundo também é fundamental a Hegel, Schelling, Berdyaev, Tillich e Moltmann. (COOPER, 2006).

“A função antropológica ‘recorrente’ da figura de Deus necessita ao mesmo tempo de uma metodologia da recondução simbólica, da qual deriva uma teosofia, uma teologia da verticalidade.” (DURAND, 1995, p. 117). O Filho de Deus, o Cristo, deve passar pela terra para superar o mal e ressurgir como vencedor; ele é a personalidade que manifesta ao mundo a essência que é a Trindade, a qual o Sapateiro chama de efeitos, operações ou princípios. “Pois o plano de Deus subsiste: a primeira imagem tem de retornar e permanecer no Paraíso. E como ela não podia retornar e ser restabelecida de outra maneira, então Deus Pai achou melhor entregar seu Coração, que é Seu Filho.” (BOEHME, 2010, p. 138).

Gilbert Durand, em *A Imaginação Simbólica*, nos traz a seguinte questão:

No ponto extremo da aurora medieval, é ainda uma doutrina semelhante que Jean Scot Érigène irá defender: tornando-se Cristo o princípio desta *reversio*, inversa do *creatio*, através da qual se efectuará a divinização *deificatio*, de todas as coisas. Mas à solução adequada do problema platónico é, afinal, a gnose valentiniana que a propõe nesse longínquo pré-Occidente dos primeiros séculos da era cristã. À questão que preocupa o platonismo – “Conseguiu o Ser sem raiz e em ligação chegar às coisas?”, colocada pelo alexandrino Basilides – Valentino responde por meio de uma angelologia, uma doutrina dos anjos intermediários, os Eons que são os modelos eternos e perfeitos do mundo imperfeito porque *separado*, enquanto a reunião dos Eons constitui a Plenitude (o Pléroma). (DURAND, 2000, p. 24-25).

Boehme apresenta-nos uma dialética em Deus (a geração e a reconciliação dos contrários no Criador) que é projetada nEle, como a maneira pela qual se dá Sua própria eterna autogeração, não apenas a geração do mundo. Este mundo boehmiano está em constante mudança através do envolvimento do Pai na história da salvação da humanidade, pelo que, Deus é aí generativo. “O desditado homem não caiu por uma resolução de sua vontade, mas pela venenosa influência do demônio; do contrário, não teria havido para ele remédio algum.” (BOEHME, 2005a, p. 251). A imaginação é o meio pelo qual o homem pode conduzir sua consciência à vontade divina de autocontração; ela também é capaz de criar imagens reais da substância divina e dar-lhes consciência.

E há uma necessidade nessa mudança do Nada como abismo da Divindade para o Nada como vazio de meu Si, a necessidade da passagem da potencialidade para a efetividade: *o vazio divino é a pura potencialidade, que se pode efetivar somente na forma da pontualidade do Mal* – e dar à luz o Filho-Palavra é a forma de ir além desse Mal. (ŽIŽEK, 2014, p. 52).

Para Boehme, a encarnação de Cristo não objetivou uma expiação dos pecados, mas uma oferta amorosa à humanidade, uma demonstração divina de que o sofrimento terrestre é um aspecto necessário da Criação e por ela suportado (Deus se submete às Suas próprias leis). Fora da realidade do mal finito, nem a Criação nem a redenção são possíveis. “O processo pelo qual o Filho perdura e por fim excede no Espírito a fúria paternal é tanto manifestado quanto realizado na Encarnação e na Crucificação.” (MILBANK, 2014, p. 260).

Enquanto o “sono” de três dias do Cristo e sua ressurreição marcam a transição de um corpo material para um corpo transfigurado, glorioso, o “sono” de Adão representa a perda de uma forma angelical primeva e a emergência como um punhado de areia; perdidos estavam sua androginia e seus antigos poderes. Mas a queda humana só estaria completa após Eva convencê-lo a consigo comer da *Árvore do Conhecimento*, momento que marca a completa transição do casal original para o mundo dos quatro elementos e a perda da visão beatífica.

A vida, a morte e a ressurreição de Cristo representam a vida do próprio Deus, que, embora imanente na história, ainda continua a ser absolutamente transcendente. Um desceu e o outro subiu: Cristo, o segundo Adão, alcançou a vitória sobre a morte que nosso pai

primordial não obteve; o comer do fruto do conhecimento gerou no primeiro casal o mal-estar do sofrimento e da morte e instaurou a negatividade da criação. Mas na escatologia boehmiana, a realidade da volta do mal à condição de bem é possível, na medida em que Deus fará vir seu reino, onde todas as oposições finitas serão progressivamente reconciliadas no Criador e o homem salvo pela graça gratuita do Pai. Para a consecução desta vitória, mister se faz que o homem enfrente as degeneradas estruturas sociais.

O mal e o bem existem, fermentam e dominam no homem, assim como fazem na natureza. Mas o homem é filho de Deus, que o formou da mais perfeita base ou núcleo [Kern] da natureza, para que reinasse no bem e submetesse o mal. Na natureza do mal está suspenso ao bem; ele também está suspenso ao homem, no entanto o homem pode submetê-lo. Se eleva seu espírito para Deus, então o Espírito Santo se aproxima dele e ajuda-o a alcançar a vitória. (BOEHME, 2005a, p. 23; PREFÁCIO: 14).

Através da coerência dos termos especulativos de Boehme, estabelece-se uma cristologia ortodoxa na gênese humana de Jesus Cristo, em cujas duas naturezas o mesmo padrão de coerência se manifesta, como no nascimento virginal através de Maria, no milagre eucarístico da presença local de seu corpo e sangue, ou na perfectibilidade dos elementos degradados nos quais a alquimia busca suas transmutações maravilhosas. Sendo o homem co-criador de um universo imperfeito e inacabado, o reino de Deus depende da práxis histórica humana para se realizar: Boehme não nos convida à *fuga mundi* e sim à *imitationi Christi*. “Que ninguém se exalte para além da cruz: do contrário, cairá no Abismo como o demônio.” (BOEHME, 2005b, p. 100; 1: 276). Deste modo, a teologia que Boehme promete esclarecer em seu primeiro livro (*A aurora nascente*), abarca a defesa heterodoxa de suas crenças luteranas, composta por elementos como uma controversa doutrina da presença real do corpo de Cristo na Eucaristia, além de uma particular convicção nos espíritos herdada de Valentin Weigel. (WEEKS, 2006).

O último longo trabalho do Sapateiro, *Mysterium Magnum*, é uma exegese do *Gênesis*, interpretados todos os versículos, onde sua empreitada especulativa chega ao termo conclusivo em um vitalismo⁵⁹ apofático: o fundamento da manifestação (do vir a ser) provém do *Ungrund*, definido como Vontade. (WEEKS, 2006). Em sua obra como um todo, é insistentemente demonstrado que pela reconciliação com Deus, este mundo terá fim no Juízo Final e o homem poderá regressar ao Paraíso. Enquanto isto, neste *valle lacrimarum*, a imanência de Deus através de Cristo permite uma radicalização do antropocentrismo e a

⁵⁹ Vitalismo, “doutrina que, considerando que a vida não é explicável, em princípio, por fatores físico-químicos, reconhece como fundamento dela um princípio espiritual que age de modo finalista.” (ABBAGNANO, 2007, p. 394). “Termo oitocentista para indicar qualquer doutrina que considere os fenômenos vitais como *irreductíveis* aos fenômenos físico-químicos.” (ABBAGNANO, 2007, p. 1005).

história passa à condição de âmbito da transcendência humana sobre o cosmo, por meio de sua autonomia e protagonismo.

4.9 A ESCATOLOGIA BOEHMIANA: *MYSTERIUM PANSOPHICUM*

Em *Os Três Princípios*, de 1619, Boehme afirma que “[...] esse terceiro início ou *princípio* que, nesta forma, terá um fim e retornará ao seu éter ao final dessa enumeração [ou no fim deste tempo], conforme as Escrituras testemunham.” (BOEHME, 2010, p. 75; 5: 10), “Mas quanto a saber se depois *deste* mundo Deus produzirá mais alguma coisa de sua Vontade, isso não está ao alcance do meu espírito.” (id., p. 127; 9: 41). Assim, à época, sua escatologia não estava completa, tendo conhecimento apenas do fim do *mundo* atual.

No ano seguinte, quando perguntando “Que coisas devem ocorrer no fim do mundo?”, o Sapateiro respondeu em *Quarenta questões sobre a alma* (1620): “Não te damos nenhuma solução particular para esta questão”, “Pois o mundo orgulhoso não é digno de um desvelamento nítido e completo porque [...] não é necessário que o mistério esteja sob a proteção do mundo”, pois “com isso Deus seria desonrado.” (BOEHME, 2005b, p. 275; 9 e 13). Aqui ele não sabe informar em detalhes os fatos que ocorrerão no fim dos dias, no Juízo Final descrito em Apocalipse, porém, ao longo deste livro ele detalhará como será a vida dos eleitos: habitarão no Paraíso, composto de florestas com flores e frutos diáfanos e angélicos, cantando e dançando as maravilhas de Deus, “não haverá esposo nem esposa, [não haverá] filhos nem servos ou servas, mas todos serão livres. Cada um é tudo. Haverá apenas um sexo, a saber: a virgem celeste, plena de castidade, modéstia e pureza.” (BOEHME, 2005b, p. 240; 30: 7); “um rei não valerá mais do que um mendigo.” (id., p. 241; 30: 11).

“No último dia, não nos elevaremos acima do lugar deste mundo, mas permaneceremos aqui no nosso país natal e entraremos em nossa casa noutra mundo, noutra *princípio*, [que terá] outra fonte.” (BOEHME, 2005b, p. 279; 40: 2), de modo que haverá uma mudança das propriedades da matéria do corpo dos que forem fieis a Deus e assim o Paraíso se lhes tornará visível e apreensível. O corpo dos redimidos será glorioso, como o do Cristo após a ressurreição: “[...] teremos o corpo do Cristo e de Deus, [...] Haverá uma só vida em nós. [...] **Somos deuses**, somos verdadeiros filhos de Deus, provenientes de suas essências em corpo e alma.” (id., p. 245-246; 33: 16-17; grifo nosso)⁶⁰. Mais uma correlação com a cabala,

⁶⁰ No original: “Es ist alles ein Leben in uns / nichts tödliches / alles aus dem Ewigen / Nichts das sich aufanBete als nur die Wunder: aus dem Ewigen ist worden cine Wesenheit / **wir sind als Götter** / Gottes rechte Kinder aus seinen Essentien in Leib und Seele.” (BOEHME, 1682, p. 139; 33: 17; grifo nosso).

segundo a qual “Depois da Ressurreição, o Santíssimo abençoará os corpos dos justos, e os fará como o Corpo de Adão, conforme era antes de entrar no Jardim do Éden.” (ZOHAR, 2010, p. 218). E a base para tão excelsa beatitude está no encontro da verdade.

Afirma o autor em *Os Três Princípios* que apenas as coisas criadas com base no Primeiro e no Segundo princípios permanecerão “eternamente na matriz”, ou seja, terão a salvação. A redenção ou a perdição é uma escolha de cada um “[...], pois todo homem é livre e é como um deus para si mesmo. Pode, nesta vida, converter-se à cólera ou à Luz.” (BOEHME, 2005a, p. 276; 18: 39). Lembremos que é no Segundo Princípio que reside Sofia, logo, sem alcançar a sabedoria divina (a gnose), o homem não pode alcançar a compreensão de Deus e ser seu corregente. E como a mente – que é o carro da alma (id, p. 55; 4: 23) – só é acessada através da chave do Espírito Santo (BOEHME, 2010, p. 57; 4: 30), encontramos aí analogia com a doutrina da iluminação de Santo Agostinho – reforma daquela das reminiscências de Platão – segundo a qual Deus transmite à *mens* – parte mais elevada da alma – a capacidade de conhecer a Verdade, que se constitui das Ideias (ANTISERI; REALE, 2005, p. 443). Persiste o Teutônico no clássico tema da purificação e da assimilação ao divino como requisito de acesso ao verdadeiro. “Por isso, a alma do homem tem de lutar e combater continuamente com o demônio, pois este ainda lhe oferece constantemente a maculada maçã do paraíso.” (BOEHME, 2005a, p. 269; 17: 32).

Em Boehme, alcançar a verdade (conseguir demonstrar-lhe a existência) é coincidentemente alcançar Deus e “[...] não há nada de extraordinário em que um homem fale, escreva e ensine sobre a criação do mundo, embora não tenha estado presente quando isso ocorreu. Basta que ele tenha o verdadeiro conhecimento em espírito.” (BOEHME, 2010, p. 99; 8: 1). E tal busca deve ocorrer no mundo, aqui, “sobretudo em si mesmo”, pois “O que quer que contemple e sonde, ali encontrará o Espírito com o *Fiat* – e a força divina contempla-se em todas as coisas [...]” (id). Tal demanda carece do Espírito de Deus, pois a razão sem ele é pervertida em seu próprio sentido “e muitas vezes o homem grosseiro excede o doutor no conhecimento, se é apegado a Deus.” (BOEHME, 2005a, p. 273-274; 18: 24).

Fazia parte do clima espiritual e intelectual do século XVII a busca da verdade enquanto conhecimento universal capaz de decodificar as “assinaturas” divinas inscritas na realidade do mundo concreto (pansofia), motivo de reflexão de pensadores em busca da “reforma geral do mundo”, a exemplo de Johann Arndt, Johann Valentin Andreae (1586-1654) e Comenius (1592-1670), (FAIVRE, 2006a, p. 261; EDIGHOFFER, 2006, p. 270).

Segundo o patrono da UNESCO, “Pansofia significa sabedoria universal, isto é, o conhecimento de todas as coisas que são, segundo o modo e maneira em que são, e saber

sobre o propósito e o uso para o qual elas aí estão.” (COMENIUS *apud* PEÑA, 2012, p. 94)⁶¹. E para além do conhecimento enciclopédico (saber pelo saber), em Boehme a pansofia dedica-se à conscientização do homem quanto a seu papel de intermediário e representante de Deus no mundo, trazendo-o para junto do Criador. A partir da decifração da “assinatura” no mundo concreto é que se obteria o conhecimento das coisas divinas, de modo que razão e espiritualidade seriam essenciais e complementares ao verdadeiro cristão.

Já os que não buscarem a verdade, estarão fadados à danação, que consistirá em habitar nas trevas, na “cólera de Deus”, um lugar sem fim e sem fundo, onde devorarão enxofre, escarnecerão do Criador, atormentados em lembrar o que foram e no que se tornaram. “Quanto mais longe desejam ir, mais profundamente caem.” (BOEHME, 2005b, p. 248; 34: 5). E os eleitos sequer recordarão dos conhecidos que se perderam no caminho da salvação: “Nada mais saberemos de nossos pais, filhos ou amigos que estiverem no Inferno.” (BOEHME, 2005b, p. 240; 32: 5). Encontrar a verdade não é apenas estar em um elevado estado de mente, mas também dar amor em oferta ao próximo: “o que quer que semeies ou edifiques aqui em espírito, seja em palavras, seja em obras ou pensamentos, tornar-se-á tua eterna morada.” (BOEHME, 2005a, p. 277; 18: 44). Em *A vida tripla*, de 1620, o autor apresenta importantes conselhos práticos aplicáveis ao nosso cotidiano e úteis ao convívio social, mesmo para aqueles que não tenham qualquer fé.

Se aqui fores alguém de elevado poder, autoridade, honras, então sê humilde: não desprezes o simples e o infeliz. Pensa que nessa outra vida eles estarão perto de ti, em grande elevação. [...] Tens a beleza do corpo? [...] Sê humilde para que teus irmãos e irmãs se regozijem em ti e para que tua beleza dirija louvor a Deus [...]. Sê modesto e amável em tuas palavras e em tuas ações. Se és rico, deixa teus rios correrem para a casa do miserável, a fim de que sua alma te abençoe. Tu que és poderoso, não deixes de fazer justiça e não te dobres para agradar os grandes, a fim de que o oprimido te abençoe em tua justiça. Então pertencerás à comunidade de Cristo. (BOEHME, 2016, p. 265; 12: 7).

Enquanto uns creem que fé sem obras de nada vale, outros que lhes basta a fé, Boehme vai mais além e anuncia a gnose para a racionalização da fé e a prática de boas ações como consequência – e não como pré-requisito – à salvação.

Como observamos neste capítulo, a hermenêutica carece da atividade intelectual do sujeito interpretante e da tradição cultural deste. Para alcançarmos a riqueza semântica das imagens boehmianas, mister lançar mão de todas as dimensões do conhecimento humano, em busca de seu sentido transcendente.

⁶¹ “Pansofía significa sabiduría universal, es decir, el conocimiento de todas las cosas que son, según el modo y la manera en que son, y el saber acerca del fin y el uso para el que están allí.” (COMENIUS *apud* PEÑA, 2012, p. 94; tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se constatou ao longo desse trabalho, do ponto de vista acadêmico nacional, a relação entre o esoterismo ocidental e o sistema simbólico boehmiano é um terreno de pesquisa ainda inexplorado. Espera-se que dessa análise, sob o amparo da Teoria Geral do Imaginário, resulte uma compreensão mais profunda das intenções e convergências desse místico alemão e que isso ajude a trazer o campo de estudo do esotérico da obscuridade à luz do escrutínio das Ciências das Religiões no Brasil.

Logo nas primeiras linhas desta pesquisa, verificamos que a liberdade de pensamento e a expressão escrita e oral são historicamente uma conquista recente, pois muitos líderes espirituais consideravam – e alguns ainda consideram – absurda a ideia de que qualquer um pudesse pensar, dizer ou escrever o que quisesse. Por outro lado, os registros aqui coligidos demonstraram que o Medievo não foi de todo obscurantista e a Renascença tampouco foi um período de “luzes”, pois o esclarecimento e as contradições não deixaram de andar lado a lado.

As revoluções científicas da época marcam o fim dos transmundos platônicos e apresenta ao homem um cosmo agora incompleto e inacabado, onde lhe faltavam referências religiosas e metafísicas. Todavia, na Alemanha pós-Reforma, o misticismo vicejava entre os dissidentes, que acusavam o luteranismo de haver trocado o espírito que vivifica pela letra que mata. Foi em meio a esse caldeirão cultural que surgiu Boehme, com sua proposta de restaurar a ordem hierarquizada do mundo, perdida depois que o livro da natureza e a revelação bíblica deixaram de falar a mesma língua.

Inspirado em experiências místicas próprias e no pensamento de Paracelso, Franck, Schwenckfeld, Weigel e de outros notáveis da época, ao longo de duas décadas, Boehme desenvolveu um sistema simbólico próprio para tratar suas complexas teorias, um esforço hercúleo e artístico para transmitir a ideia de que o todo está em tudo, uma potencialização do princípio luterano da onipresença divina. Por todas as suas idiosincrasias, fica patente a lealdade do Sapateiro ao luteranismo, inclusive por distinguir sua fé da de outras igrejas reformadas e seitas, ornada que foi com o acréscimo de uma pregação de tolerância religiosa, antecedendo a outros pensadores do tema.

Do ponto de vista da Teoria Geral do Imaginário, interpretar Boehme consiste então em reencontrar sob suas representações imagéticas os propósitos que revelam um sentido coerente. Concebida como uma função geral do equilíbrio antropológico, a TGI indica os níveis formadores das imagens simbólicas, que se transformam e informam todos os aspectos

da ação humana, inclusive (e a nosso ver, principalmente) da vida religiosa.

Absolutamente intrincado em certos trechos, Boehme esquivava-se do silêncio negativo em proveito de uma positividade “negativa” de elucidação do indizível. A não compreensão da separação lógica e discursiva das coisas – *Deus Absconditus* x *Deus Revelatus*, criador x criatura, céus x terra etc –, que é a causa da angústia humana, das contendas doutrinárias e das guerras religiosas, foi a resposta que sua mente encontrou aos tormentos de uma realidade caótica: sem imaginação, o homem torna-se prisioneiro de sua limitada imediaticidade; a hipostatização da história é que garante a infraestrutura com as superestruturas simbólicas e restabelece o equilíbrio vital, em desarranjo pela consciência da morte que bate à porta, uma certeza que nos ronda dia e noite. Por reconhecer a inverossimilhança de a palavra escrita circunscrever a plenitude do *mundus imaginalis*, mister lançar mão da imaginação simbólica e de seu vasto cabedal para mirar além das contradições entre o dizível e o inefável e superá-las numa *coincidentia oppositorum*, pois só através do símbolo o invisível se torna visível e, para além do conceito, a imagem manifesta uma configuração simbólica que um sujeito interpretante pode acessar e reativar.

Com o cuidado de não segregar Boehme em uma tradição esotérica específica, a pesquisa percorreu algumas das principais correntes e noções do esoterismo ocidental e se debruçou sobre as imagens literárias e visual criadas pelo místico de Görlitz, pelo que foi possível sintetizar o sistema simbólico de Boehme (dotado de fortes tonalidades gnósticas, herméticas, cabalísticas, teosóficas e alquímicas) nos seguintes pontos:

- a) há uma distinção entre *Deus absconditus* e *Deus revelatus*, onde Aquele é o abismo, o nada absoluto, o *Ungrund*, logo, Deus é uma essência absoluta, ainda que o sistema não chegue a uma explicação clara do por que disso;
- b) de *Ungrund* emanaram dialeticamente uma força centrífuga e uma força centrípeta, pois, para se conhecer, Deus necessita projetar-se para fora do vazio, no que conta com a sede de todos os arquétipos universais, Sofia, sua contraparte feminina (dado que pelo princípio hermético “assim como é em cima, é embaixo” – microcosmo análogo a macrocosmo –, então no plano divino deve haver masculino e feminino tal qual na natureza manifesta);
- c) o processo de emanção é um fluir literal do ser divino de dentro de si para fora, que ocorre continuamente, através de sete qualidades, cada uma representante de uma etapa, ainda que cada uma contenha as outras seis e nenhuma preceda à outra;
- d) o mundo é o resultado de uma segunda criação após duas quedas, a saber, a de Lúcifer e a de Adão, que resultaram na corrupção da gênese original;

- e) Adão era originalmente andrógino e após a queda teve seus sexos separados, foi contido num corpo carnal e destituído de seus poderes divinos;
- f) o universo é um organismo vivo, que através de um fluxo emanado de Deus proporciona o retorno de todas as coisas a Ele;
- g) para alcançar a redenção e volver a seu estado original, o homem necessita renunciar aos vícios, praticar virtudes e encontrar Deus nas Escrituras e na natureza;
- h) a Bíblia carece de livre interpretação e a tolerância e o ecumenismo devem ser as palavras de ordem da vida social, pois Cristo pode se manifestar a pessoas de qualquer religião, inclusive a não cristãos; e
- i) o processo dialético que ocorre em todas as coisas desde o princípio dos tempos conduzirá a uma síntese final em Cristo.

Como se pôde averiguar, no âmbito cultural, o Teósofo ofereceu um apanhado do paracelsismo e das ideias espiritualistas e alquímicas, que incorporou os símbolos daquele período de transição da Alemanha para o nascente século XVII. E no âmbito da literatura, sua prosa ofereceu uma síntese da escrita espiritual e esotérica contemporânea, cujo valor idiossincrático foi demonstrado pelo ressurgimento de algumas de suas imagens na literatura romântica, particularmente em Novalis, Baader e William Blake.

Do ponto de vista da filosofia, o Sapateiro foi representante do misticismo especulativo alemão, ao tempo em que abriu as portas para o Romantismo, através de sua concepção dinâmica da vontade, insistência no conceito de *Ungrund* e uso dialético do aspecto negativo da natureza. Momento essencial na história da metafísica (posto que teósofo), sua doutrina, ainda que obscura e excêntrica, desenvolve uma fenomenologia do absoluto.

Em termos de história das religiões, Bohme reintroduziu o *numinoso* no protestantismo e influenciou decisivamente o pietismo e outras congregações que se multiplicaram pela Europa continental, Inglaterra e América do Norte, ainda que não se possa afirmar que foi o fundador consciente de uma tradição espiritual alternativa e contínua, no que há o risco de desdenhar o cenário quiliástico que deu supedâneo às suas teorias.

Fácil compreender a póstuma vilificação da memória de Boehme em Görlitz, obra das polêmicas do pastor Richter, temeroso do cunho profético que o Sapateiro imprimia à sua mensagem, pois afirmava que sua escrita era a última floração da árvore do conhecimento. Ressalte-se aí a importância que Boehme deu à homilética para alcançar o público iletrado e reforçar o entendimento dos seus leitores, dada a complexidade do pensamento dele;

complexidade que, somada ao círculo de eruditos/membros de outras categorias sociais que se formou no entorno do Teósofo, nos leva a crer que seu nível cultural estava bem além do que se costuma afirmar: seria um excesso de rebaixamento para promover um excesso de exaltação? É algo ainda por investigar, no âmbito específico da história das religiões.

Além disso, pode-se divisar nos escritos boehmianos uma teosofia vivamente amparada num sistema simbólico que é talvez o mais completo protótipo do esoterismo ocidental e que prevê que através da leitura da Bíblia e do livro da natureza (ou seja, pela via mística), o homem pode descortinar os mistérios da vida e alcançar a redenção (a unidade com Deus), da qual, segundo a crença geral, o êxtase místico é apenas uma preparação do porvir. O aprendizado desse processo de leitura espiritual passa pela reflexão sobre as referências simultâneas a sua experiência espiritual pessoal e a outras fontes especulativas, contidas em seus livros e epístolas. E se tais escritos são de difícil interpretação, outros autores daquele tempo – e atuais também – nos legaram igual entrave.

Altamente visual, Boehme empregava palavras tal qual imagens; seu modo de imaginar tinha por princípio fundamental o reconhecimento da presença da Trindade na totalidade da existência. Sua *imaginatio vera* permitiu-lhe descortinar o mundo para além dos meros limites do tangível. E por viver numa sociedade iconoclasta, necessitou comer das raízes da árvore do saber para refinar a linguagem escrita e falada e assim alcançar os corações e mentes das pessoas, pois julgava que o fruto de seus dons proféticos deveria ser compartilhado. Tal qual Ezequiel e João Evangelista, se esforçou na busca de um vocabulário hábil a descrever o que ele contemplou em suas experiências místicas; trabalho árduo, dado que as imagens visuais têm um alcance sobrepujante às palavras. Uma vez que a linguagem analítica submete as imagens a um processo de degradação, o Teósofo esmerou-se na produção de um sistema cujo significante apreendesse a faceta singular da imagem divina residente em cada leitor a fim de alcançar o significado residente no plano da verdade total. Seu objetivo foi introduzir o leitor no conhecimento do que ele considerava verdades ocultas no âmago de nosso ser e inalcançáveis à mente racional; para tanto, trouxe à baila uma lógica não-bivalente e do terceiro incluído. Nele, as palavras são prenhes de poder, porque é prosa que flerta com a poesia, que desvela o sagrado sem dessacralizá-lo.

Munidos das cartas náuticas boehmianas, os românticos alemães se propuseram à tarefa de navegar nos mares do inconsciente em busca do reencantamento do mundo, nau onde o artista assumiu o papel de timoneiro profeta, gênio à procura do caminho de retorno ao absoluto, sua primeira morada. Ainda que o orbe como está não é o que os românticos e iluministas almejavam, não se pode dizer que alguns destes navegadores não tiveram sucesso

em encontrar o país de si mesmos. Sigamos os mapas do tesouro que muitos deles nos legaram codificados nas artes, na literatura e nas ciências! A cifra está no Imaginário.

Ainda que a maioria dos homens modernos renegue a casa paterna das mitologias e teologias para viver das imagens distorcidas do caótico mundo contemporâneo, o Imaginário estará sempre à porta, para amparar o filho pródigo nos cumes do desespero. Logo, a imaginação verdadeira não é a louca dos sonhos do Ocidente: ela é o eu oculto que me relembra porque sou o eu cotidiano, que me abre ao horizonte do tempo e me convida para as bodas do passado e da memória, no palácio do pensamento pré-reflexivo. Deste modo, interpretar os astros místicos e míticos que constelam o céu boehmiano exige do pesquisador do Imaginário a convergência dos métodos e consequentemente, a convergência das hermenêuticas, uma ética que prenuncia uma metafísica.

Apenas uma hermenêutica simbólica nos habilita a compreender o fenômeno do Imaginário de Jacob Boehme, que se revelou através de um intrincado sistema que, como vimos, não foi elaborado à revelia da razão. A interpretação do sentido de suas imagens aproxima-nos da realidade imediata do autor, das pulsões que o levaram àquelas conclusões e nos habilita a encontrar o epifanizar do inexplicável, ainda que cada sujeito conte com sua própria dimensão simbólica, o que nos remete à compreensão da dupla valência da divindade.

É assim que Boehme revela um Deus que é eterno processo de libertação e que só O é graças à sua transcendência no Filho. Ontologicamente, o ser depende inteiramente de Deus, mas também do outro, pois se Adão e Cristo habitam no crente, a causa de todos os males está no mau uso do livre arbítrio no relacionamento com o gênero humano. Os outros podem ser o inferno, mas também o céu; é esse otimismo que o Sapateiro veio profetizar numa era conflituosa e que, sob outros matizes, ainda orienta e modula o curso na história do ser que se abre para a dimensão do sagrado em todos os aspectos da vida. Eis aí o grandioso *Mysterium pansophicum!*

GLOSSÁRIO⁶²

Observações:

1. as siglas constantes no glossário representam os nomes das obras de Boehme consultadas para sua elaboração, a saber: *AA* – *A aurora nascente*; *TP* – *Os três princípios da essência divina*; *VT* – *A vida tripla do ser humano*; *QQ* – *Quarenta questões sobre a alma*; e *MM* – *Mysterium Magnum*.
2. após a sigla que designa o livro, o primeiro número indica o capítulo e o segundo, o versículo.

A ou Alfa – início da atração (*QQ* 1: 20), a primeira Vontade (*QQ* 1: 102 e 115), início do olho da eternidade (*QQ* 1: 105).

Abismo (*Unground*) – o Um infinito, no qual existe apenas os Três Princípios, o Todo indiferenciado.

Aliança indissolúvel ou eterna – às vezes designada como sendo o primeiro princípio (*TP* 4: 67) – que são as quatro primeiras qualidades –, ou como as três primeiras (*TP* 14: 8-9). É considerada geralmente como sendo as duas primeiras qualidades, a saber, adstringente e amarga (*TP* 6: 9 e *VT* 1: 32)

Alma – um globo de fogo, com um olho de fogo e um olho de Luz (*QQ* 5: 3); tem forma esférica e sua sede é o coração (*AA* 10: 46, 15: 39).

Anticristo – definido radicalmente como “o filho da prostituta”, “a pobre alma cativa da vaidade da besta” (cf. *MM* 36: 15 *apud TP*, p. 553). É a vontade pessoal da eguidade do homem carnal, não havendo quem não o tenha oculto em seu coração e ele sujeito se não tiver o conhecimento pleno de Deus (*VT* 11: 58); quem deixa a vontade preponderar tem uma calda de anticristo oculta em seu coração e combate contra Deus e Seus filhos (*VT* 12: 30).

Aquaster – matriz ou forma aquática (*TP* 8: 40 e 43)

Babel – confusão espiritual resultante da opinião pessoal sem o amparo do Espírito de Deus

⁶² Elaborado com base nos glossários de Américo Sommerman constantes nas edições brasileiras de Boehme (BOEHME, 1998, 2005, 2007, 2010, 2011, 2016) e nos textos do Téofofo (incluindo BOEHME, 1995).

(TP).

Centrum – círculo de geração da vida, as quatro primeiras qualidades (adstringente, amarga, angustiada e ígnea) (*TP 7: 37*); em *AA* é denominado Centro da Natureza eterna, ou ainda geração do Pai (*AA 23: 35*) e primeiro princípio (*AA 23: 16*).

Constelação – influência da força das estrelas e dos planetas, variável conforme a localização dos astros no céu (*TP 8: 38*)

Coroa de pérolas – Luz de Deus com a qual é coroada a alma regenerada (*TP 12: 53*).

Divindade – a santa força do Coração de Deus (*AA 23: 59*), força espírito da vida eterna (*TP 8: 20*)

Espírito do grande mundo (*spiritus majoris mundi*) – espírito do Terceiro Princípio, mundo material e astral, a saber, o das estrelas e dos planetas (*TP 10: 12 e 25, 12: 5, 13: 46*).

Espírito Elemental – espírito vital do homem, o mais inferior dos quatro, a saber, elemental, animal, astral e celeste ou anímico (*TP*).

Elemento puro, santo ou eterno – substancialidade celeste, tendência para Deus (*TP 14: 41*), atração do Coração de Deus (*TP 14: 43*), vontade da Sofia presente nas essências (*TP 14: 88*), *limbus* no qual habita Sofia (*TP 17: 49*).

Engendramento – combate das sete qualidades para a geração (*AA*).

Ens – o próprio ou peculiar ser ou essência de uma coisa, particularmente em termos de benevolência ou malignidade.

Enxofre, Mercúrio e Sal – não se referem ao enxofre, mercúrio e sal, mas às essências dessas propriedades, nas quais o mundo criado consiste e que correspondem às três primeiras qualidades. Sal é gravidade, magnetismo, inércia, vontade de unidade, integridade. Mercúrio é o movimento e a separação da Natureza, em que cada coisa é figurada de acordo com sua própria assinatura. O enxofre é uma vida sensível, disposta e crescente, representa o Terceiro Princípio.

Éter – princípio imaginativo no qual as coisas consistiram antes de receberem sua forma pela manifestação da imagem por Sofia e a criação a partir do *elemento puro* pelo *Fiat* de Deus.

Extrageração – o Terceiro Princípio, material e astral, no qual vivemos, constituído pelos

quatro elementos que saíram do *elemento puro*.

Fantasia – imaginação falsa, que conduz para as trevas, enquanto a imaginação verdadeira digire-se para o Coração de Deus (*QQ*).

Fiat – o Verbo Eterno pronunciado ou o Poder Criador procedente do livre arbítrio do *Ungrund*. Também significa o desejo da alma de apreender o poder da tintura do santo amor.

Geração – são três, sendo a primeira, o Coração de Deus (*AA* 16: 60 e 18: 21); a segunda, as sete qualidades (*AA* 18: 24 e 20: 60); e a terceira a tangibilidade ou corporalidade (*AA* 16: 44 e 74, 18: 29); nos livros seguintes chamadas de princípios.

Geratriz – o Primeiro Princípio (*TP* 5: 7), a matriz (*TP* 7: 33); em *AA*, são as sete qualidades (*AA* 15: 35).

Imagem – substancialidade do corpo de Deus, mais sutil que a alma (*QQ* 12: 23-24); a imaginação falsa destrói a imagem e a transforma numa larva do diabo, ao passo que a imaginação verdadeira gera uma imagem que se transforma no homem celeste.

Instigador, inimigo, adversário – o diabo.

Limbus – forma ígnea masculina (*TP* 8: 38 e 43), o ternário santo (*TP* 15:8 e 17:49), a quintessência do mundo astral (*TP* 10: 22), conjunção entre a misericórdia e a aliança eterna (*TP* 22: 27).

Língua da Natureza – raiz de todas as línguas do mundo, da qual o homem se afastou após a queda de Adão (*AA* 20: 90-91).

Lírio – é Sofia (*TP* 14: 84-90); seu tempo é o no qual a Sabedoria divina se espraia sobre todo o orbe, pouco antes do Juízo Final (*TP* 15: 26, 15: 54, 17: 38, 20: 12-15, 20: 113, 25: 57).

Matriz ou geratriz – nas trevas, é a adstringência; na luz, a doce mãe do espírito de água (*TP* 5: 8); a matriz eterna é a Natureza eterna (*TP* 5: 21); o céu é a matriz (*TP* 6: 17 e 8: 31); o fértil ventre da Eternidade.

Mercúrio (*mercurius*) – em *AA* é a sexta virtude, o som, o tom.

Mysterium Magnum – em *MM*, o caos do qual a Unidade de Deus flui para fora a manifestação através de Sofia; o Primeiro Princípio.

Natureza Eterna – é do Primeiro Princípio, a causa dos quatro elementos e das estrelas, segundo a qual Deus se chama um fogo consumidor; o grande mistério.

Novo homem – em AA, é o homem regenerado, celeste e imortal que está oculto no interior do velho homem, que é carnal e mortal.

O – o olho de Deus, olho da eternidade (*QQ* 1: 17), a Vontade (*QQ* 1: 20), o Filho (*QQ* 1: 102), a Palavra da Divindade (*QQ* 1: 116).

Original – o primeiro princípio, as quatro primeiras qualidades da natureza, a saber, adstringente, amarga, angustiada e ígnea (*VT* 1: 22).

País de Nod – o ego (*TP*).

Paraíso – crescimento a partir das essências celestes, sendo o Céu – mar de vidro de Apocalipse – a substância da qual o Paraíso surge (*VT* 5: 69).

Penitência – resolução firme em direção a Deus, jamais flagelação.

Pérola – a pura divindade (*TP* 12: 42), a Luz de Deus (*TP* 23: 21) que, semeada na alma do velho homem, permite crescer o corpo do novo homem (o lírio do elemento puro) (*TP* 23: 35).

Prostituta – a pobre alma cativa da vaidade da besta (*MM*, 36: 22 *apud TP*, p. 557), espiritualidade falsa, os poderes deste mundo (*TP* 26: 29, *VT* 3: 61, 11: 57, 11: 68, 15: 14).

Princípios – reinos, mundos, regimes, engendramentos (AA), a seguir distribuídos. *1º Princípio*: tenebroso e colérico, constituído pelas qualidades adstringente (1ª), amarga (2ª), angustiada (3ª) e ígnea (4ª). *2º Princípio*: luminoso e santo, constituído pelas qualidades amor (5ª), som e tom (6ª) e substancialidade (7ª). *3º Princípio*: o reino deste mundo material e astral. Os dois primeiros são eternos, ao passo que o terceiro é efêmero.

Qualificar-se – em AA, o concurso ativo e simultâneo de qualidades, do que resulta uma impregnação recíproca.

Quintessência – raiz dos quatro elementos (*TP* 7: 8, 8: 7, 8: 42, 15: 18). Em *TP* 4: 18 ele afirma que o *elemento puro* é a quintessência oculta aos quatro elementos, mas em *TP* 15: 18 ele especifica que o elemento puro está oculto na quintessência.

Rosa – está no *centrum* do Paraíso, na mão da Virgem Sofia (*TP* 18: 60).

Salitre – a operação resultante das seis primeiras qualidades, ou seja, a sétima, a tangibilidade (AA 4: 13, 5: 11, 8: 33 e 78, 11: 47, 15: 38, 16: 5, 25: 102, 123 e 128).

Sofia – a virtude ou força divina (TP 13: 9, 14: 32, 22 e 42), o casto espírito de Deus (TP 14: 86-90 e 22: 69-73).

Ternário santo – o elemento puro (TP 22: 72)

Tintura – inclinação para Deus, para a luz (TP 13: 23-27, 13: 39-46, 13: 59 e 15: 55-71); não é nem Sofia, nem o elemento puro.

Turba – cólera adstringente, um buscar eterno (QQ 1: 239), vontade da cólera de Deus (QQ 1: 252), adstringência e amargor (QQ 18: 15), furor que se configura por meio da imaginação falsa.

Unidade Divina – a Deidade antes da manifestação; como uma vela que produz Fogo (Pai), Luz (Filho) e Ar (Espírito).

V – a expansão do Espírito Santo (QQ 1: 102 e 117)

Vale de Josafá – vale da vitória (TP 9: 17, 13: 11, 14: 39, 25: 57)

Velho homem – em AA, é o homem carnal, bestial e mortal, o homem em estado de queda.

Verme da alma – a alma em si; constituído pelas qualidades adstringente, amarga e ígnea (TP 14: 9-10).

Virtudes – ou espécies, espíritos, forças, formas, fontes-espíritos, potências, propriedades, qualidades. Em AA eram adstringente (1^a), doce (2^a), amarga (3^a), ígnea (4^a), amor ou luz (5^a), som, tom ou mercúrio (6^a) e substancialidade, tangibilidade, corpo, natureza, corporalidade ou naturalidade (7^a). Nos livros seguintes, a amarga passa a ser a 2^a e a angustiada passa a ser a 3^a.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRAMS, Lloyd. **Masculine and feminine symbolism in kabbalah**. In Rosicrucian Digest. v. 90 n. 2. 2012. Disponível em:
<https://www.rosicrucian.org/images/digest2_2012/06_01_fulltree.jpg>. Acesso em: 12 abr. 2017.

AMORC. **Jacob Boehme**. In: O Rosacruz. v. XXV. n. 6. ago. 1983. Curitiba: AMORC, 1983, p. 141.

AMORC. **Atividades rosacruzes**: Tradicional Ordem Martinista. In: O Rosacruz. n. 167. maio-jun. 1986. Curitiba: AMORC, 1986, p. 28.

_____. **II Conventículo Nacional Martinista**. In: AMORC-GLP. n. 24. jul-ago 1996. Curitiba: AMORC, 1996, p. 36.

_____. **Núcleos Rosacruzes**. Disponível em:
<<https://www.amorc.org.br/nucleosrosacruzes/>>. Acesso em: 20 maio 2017.

AMORIM, José Carlos de Abreu. **Geheime Figuren der Rosenkreuzer**: esoterismo no imaginário do movimento rosacruz do século XVIII. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências das Religiões do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, na Linha de pesquisa Religião Cultura e Sistemas Simbólicos, para obtenção do título de Mestre. João Pessoa: UFPB, 2016.

ANDRADE, M. M. **Introdução á metodologia do trabalho científico**. 9 ed. São Paulo: Atlas, 2009.

ANDRÉ, M. E. D. A. de. Pesquisa em educação: buscando rigor e qualidade. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n.113, jul. 2001. p.51-64.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: do Humanismo a Kant. Coleção FiloSofia. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. Coleção Filosofia. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. A grande beleza ou a beleza sem raízes, ou blá-blá-blá. In: **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**. jul.-dez. 2014. v. 11. ano XI. n. 2. Disponível em:
<http://www.revistafenix.pro.br/PDF34/Dossie_Artigo_Paulo%20Roberto%20Monteiro%20de%20Araujo.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2017.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II. Giovanni Reale (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário). Marcelo Perine (tradução). São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARCO, Teresa Rocha. Un apunte sobre la teoría de la historia del lenguaje: Böhme, Saint-Martin y Kleuker. In: **Anuário de estudios filológicos**. v. 16, 1993. p. 351-366. Disponível

em: <file:///E:/Downloads/Dialnet-UnApunteSobreLaTeoriaDeLaHistoriaDelLenguaje-58797.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2016.

BARROS, José D' Assunção. Heresias na Idade Média: considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH. ano II, n. 6, fev. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30307>>. Acesso em: 20 set. 2016.

BARROSO, Marco Antonio. Misticismo como forma dinâmica de religião. *In*: **Sacrilegens - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF**. v. 6, n.1. Juiz de Fora: UFJF, 2009. p.103-117. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2010/04/6-9.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2016.

BASTIDE, Roger. **O problema da experiência mística**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1959.

BERGSON, Louis-Henri. **Les deux sources de la morale et da religion**. Paris: PUF, 1951.

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

BOEHME, Jacob. **Beschreibung der Drey Göttliches Wesens**. Amsterdã: Henrico Betkio Editor. 1660. Disponível em: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101036894580;view=1up;seq=138>>. Acesso em: 12 mar. 2017.

BOEHME, Jacob. **Vierzig Fragen von der Seele**. Amsterdam: s/e, 1682. Disponível em: <http://www.himmelsportal.org/Jakob%20Boehme%20vdl/40_Fragen_von_der_Seele.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2017.

_____. A base sublime e profunda dos seis pontos teosóficos. *In*: NICOLESCU. Basarab. **Ciência, sentido & evolução: A cosmologia de Jacob Boehme**. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

_____. **A aurora nascente**. Américo Sommerman (tradução). 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005a.

_____. **As quarenta questões sobre a alma**. Américo Sommerman (tradução). São Paulo: Polar editorial, 2005b.

_____. **A revelação do grande mistério divino**. Américo Sommerman (Org.). 3. ed. São Paulo: Polar editorial, 2007.

_____. **Os três princípios da essência divina**. Américo Sommerman (tradução). 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2010.

_____. **A Sabedoria Divina: o caminho da iluminação**. Américo Sommerman (Org.). 2. reimpressão. São Paulo: Attar, 2011.

_____. **A vida tripla do ser humano: conforme o mistério dos três princípios da**

manifestação divina / escrito a partir de uma elucidação divina por Jacob Boehme, no ano de 1620. Américo Sommerman (tradução e notas). 1. ed. São Paulo: Polar editorial, 2016.

BOGDAN, Henrick. **Western Esotericism and Rituals of Initiation**. New York: Sunny Press, 2007.

BOUMAN, Herbert J. A. Retrospect and prospect some unscientific reflections on the four hundredth anniversary of the Formula of Concord. *In The Formula of Concord: Quadricentennial Essays*. The Sixteenth Century Journal. v. 8, n. 4, dez. 1977. p. 84-104. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2539395?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 12 mar. 2017.

BOURBONNAIS, Louis. **L'expérience de l'imagination comme agent noétique dans les courants ésotériques occidentaux: Aspects méthodologiques, historiques et phénoménologiques**. 2006. 127 p. Dissertação (Mestrado em Ciências das religiões). Montréal: Université de Montréal, 2006. Disponível em: <https://www.academia.edu/8152070/L_exp%C3%A9rience_de_l_imagination_comme_agent_no%C3%A9tique_dans_les_courants_%C3%A9sot%C3%A9riques_occidentaux._Aspects_m%C3%A9thodologiques_historiques_et_ph%C3%A9nom%C3%A9nologiques._2006_>. Acesso em: 06 fev. 2016.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Sergio Miceli (introdução, organização e seleção). 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRAGA, Maria Lucia Santaella. As três categorias peircianas e os três registros lacanianos. **Psicologia USP**. v. 10, n. 2, São Paulo: USP, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641999000200006>. Acesso em: 12 mar. 2017.

BUENO, Francisco da Silveira. **Dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. São Paulo: Editora FTD, 2007.

BUNTZ, Herwig. Alchemy III: 12th/13th-15th Century. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (Org.). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 34-41.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Denise Bottmann (tradução). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CALUZI, João José; PIRANI, Renato. De Henry More a Isaac Newton: aspectos históricos, sociológicos e metafísicos da ciência moderna em suas origens. *In: Atas do IV Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências*. Bauru, 2003. Disponível em: <<http://fep.if.usp.br/~profis/arquivos/ivenpec/Arquivos/Orais/ORAL059.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

CAMÕES, Luís de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

CAMPOS, Marcelo Leandro de. História da religião e esoterismo: uma síntese historiográfica e metodológica. **Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e**

práticas científicas. Rio de Janeiro: 2014. Disponível em:
<[http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400098177_ARQUIVO_COMU
NICACAO_MarceloLCampos.doc.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400098177_ARQUIVO_COMU
NICACAO_MarceloLCampos.doc.pdf)>. Acesso em: 12 mar. 2016.

CARNEIRO, Henrique. Guerra dos Trinta Anos. *In*: Demétrio Magnoli (Org.). **História das guerras**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

CARTER, Brandon. Large Number Coincidences and the Anthropic Principle. *In*: **Confrontation of cosmological theories with observational data; proceedings of the Symposium**, Krakow, Poland, September 10-12, 1973. M. S. Longair (editor). Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1974. p. 291-298. Disponível em:
<<http://adsabs.harvard.edu/full/1974IAUS...63..291C>>. Acesso em: 12 mar. 2017.

CARVALHO, José Carlos de Paula. Imaginário e organização. **Revista de Administração de Empresas**. v. 25, n. 3, jul-set. 1985. São Paulo: s/e, 1985. p. 31-48. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901985000300003#not28>. Acesso em: 12 mar. 2017.

CARVALHO, Talyta. **Fé e razão na Renascença**: uma introdução aos conceitos de Deus na obra filosófica de Marsílio Ficino. São Paulo: É Realizações Editora, 2012. (Coleção Filosofia Atual).

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CAVALCANTI, Carlos André. **No imaginário da intolerância, da Inquisição ao ensino (não) religioso**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula. **O que é o imaginário?** olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

CHURTON, Tobias. **A história da Rosa-Cruz**: os invisíveis. São Paulo: Madras, 2009.

CLARO, Andres. **La Inquisición y la Cábala** – Un Capítulo de la Diferencia entre Metafísica Y Exilio. v. II. Santiago: LOM Ediciones – Universidad ARCIS, 1996.

COOPER, John W. **Panentheism** – The Other God of the Philosophers – from Plato to the Present. Baker Grand Rapids: Academics, 2006.

CORBIN, Henry. **Spiritual Body and Celestial Earth**: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Bollingen Series, XCI: 2. Princeton: Princeton University Press, 1977.

COUDERT, Allison P. The Kaballa Denudata: converting Jews or seducing Christians. *In*: **Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment**. POPKIN, Richard H.; WEINER, Gordon M. (orgs.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. p. 73-96.

COUDERT, Allison P. Alchemy IV: 16th-18th Century. *In*: **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic

Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 42-50.

CRUZ, C.; RIBEIRO, U. **Metodologia científica: teoria e prática**, 2 ed. Rio de Janeiro: Axcel Books, 2004.

DACHEZ, Roger. Freemasonry. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 382-388.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **A universidade concebida como resposta às aspirações da sociedade**. Disponível em:

<http://www.gr.unicamp.br/ceav/revista/content/pdf/A_Concepcao_da_Universidade-UNICAMP.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

DAN, Joseph: Modern Times: The Christian Kabbalah. *In: Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

DANTE ALIGHIERI. **A Divina Comédia**. Ítalo Eugênio Mauro (tradução). São Paulo: Editora 34, 1998.

DE CERTEAU, Michel. **La fable mystique 1**. Paris: Gallimard, 1982.

DE PAULA, Ney Teles. **A escada de Jacó e outros escritos**. Goiânia: Kelps, 2005.

DELUMEAU, Jean. **O medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. Maria Lúcia Machado (tradução); Heloísa Jahn (tradução da notas). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DHAMMASAMI, Khammai. As quatro nobres verdades. *In: Joias Raras do ensinamento budhista*. Ricardo Sasaki (org.). Belo Horizonte: Edições Nalanda, 2013.

DIBO, Monalisa. Mandala: um estudo na obra de C. G. Jung. *In: Último andar*. n. 15. p. 66-73. dez. 2006. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13184/9709>>. Acesso em: 11 abr. 2017.

DICKE, Robert H. **Dirac's Cosmology and Mach's Principle**. *In: Nature*. 04 nov. 1961. n. 192. Nature Publishing Group. p. 440-44. Disponível em: <<https://www.nature.com/nature/journal/v192/n4801/pdf/192440a0.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2017.

DINIZ, Márcio Victor de Sena. **O conceito de tolerância em John Locke: a tolerância universal e os seus limites**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito parcial, em cumprimento às exigências curriculares, para obtenção do Diploma de Mestre em Filosofia. João Pessoa: UFPB, 2011.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. **Tratado de simbólica**. Coleção Filosofia Atual. São Paulo: É Realizações, 2007.

DREHER, Luís Henrique. A mística protestante em sua expressão alemã. *In: No limiar do mistério*. Faustino Teixeira (org). São Paulo: Paulinas, 2004. p. 205-227.

DUARTE, Tiago Ancelmo. *Inferno: uma ideia do espaço dos pecadores na Divina Comédia de Dante Alighieri*. **MONÇÕES Revista de História da UFMS/CPCX**. v. 1, n. 1, set. 2014.

DUBOV, Nissan Dovid. **The Four Worlds**. Disponível em: <http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/361902/jewish/The-Four-Worlds.htm>. Acesso em: 18 abr. 2016.

DUBY, Georges. Heresias e sociedades na Europa pré-industrial, séculos XI-XVIII. *In: Idade Média – Idade dos Homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.175-184.

DURAND, Gilbert. **A fé do sapateiro**. Brasília: UNB, 1995.

_____. **Champs de l’imaginaire**. Danièle Chauvin (organizadora). Grenoble: Ellug, 1996.

_____. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURKHEIM, Émile. Definição do Fenômeno Religioso e da Religião. *In: As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ECKHARDT, J.D.A. **Os símbolos secretos dos rosacruz dos séculos XVI e XVII**. Curitiba: Diffusion Rosicrucienne, 1978.

ECO, Umberto. **A procura da língua perfeita**. M. Serras Pereira (tradução). Lisboa: Editorial Presença, 1996.

EDIGHOFFER, Roland. Comenius (Komenski), Jan Amos,. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 269-271.

EGITURRE, Ouram. **Kabbale du cœur et martinisme**. *In: Le Pantacle*. année IX. n. 9. Le Tremblay: OMT, 2001. p. 10-16.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Origens: História e sentido na religião**: São Paulo: Edições 70, 1992.

ESSWE. **Educational programs**. Disponível em: <<http://www.esswe.org/Educational-programs>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

ESTRADA DIAZ, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas - volume 1: aporia e problemas da teologia natural**. São Paulo: Paulus, 2003.

FAIVRE, Antoine. **O esoterismo**. São Paulo: Papirus, 1994.

_____. Prefácio à edição francesa. *In*: NICOLESCU. Basarab. **Ciência, sentido & evolução** – A cosmologia de Jacob Boehme. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

_____. Questions of terminology proper to the study of esoteric currents in modern and contemporary Europe. *In*: **Wersten Esoteriscim and the Science of Religion**. Leuven: Peeters, 1998.

_____. **Theosophy, imagination, tradition** – Studies in Western Esotericism. New York: Sunny Press, 2000.

_____. Christian Theosophy. *In*: **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006a. p. 258-267.

_____. Naturphilosophie. *In*: **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006b. p. 822-826.

_____. **Western Esotericism** – A concise History. New York: Sunny Press, 2010.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe; WILSON, Derek. **Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000**. Celina Cavalcante Falck. Rio de Janeiro: Record, 1997.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao imaginário: bússola de investigação poética**. São Paulo: Képos, 2012.

FERREIRA, Amauri Carlos; GROSSI, Yonne de Souza. **O Imaginário religioso na construção de subjetividades nômades: o fenômeno da migração religiosa**. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/yonne-e-amauri.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2016.

FERRETTI, Federico. A geografia de Élisée Reclus frente ao extermínio dos ameríndios: questões científicas e políticas. Elisée, **Revista de Geografia da UEG**. v. 4, n. 1 (2015), p. 36-52. Disponível em: <<http://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/3381/2519>>. Acesso em: 12 mar. 2017.

FRANKENBERG, Abraham von. A vida de Jacob Boehme. *In*: BOEHME, Jacob. **A Sabedoria Divina** – o caminho da iluminação. 2a. reimpressão. São Paulo: Attar editorial, 2011.

FRUGONI, Chiara. **Invenções da Idade Média: óculos, livros, bancos, botões e outras inovações geniais**. Eliana Aguiar (tradução). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

GANDILLAC, Maurice de. **Gêneses da modernidade**. Coleção TRANS. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

GILSON, Etienne. **Dante et la philosophie**. 2a. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

GOMES, Eunice Simões Lins. **Um baú de símbolos na sala de aula**. São Paulo: Paulinas, 2013.

GOMES, Eunice Simões Lins. Padre Inácio de Sousa Rolim: o educador/sacerdote e as estruturas de sensibilidade. *In: Religare 10* (2), setembro de 2013, p. 116. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/17475>>. Acesso em: 15 mar. 2017.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. **The Western Esoteric Traditions**. New York: Oxford, 2008.

GREEN, S. **El Libro de los mandalas del mundo**. Santiago: Océano Âmbar, 2005.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

HAAGE, Bernard D. Alchemy II: Antiquity-12th Century. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 16-34.

HALEVI, Shimon. **A árvore da vida**. São Paulo: Editora Três, 1973.

HALEVI, Z'ev bem Shimon. **An Introduction to Kabbalah**. Disponível em: <<http://www.kabbalahsociety.org/wp/articles/an-introduction-to-kabbalah/>>. Acesso em: 05 out. 2015.

HANNEGRAAFF, Wouter J. **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism**. 1.ed. Leiden: Brill, 2006.

HANNEGRAFF, Wouter J. **Esotericism and the Academy**. Rejected Knowledge in Western Culture. New York: Cambridge University Press, 2012.

HASLER PÉREZ, Johann Friedrich Wolfgang. **De letras hebreas a alturas musicales: revisión de aplicaciones de los principios de la música especulativa a la composición musical en el siglo XX (Parte 1)**: asignación de alturas por atribución directa y a través de la astrología. Ensayos. Historia y Teoría el Arte. n. 17. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes, 2009. p. 137-167. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/handle/10495/4981>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

HASLER PÉREZ, J. F. W. **Propuesta para una tipología general de los esoterismos occidentales actuales**. In Ciencia y Religión: Reflexiones en torno a una racionalidad incluyente. Cali: Centro Editorial Universidad Del Valle, 2013. p. 293-312.

HARTMANN, Franz. **The life and doctrines of Jacob Boehme the God-taught philosopher** – an introduction to the study of his works. Boston: The Occult Publishing Company, 1891.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Leçons sur l'Histoire de la Philosophie** – v. 6 – La

Philosophie Moderne (de Fr. Bacon aux “Lumières”). Pierre Garniron (tradução e notas). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Jacob Boehme. Edwin D. Mead (trad.). *In: The Journal of Speculative Philosophy*. v. 13, n. 3 (July, 1879), pp. 269-280. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25667761?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 28 jun. 2015.

HENRIQUE, Alexandre Bagdonas; SILVA, Cibelle Celestino. **Controvérsias na cosmologia**. Disponível em: <http://paje.fe.usp.br/~mef-pietro/mef2/app.upload/222/00_Texto%20Auxiliar%20%20Controversias%20na%20cosmologia.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2017.

HESSE, Hermann. **Siddhartha**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HIGUET, Etienne. Imagens e imaginário: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas. *In: Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. Paulo Augusto de Souza Nogueira (org.) São Paulo: Paulus, 2015.

HORTEGAS, Mônica Giraldo. **O si-mesmo, Deus e a anima mundi**: a importância da psicologia da mandala na obra de Carl Gustava Jung. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre. Juiz de Fora: UFJF, 2016.

HOYLE, Fred. [No title]. *In: N. F. Mott et al. Religion and the Scientists*. M. Stockwood (editor) Londres: SCM Press, 1959. p. 55-66.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. Francis Petra Janssen (tradução). São Paulo: Cosac Naify, 2013.

IDEL, Moshe. **Cabala**: novas perspectivas. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____. As interpretações mágica e neoplatônica no período renascentista. *In: Cabala, cabalismo e cabalistas*. São Paulo: Perspectiva/CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, 2012. p. 457-518.

INP – Instituto Neo-Pitagórico. **Instituto**. Disponível em: <<http://www.pitagorico.org.br/instituto/>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

INTROVIGNE, Massimo. Martinism: second period. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 780-783.

IOCHAI, Rabi Shimon bar. **Zôhar**. Livro I, v. 1. São Paulo: Annablume, 2013.

JAFFÉ, Aniela. O símbolo do círculo. *In: O homem e seus símbolos*. Carl G. Jung (organizador). Maria Lúcia Pinho (tradução). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 323-

335.

JAMBET, Christian. **A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas**. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (trad.). São Paulo: Globo, 2006.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

JOÃO PAULO II. **Código de Direito Canônico**. 16a. ed. CNBB (tradução). Jesús Hortal (notas, comentários e índice analítico). São Paulo: Loyola, 2005.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. **Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. 8a. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 8a. ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. **Psicologia e religião**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

KERÉNYI, Károly. **Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia**. Torino: Boringhieri, 1983.

KOHNLE, Armin. **Kleine Geschichte der Kurpfalz**. Karlsruhe: G. Braun, 2005.

KÖNIG, David. **Le fini et l'infini chez Jacob Boehme etude sur la détermination de l'absolu**, 2006. Tese (Doutorado em filosofia). Université Paris IV – Sorbonne, Ecole doctorale concepts et langages, 2006. Disponível em: <<http://www.e-sorbonne.fr/sites/www.e-sorbonne.fr/files/theses/konig.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2016.

KOYRÉ, Alexandre. **La philosophie de Jacob Boehme**. Étude sur les origines de la métaphysique allemande. Paris: Vrin, 1929.

LEIJENHORST, Cees. Neoplatonism II: Middle Ages. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 837-841.

LUCZANITS, Christian. On the Earliest Mandalas in a Buddhist Context. *In: Mahayana Buddhism. History and Culture*. Darrol Bryant et Susan Bryant (editores). Sambhota Series XV. New Delhi: Tibet House, 2008. p. 111-136.

MACEDO, Cecília Cavaleiro de. Mística, Religião, Filosofia – Indicações para uma metodologia de estudo da mística na obra de Henri Bergson. *In: Nas teias da delicadeza: Itinerários Místicos*. Faustino Teixeira. (organizador) São Paulo: Paulinas, 2006.

MACEDO JR., Ronaldo P. (coordenador). **Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant**. São Paulo: Atlas, 2008.

MACHADO, Beatriz. **Sentidos do caleidoscópio: uma leitura da mística a partir de Muhiyydīn Ibn 'Arabī**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

MAFFESOLI, Michel. Mediações simbólicas: a imagem como vínculo social. *In: Para navegar no século XXI/21: tecnologias do imaginário e cibercultura*. Francisco Menezes Martins e Juremir Machado da Silva (orgs.). 3a. ed. Porto Alegre: Sulina/EDIPUCRS, 2003. p. 37-48.

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **O imaginário protestante e o estado de direito**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2010.

MARACH, Caroline Baron. **Inquietações modernas: discurso educacional e civilizacional no periódico A Escola (1906-1910)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Linha de Pesquisa História e Historiografia da Educação, Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná, como requisito para a obtenção parcial do título de Mestre em Educação. Curitiba: UFPR, 2007.

MARX, Karl. **O 18 brumário de Luiz Bonaparte**. São Paulo: Centauro, 2003.

MATEUS, Gabriel. A construção do lugar acadêmico dos estudos sobre esoterismo: a saída de uma quarentena. *In: Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. n. 18-19, v. 1. Lisboa: Universidade Lusófona, 2013. p. 11-26. Disponível em: <http://recil.grupolusofona.pt/bitstream/handle/10437/5123/construcao_lugar_acad%C3%A9mico_estudos_esoterismo.pdf?sequence=1>. Acesso em: 08 set. 2016.

MATTÉI, Jean-François. **Pitágoras e os pitagóricos**. Coleção Filosofia em questão. Constança Marcondes César (tradução). São Paulo: Paulus, 2000.

McGINN, Bernard. **The Foundation of Mysticism: The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism**. New York: Crossroad, 2003.

MEYER, Marvin W. **Mistérios gnósticos: as novas descobertas: o impacto da biblioteca de Nag Hammadi**. São Paulo: Pensamento, 2007.

MICKIEWICZ, Adam. A vida Jacob Boehme. *In: BOEHME, Jacob. A Sabedoria Divina – o caminho da iluminação*. São Paulo: Attar editorial, 1994.

MILBANK, John. A glória dupla, ou paradoxo *versus* dialética: sobre não concordar plenamente com Slavoj Žižek. *In: ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Creston Davis (organização). Rogério Bettoni (tradução). São Paulo: Três Estrelas 2014.

MIRÀNDOLA, Pico Della. **A Dignidade do Homem**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. São Paulo: Escala, 2008.

MONDIN, Batista. **Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras**. 16. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

NEUMANN, Erich. **A grande mãe**. São Paulo: Cultrix, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal** ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro.

Márcio Pugliesi (tradução). Curitiba: Hemus Livraria, 2001.

NICOLESCU. Basarab. **Ciência, sentido & evolução** – A cosmologia de Jacob Boehme. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

O'DONNELL, Neil. **Böhme and Hegel**: a study of their intellectual development and shared readings of two Christian Theologoumena. Submitted with a view to obtain the degree of M. Litt. Irlanda: National University of Ireland, Maynooth Department of Philosophy, Faculty of Arts, Celtic Studies and Philosophy, 2008.

ORMUZ. **O Martinismo no Brasil**. dez. 1995. Disponível em: <<http://www.professores.uff.br/pitagoras/mexas/cristo-cosmico/martbrasil.html>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo/Petrópolis: EST/Sinodal/Vozes, 2007.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2006.

PAUL, Patrick. **Os diferentes níveis de realidade** – o paradoxo do nada. São Paulo: Polar editorial, 2011.

PEÑA, Andrés Klaus Runge. El pensamiento pedagógico y didáctico de Juan Amós Comenio: su papel en la pansofía triádica. In: **Pedagogía y Saberes** n. 36. Universidad Pedagógica Nacional. Facultad de Educación. 2012. p. 93-107.

PESSOA, Fernando. **Poemas esotéricos**. 1. ed. Porto: Assírio & Alvim, 2014.

PILOTTO, Erasmo. **Dario Vellozo**. Curitiba: s.n., 1969.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Rodolfo Lopes Editor (tradução do grego, introdução, notas e índices). 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÃO. **A República**. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PORTO, C. M. Porto; PORTO, M. B. D. S. M. **A evolução do pensamento cosmológico e o nascimento da ciência moderna**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-11172008000400015>. Acesso em: 30 jun. 2017.

PROULX, Daniel. **Le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle d'Ibn al-'arabī et de Jakob Böhme**, 2011, 216 p., Dissertação (Mestrado em Ciências das religiões) Université de Montréal, Montréal, 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/1915921/Le_r%C3%B4le_de_l_imagination_dans_l_exp%C3%A9rience_spirituelle_d_Ibn_al-%CA%BFArab%C4%AB_et_de_Jakob_B%C3%B6hme>. Acesso em: 29 ago. 2016.

ROBINSON, J. M. Sethians and Johannine Thought: The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John. In: **The Rediscovery of Gnosticism**. v. 2. Sethian Gnosticism. B. Layton (editor). Leiden: E. J. Brill, 1981. p. 643-662.

ROOB, Alexander. **El museo hermético: alquimia & mística**. Hong Kong: Taschen, 2011.

RUBIO, Alfonso García. A visão científica evolucionista interpela a fé em Deus Criador. *In: Atualidade Teológica*. ano XV. n. 37. jan.-abr. 2011. p. 47-65. Disponível em:<
<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18911/18911.PDFXXvmi=6Ipwl6glOzOO5rxse11dxJKNvIZjl9OsRe1dlhAbQp0WRZp70qkzb6nHOM2bwREp7FEsWeEOEFMwEcEFE0eQ7CxW0B8xtMxBrc4pRJewo144eIJTJxKQBiNCUVaoI91bM5BEOQbeSgi8032J2MBD6og2lrr5BsgnxS3nKfCEvVMvZOg1CRFIgWKDodI1GZoeSsDDIghed5KcU1ewTUgaR2NhfwiVwHbpaO4T5m8isTvnVLUPGb1zdPQsm9pTRBk3>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

SACHSE, Julius Friedrich. **The German Pietist of Provincial Pennsylvânia**. Philadelphia: Printed for the author, 1895.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude de. **Pensamentos esparsos de Saint-Martin**. *In: Práticas martinistas*. CD. Curitiba: AMORC-GLP, 2010.

SALOMÓ, Eduard Berga *et al.* **Sabedoria do silêncio**. Lisboa: Fundação Rosacruz, 2012.

SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília. **Antropologia, Cotidiano e Educação**. Rio De Janeiro: Imago, 1990.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Cântico Espiritual**. *In: Obras de São João da Cruz*. v. II. Petrópolis: Vozes, 1960.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHOLEM, Gershom. **A Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SHANTZ, Douglas H. **An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the dawn of Modern Europe**. Peter C. Erb (comentários). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.

SHAW, Gregory. Neoplatonism I: Antiquity. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 834-837.

SILVA, Georges da; HOMENKO, Rita. **Budismo: psicologia do autoconhecimento**. São Paulo: Pensamento. 1995.

SOMMERMAN, Américo. **A interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade como novas formas de conhecimento para a articulação de saberes no contexto da ciência e do conhecimento em geral**: contribuição para os campos da educação, da saúde e do meio ambiente. Tese de Doutorado apresentada ao Programa Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento: Universidade Federal da Bahia, Laboratório Nacional de Computação Científica, Universidade Estadual de Feira de Santana, Universidade do Estado da Bahia, FIEB/SENAI/CIMATEC, sediado na Faculdade de Educação (FACED) da UFBA e copromovido pelo Instituto de Humanidades, Artes e Ciências (IAC) da UFBA, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Difusão do Conhecimento. Salvador: 2012.

SORRENTINO, Paolo; CONTARELLO, Umberto. **La grande bellezza**. Gênova - Milão: Skira, 2013.

SZWAKO, José Eduardo León. **A noção de campo em Bourdieu**: premissas weberianas. XI Congresso Brasileiro de Sociologia. Campinas: UNICAMP, 2003. Disponível em: <file:///D:/Downloads/sbs2003_sf24_jose_szwako.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2017.

TEIXEIRA, Faustino. Nos rastros do Amado – O cântico espiritual de João da Cruz. *In Nas teias da delicadeza*: itinerários místicos. Faustino Teixeira (organizador). São Paulo: Paulinas, 2006.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Felipe. **Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário**. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009. Disponível em: <http://rogerioa.dominiotemporario.com/resources/P%C3%B3s/pedimag.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2016.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Felipe. **Gilbert Durand**: Imaginário e educação. Niterói: Intertexto, 2011.

THOMAS, Hugh. **The Slave Trade**: The Story of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870. New York: Simon & Schuster, 1997.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRADUÇÃO DO NOVO MUNDO DA BÍBLIA SAGRADA. Cesário Lange: Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 2015.

TROMPF, Garry W. Macrohistory. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 185-192. p. 701-716.

UNDERHILL, Evelyn. **Misticismo** – Estudo sobre a natureza e o desenvolvimento da consciência espiritual do ser humano. Curitiba: Diffusione Rosicrucienne, 2002.

VANNINI, Marco. **Introdução à Mística**. Coleção CES. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VAR, Jean-François. Martinism: First Period. *In: Dictionary of Gnosis & Western*

Esotericism. Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 770-779.

VERGARA, Sylvia Constant. **Projetos e Relatórios de Pesquisa em Administração.** 5. ed. São Paulo: Atlas, 2004.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média.** Bauru: EDUSC, 1999.

VERSLUIS, Arthur. **Magic and Mysticism: an introduction to Western Esotericism.** Lanham: Rowan and Littlefield, 2007.

WALSH, John. **The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel.** University of Virginia, 1978. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/35864729_The_esoteric_origins_of_modern_ideological_thought_Boehme_and_Hegel>. Acesso em: 12 mar. 2017.

WATERFIELD, Robin. **Jacob Boehme.** Coleção Mestres do Esoterismo Ocidental. Silvio Antunha (tradução). São Paulo: Madras, 2007.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEEKS, Andrew. BOEHME, JACOB. *In: Dictionary of Gnosis & Western Esotericism.* Wouter J. Hanegraaff (organizador). Danvers: Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP, 2006. p. 185-192.

WHITE, Victor. **Deus e a psicanálise.** Belmiro Narino Figueira (tradução). Lisboa: Livraria Moraes, 1964.

WHITE JR., Lynn. **Tecnologia e invenções na Idade Média.** *In: História da técnica e da tecnologia (textos básicos).* Ruy Gama (organizador). São Paulo: EDUSP, 1985.

WILLER, Cláudio Jorge. **Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e a poesia moderna.** Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2007.

WOORTMANN, Klaas. **Religião e ciência no Renascimento.** Brasília: 1996. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie200empdf.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2017.

WOORTMANN, Klass. **O Selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, Humanismo e Escatologia.** Brasília: UnB, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. O medo de quatro palavras: argumento moderno para uma leitura hegeliana do cristianismo. *In: ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Creston Davis (organização). Rogério Bettoni (tradução). São Paulo: Três Estrelas 2014.

ZOHAR. Rabino Ariel Bension (seleção de trechos). Rosie Mehoudar *et* Rita Galvão (tradução). São Paulo: Polar editorial, 2010.