

Revolução na Reforma: a mística e a ciência sob a nova perspectiva teológica de Jakob Böhme

Revolution in the Reformation: mysticism and science from under Jakob Böhme's new theological perspective

*Humberto Schubert Coelho**

Resumo

Na continuação do processo orgânico da Reforma Protestante desenvolveu-se independente e fragmentariamente um movimento crítico de revisão da ortodoxia luterana. Esta assim chamada heresia luterana não se dava por satisfeita com a formulação cristalizada dos dogmas da fé cristã, considerando ser a superação de Lutero uma homenagem mais honrosa a ele mesmo do que a aceitação passiva de seus pontos teológicos. Na liderança deste movimento Jakob Böhme, sapateiro sem instrução formal em qualquer disciplina acadêmica, empreendeu não apenas uma apropriação exaustiva das ciências médicas e alquímicas de Paracelso, como uma invulgar síntese entre neoplatonismo, a tradição mística e a nova teologia protestante, abrindo espaço para a floração da filosofia clássica alemã, em suas conhecidas associações com a teosofia e a mística.

Palavras-chave: Mística, Neoplatonismo, Protestantismo, Böhme.

Abstract

The Protestant Reformation gave birth to an organic process of self-revisionism, intrinsic to its own liberal nature, although this anti-orthodox movement was a fragmentary one. Not accepting the crystallized form of Christian dogmatics, and considering that overcoming Luther was a most honorable way of praising him, the so called Lutheran heresy went forth with the radicalization of individualism in theology and cosmology. On the lead of this movement was Jakob Böhme, a shoemaker without any academic education, who not only adapted the alchemic and medical language of Paracelsus, but also performed a major synthesis between Neo-Platonism, Christian mystical tradition and the still young Protestant theology, opening the field for the blossom of German classical philosophy in its remarkable and well known associations with theosophy and mysticism.

Keywords: Mysticism, Neoplatonism, Protestantism, Böhme.

1. O interesse religioso pela ciência

No contexto filosófico do século XVII domina completamente a emergência do pensamento científico e a elaboração das primeiras diretrizes da modernidade, que se consolidarão no século XVIII com Voltaire e os enciclopedistas na França,

* Graduado em filosofia, mestre e doutorando em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de fora. Email: <humbertoschubert@yahoo.com.br>.

Kant na Alemanha e Hume no mundo inglês. Mais do que no espaço italiano, onde despontou a nova ciência no Renascimento, é no norte-europeu, com destaque para a Alemanha, que a ciência, ainda nos moldes nada laicos do neoplatonismo, se casa com a teologia.

Avanços na astronomia, química e medicina propiciaram uma visão de mundo naturalista em contraste com a doutrina teológica escolástica, ferindo, desde Bruno, Copérnico e Galileu, toda a cosmologia escolástica em que subsistia a autoridade da Igreja para afirmar-se, para além de seu papel espiritual, como soberana intelectual da Europa (Berdiaeff, 1945, p. 66-87). Semelhantemente a este movimento cosmológico, que apontava causas naturais e a viabilidade de um estudo autônomo da natureza, o pensamento religioso heterodoxo permitiu grandes avanços rumo a uma teologia e uma mística naturais.

O mesmo espírito de pesquisa independente e busca das causas naturais que animava os cientistas animava também Böhme na investigação da alma, da fé, da salvação e da moral. Os místicos da Reforma, em geral, efetuaram uma síntese legítima entre a nova ciência e o espírito reformista, produzindo uma *magna scientia*, capaz de unificar, por meio da razão e da experimentação, o micro e o macrocosmo, a natureza física e a natureza espiritual (Berdiaeff, 1945, p. 87). Daí a justificativa para o uso intensivo de fórmulas mágicas e alquímicas que, ao que parecia, associavam-se à empolgação do início da Era Moderna na sua ânsia por meios de conciliar os conhecimentos místico-religiosos aos conhecimentos da natureza.

No que pese, negativamente, a fama de supersticiosos, os pesquisadores do período como Paracelso, Agrippa, Böhme e vários outros contribuíram para firmar a crença de que as doenças podiam ser explicadas por causas naturais, como a quantidade de substâncias minerais, salinas e a proporção de elementos no corpo (Berdiaeff, 1945, p. 93).

Paracelso, sobretudo, apesar de sua péssima fama na atualidade, foi um dos grandes colaboradores da medicina e da química modernas, dando soluções alternativas para casos que antes eram interpretados como maldições e possessões demoníacas. Paracelso é o primeiro médico a perceber que cada doença possui uma sintomatologia e pode ser tratada por uma substância química.¹

A medicina, que o desacredita hoje por suas inclinações esotéricas, segue-lhe as orientações na busca eterna por substâncias que possam viabilizar a homeostase prejudicada. A mesma ciência que zomba dos devaneios astrológicos daquela era reconhece animadamente as funções do ritmo biológico a que obedecem todas as funções hormonais, bem como as influências dos ciclos de atividade solar, sazonal e lunar sobre estas funções. É evidente que não se ofereciam, àquela época, explicações satisfatórias para tais influências, não deixando, no entanto, de ser a constatação de sua existência fruto de rigorosas observações e estudos que merecem melhor apreciação na atualidade.

Quanto aos pensamentos de Paracelso que mais influenciaram a sua época, estão adaptações modernas de conceitos herméticos, pitagóricos e neoplatônicos, como a tricotomia do homem, dividido em corpo, alma e espírito, sendo a alma uma substância etérea intermediária entre a matéria e o espírito, convicção esta amplamente difundida entre os círculos da moderna teosofia e espiritualismo; a concepção de que o cosmo é um organismo em constante movimento, iniciado pela revolução dos astros, a dinâmica dos elementos, das marés, dos ciclos vitais, etc.; a ideia de que as doenças não são jamais um castigo, mas uma benção de Deus que nos serve de alerta para nossas distonias em relação ao mundo; e, principalmente, a exigência de que o homem venha a conhecer o mundo de uma maneira qualitativa, em acréscimo ao conhecimento matemático e analítico que tomava força na época (Wollgast, 1988, p. 654-656).

Hans Theodor von Tschesch afirma, com entusiasmo evidentemente excessivo, que Böhme reuniu todo o saber possível e necessário num sistema completo de ciência natural e teologia. Outros autores contemporâneos de Böhme acreditam que ele teve o mérito de transformar a ciência e a visão de mundo de Paracelso numa teologia protestante (Wollgast, 1988, p. 774-775). A verdade é que qualquer destes modelos só muito generosamente poderia ser considerado um modelo científico, e mesmo suas contribuições para o saber natural específico são mínimas. Mesmo assim, os resultados teóricos destes primeiros esforços abriram caminho para as futuras filosofias da natureza, ou tentativas de unificação sistemática da ciência, teologia e filosofia num saber completo.

2. Razão e fé como duas linguagens sobre o mesmo

Mais talvez do que a prática científica e seus resultados, interessava a Böhme a sua fundamentação cosmológico-metafísica. Se a ciência de Paracelso e dos magos renascentistas podia se ancorar firmemente numa metafísica de fundo religioso, então não apenas os seus avanços, mas, sobretudo, o seu papel epistemológico junto à interpretação dos pequenos detalhes da estrutura do mundo tornam-se extremamente atrativos para a religião. A crise do luteranismo, que gerou não apenas a heresia mística de 1600 como as bases para o pietismo posterior, estava na concepção passiva da salvação por adesão. É irrelevante para nós saber se esta noção passiva e desvinculada da necessidade de um compromisso ético está implícita em Lutero ou constitui uma corrupção de sua intenção original, mas o fato persistente era a degeneração moral da sociedade luterana, recentemente educada a acreditar que seus esforços morais eram irrelevantes perante Deus.

Como reação a este problema e objetivando um retorno do purismo moral do Cristianismo primitivo, os heréticos luteranos recorreram ao neoplatonismo, não por último devido à forma como estes conciliam o livre-arbítrio, o determinismo no reino da natureza e uma concepção monista de Deus que engloba estes elementos discrepantes.

Marcantes para os protestantes desta fase são as influências da dialética de Nicolau de Cusa, do panteísmo de Giordano Bruno e da noção harmônica de Marsílio Ficino. Como Bruno, todos os místicos neoplatônicos do século XVII entendiam e enxergavam Deus como centro de todas as coisas e lugares. Como Cusa, assumiam a unidade maior da dialética e cisões menores, originando uma *coincidentia oppositorum*. Como Ficino, acreditavam todos numa harmonia preestabelecida entre todas as coisas, e na justificativa quase parmenidiana para todas as dores e sofrimentos aparentes do mundo: o defeito da criação subsiste exclusivamente na visão parcial e limitada de um fato ou coisa isolada. No quadro geral, compreendida a dinâmica universal e o propósito do todo, não existe mais desarmonia (Wollgast, 1988, p. 685-686).

Os místicos heréticos da Reforma criam unanimemente na cognoscibilidade de Deus através do autoconhecimento. “Para o luterano Böhme a Reforma não é de modo algum uma doutrina terminada, que se possa

consultar uma única vez num escrito determinado. O mote ‘*ecclesia semper reformanda*’ não era para ele uma máxima sem conteúdo” (Wehr, 1971, p. 111).

Toda esta constelação engloba ciência, filosofia, religião e mística. O movimento intensificou-se mais e mais na proliferação das ideias protestantes, capitalistas e renascentistas, as quais Ernst Troeltsch agrupou sob a alcunha de neoprotetantismo, fenômeno histórico que figura entre os principais da Modernidade a partir do século XVIII.

3. A mística entre a psicologia e a teologia:

O ecletismo e a amplitude dos interesses de Böhme o levaram a reavaliar de modo revolucionário o papel da mística, sobretudo em que sua função epistemológica tenha por consequência estimular o empenho existencial. Para o sapateiro visionário, a mística condensa a experiência e conhecimento sobre um elemento imponderável, a vontade, não correspondendo em nada a um dizer assistemático e obscuro sobre algo desconhecido. Naturalmente que não se trata também de uma filosofia crítica, pois o conhecimento da vontade divina é dado por revelação imediata que, embora universalmente acessível, nem sempre está concretamente presente em todos os indivíduos. O ar de mistério desta filosofia provém da incapacidade de conceituar a vontade, mas esta é sempre perseguida por Böhme até os limites da cognoscibilidade.

Na sequência de seus seguidores, como Leibniz (em parte), Goethe e o Idealismo, a vontade torna-se a matéria-prima do mundo, o intelecto é a ordem que estrutura esta vontade em inúmeras formas. Assim, a mística assume o duplo papel de reconhecimento da *assinatura* de Deus em tudo (processo intelectual idealista) e escolha pelo essencial, liberdade de ser real (processo voluntarista místico). Assim descreve ele a liberdade da vontade:

Mas isso debes saber, que no regimento da tua alma tu és o senhor de ti mesmo; não se levanta nenhum fogo a partir do círculo do teu corpo e espírito, tu o despertas por ti mesmo. Verdadeiro é isto, todos os teus espíritos fluem para ti e se elevam de ti; e na liberdade um espírito tem mais força em ti do que outros.

Se uma fonte do espírito se eleva, isto não está oculto à alma: Ela pode imediatamente acordar as outras fontes do espírito, que se opõem ao fogo insurgente, e podem apagá-lo (Böhme, 1923, p. 156-157).

A constatação de muitas “fontes do espírito”, subitamente despertadas pelo fluxo contínuo do *fogo*, forma a base da fenomenologia da vontade. Este fluxo não é caótico, e deriva diretamente da liberdade do indivíduo, embora ele não se aperceba e não se conscientize de que as muitas inclinações de sua alma são todas voluntárias, porque não atingiu ainda a profundidade da observação destes movimentos. Na precisa elaboração de Bornkamm: “...ele (Böhme) entende cada sensação, não como receptividade, mas como produtividade, assim cada sensação é uma ação, e na verdade uma forma ou modo especial de ação (a do espírito)” (Bornkamm, 1925, p. 32). Ora, a mística voluntarista, enquanto autoinvestigação, é um estudo ou uma ciência do comportamento, e não da sensibilidade. A sua realização é o comportamento santificado, não a mera percepção ou iluminação. Nisto ela se diferencia radicalmente da mística contemplativa, passiva.

Os ânimos se levantam sem aviso, pois são muitos e muitas são as suas causas. Motivos corpóreos, atávicos; vícios; memórias; conscientes ou não. Mas o espírito pode despertar de seu estado passional, em que os ânimos vêm e vão sem controle, para o estado “vivo”, em que o ânimo é criado ou modelado conforme o esforço e buscando certos fins.

O voluntarismo é essencialmente ativo. O seu *pathos* místico é a vontade que move o Universo e a moral humana. Os filósofos herdeiros da tradição mística voluntarista (como os idealistas) investigaram à exaustão o processo pelo qual a predisposição da vontade no caráter pode redirecionar-se pela educação. Concluíram que mesmo sendo a vontade o fundamento, sua essência livre faz com que seja consistente uma mudança estimulada pelo juízo. Böhme deparou-se com o mesmo problema ao tentar fundir a teologia de Lutero e a sua intuição de liberdade neoplatônica. Ele podia fazê-lo por estar de posse do incondicionado, de ter optado pela *experiência da vontade* ao invés da mera especulação sobre ela, e com isso abriu caminho para a revolução metafísica do idealismo alemão e da posterior metafísica da subjetividade.

Este despertamento é mais propriamente um *renascimento*, na linguagem dos místicos, e o seu outro nome é fé. A fé não é, portanto, uma crença em conteúdos dogmáticos ou históricos, podendo-se inclusive submeter estes à crítica. Ela resume-se numa transformação do caráter, numa decisão por assumir o controle da vida, ou melhor dizendo, dos conteúdos emotivos e

volitivos da alma, direcionando-os com zelo e devoção. Devotamento, aliás, é a palavra chave para a fé verdadeira, pois ela não depende da crença em dogmas, alinhando-se, antes, como estado existencial. A sua relação com o divino deixa de ser teórica para ser vital. A fé viva é uma postura de doação, ato livre de oferta das forças, pensamentos, sentimentos e ações do indivíduo. Desnecessário dizer que a sua natureza é existencial.²

A fé, ou renascimento, como tal exige muito mais do que uma adesão à doutrina cristã (ou, possivelmente, de outra religião). Ela leva a uma completa e voluntária transformação íntima, que não se resolve num instante, precisando ser sustentada com lutas e sacrifício em longo prazo. Böhme está, assim, na linha dos pietistas que iniciaram um processo colossal de revisão do protestantismo. Em oposição à fé que salva sem obras, e que já naquele primeiro século pós-reforma produziu uma certa complacência moral, eles pregavam a necessidade da reforma íntima, a importância do livre-arbítrio e da luta constante contra o mal moral.

A religião de que trata Böhme, portanto, e lembrando que ele sempre acredita tratar do Cristianismo enquanto tal, só se compreende pela forma extremamente liberal da religião privada e restrita ao foro íntimo, mas que se reconhece também pela comunidade da fé. Neste tocante é especialmente interessante observar que nosso autor incluía nesta comunidade todas as almas piedosas, inclusive as votadas ao paganismo, judaísmo ou islamismo.

Esta teologia filosófica concentra-se, pois, no processo existencial da renovação pela fé, independentemente de seu conteúdo dogmático. Naturalmente, este processo não é simples, e tanto os pensadores quanto os santos estiveram sempre cientes de que a transformação do caráter envolve dificuldades dramáticas.

Retornando, pois, ao tríplice aspecto da vontade, Böhme ressalta a dualidade inicial produzida no homem pela sua dupla natureza divino-terrena.

Assim vivo eu em minha carne, no espírito deste mundo, e minha carne serve ao espírito do mundo, e minha alma serve a Deus; minha carne nasceu deste mundo, e tem sua religião nas estrelas e nos elementos, que moram nele e tem poder sobre o corpo, e minha alma foi renascida em Deus e vive em Deus.

Pois a lei oculta da eterna natureza está escondida na natureza da manada [instinto]³, e é uma grande prisão, e comanda o mal da alma corpórea.

E assim o homem paira entre bem e mal, e tem o seu inimigo em si mesmo, não só fora de si, o que faz o diabo forte contra ele, e capaz de o tentar de todas as maneiras... por isso as crianças de Deus são carregadores de cruz nesta vida (Böhme, 1923, p. 219-221).

A este dualismo teológico acrescenta-se o dom superior, a síntese e superação da oposição entre bem e mal, a vontade livre, o livre-arbítrio que é o “centro da vontade”:

Então o homem é movido e sustentado por duas vontades, mas nele reside o centro, e ele tem a balança entre as duas vontades, como o mencionado, que o recupera para o reino de Deus, e cada prato é um agente, que faz *conforme a alma permite*. Então a alma está no centro da balança, os sentidos são os anjos, que vão de um prato ao outro, e um prato é o reino da maldade e da fúria, o outro é o renascimento na força de Deus para os céus (Böhme, 1923, p. 226).

E também nesta passagem, que complementa a obra sobre os *Três princípios da essência divina*:

Vê homem, como és mundano e por isso mesmo celestial, em uma pessoa misturados, e carregas a imagem do mundano e também do celestial em uma pessoa: e então tu és de fonte maligna, e carregas a imagem do inferno em ti, que brota da fúria de Deus... Mas Jesus Cristo te devolveu ao centro, e te pôs de novo na posse do fio da balança... Agora tu colocas os teus sentidos no prato que te apraz, teu corpo é um campo, tua alma é o semeador, e os três princípios da essência de Deus são as sementes. O que tua alma semeia, cresce no teu corpo, e a colheita é tua (Böhme, 1923, p. 227).⁴

A revelação de que Jesus nos põe no centro, representando o despertar da consciência divina do homem, equivale à de Plotino, de que a alma deve buscar em si mesma um centro de onde pode enxergar a sua unidade com Deus. Diz Plotino:

Quando a Alma chega a conhecer a si mesma, vê que seu movimento não se dá em linha reta (exceto quando ela sofre uma ruptura), mas que o movimento conforme a sua natureza é como um círculo ao redor de algo – não de algo exterior, mas de um centro a partir do qual provém o círculo. Então, essa Alma se moverá ao redor desse centro do qual ela provém e dependerá dele, dirigindo-se para esse centro para o qual todas as almas deveriam se dirigir, mas para o qual só as almas dos deuses se dirigem de maneira contínua. É justamente por se dirigirem para este centro que elas são deuses, e o que coincide com este centro é Deus (Plotino, 2007, p. 136).

Esta é, aliás, uma temática que se repete na tradição da psicologia mística de Platão e seus seguidores, bem como de diversos místicos cristãos.

A dialética entre os opostos toma aqui o vulto de uma constelação moral. A mesma necessidade metafísica que criou o princípio das trevas, dando origem ao Universo, criou no reino da natureza uma balança, um fio de navalha para as suas criaturas. Mas a semelhança da criatura, *imago Dei*, para com o Criador é maior que toda a necessidade formal de separação, e por isso o homem está na posse de uma liberdade absoluta na escolha entre o bem e o mal. Se um bem e um mal constitutivos são *necessários*, se esta eterna luta entre a impulsão para o Céu e a atração para a Terra são essenciais à economia da natureza, a liberdade da vontade interior, incondicionada, é o extraordinário, o divino no homem. O monismo da liberdade tem de apresentar-se como um dualismo em face da dicotomia do mundo.

Toda a teodiceia e a cosmologia metafísica envolvidas nesta visão de mundo requerem exposição à parte, mas pode-se adiantar que as heranças evidentes do neoplatonismo, da alquimia e da teologia protestante se combinaram de modo a produzir esta nova visão da mística que acabamos de apresentar. E ela é a verdadeira estrela teológica e filosófica do trabalho de Böhme, pois com ela a liberdade individual é posta no centro da vida cristã. Se a própria mística que é o ápice da fenomenologia espiritual está escorada na iniciativa livre, como realização ao invés de recepção, então tanto o conhecimento quanto a graça de Deus estão na dependência do esforço. O saber guarda gérmenes de atividade transcendental, já que a visão depende mais da potência espiritual do que da natureza do objeto, e a graça da renovação pela fé se radica, igualmente, na autonomia do sujeito. Na medida em que este pensamento é teologia e mística, ele está em plenas condições de dialogar com a filosofia que estava para surgir.

4. *Sofia e misterium*

A ambivalência entre a experiência passível de racionalização, ligada à natureza, e a que só pode ser encarada em seu aspecto incognoscível e indeterminado, ligada à profundidade do espírito, tem sua justificação no desdobramento da realidade a partir do incondicionado; a saber, dividido em interior e exterior.

O idealismo alemão recebe indubitavelmente esta herança, apesar de apenas Schelling e Hegel fazerem referências, ainda assim discretas, a Böhme. A origem insondável de Deus é o indeterminado (*Ungrund*).⁵ Este tem uma dupla origem: no instinto expresso pelo Antigo Testamento em relação à sacralidade, e na filosofia mística de Plotino. Conforme este último, “não há nem mesmo um lugar para ele (o indeterminado), pois ele não tem necessidade de uma base ou fundo no qual apoiar-se... De fato, se ele é anterior ao movimento e ao pensamento, no que poderia pensar?” (Plotino, 2007, p. 133). Nesta mesma disposição escreve Böhme: “O indeterminado não possui vida, mas a partir desta qualidade toda a vida nasce: o indeterminado não possui movimento ou sensação, e assim também encontra-se o nada na eterna vontade de Deus; sobre estes fundamentos não se sabe nada, e nada se deve pesquisar, pois que ele nos turva” (Böhme, 1923, p. 309).

Do outro lado da ambivalência está a convicção empírico-racional de que Deus é espírito. Mas, esta visão espiritual só pode ocorrer após a criação, no contato misericordioso com suas obras (Espírito Santo). É a partir da obra que reconhecemos em Deus um espírito absoluto, onipresente, onisciente, misericordioso, etc.;⁶ e afora os atributos perceptíveis na Providência atuante na natureza não se pode saber nada de Deus.

À semelhança de Plotino,⁷ o Uno silencioso e incognoscível revela a sua própria unidade, não pela sua raiz primeira, que está intocada, mas porque perpassa todos os existentes, porque tudo que é se revela como seu desdobramento e aponta para ele como causa e essência.⁸ No não-fundamento anterior não há como distinguir ou conceituar, e esvaziam-se os atributos de bom e mau, existente não existente, assemelhando-se Ele ao nada.

Ele é o todo e o nada, ele é uma vontade única, onde subsiste o mundo e toda a criação, tudo nele é sem princípio, tudo tem o mesmo peso, ele não é luz nem escuridão, (porque não há o que iluminar ou escurecer), senão o eterno Um. Esta mesma infundada, intocada, inatural e incriada vontade, que é Uma e não tem nada diante de si ou atrás de si, que é em si mesma somente Uma, que é como o nada e o tudo: Este chama-se e é o Deus eterno, que se toca e se encontra a si mesmo, e Deus nasce de Deus... (Böhme, 1923, p. 355).

Desta vontade sem fundamento surge, então, a trindade, igualmente una e eterna, mas não mais incognoscível e impenetrável, porque já se formou a diferença:

Assim a vontade sem fundamento se chama Pai, a vontade tocada e nascida do indeterminado chama-se Filho, então ele é o ente do não-fundamento, que faz do não-fundamento um fundo. E a saída da vontade infundada, pelo Filho que está tocado, ou ente, chama-se Espírito: assim ele conduz o seu ente tocado para fora de si, na trama e na vida da vontade... Este três seres em seu nascimento são de toda a eternidade... (Böhme, 1923, p. 356).

Metafísica e teodiceia estão aqui imbricadas em simbiose completa. Enquanto Deus assume o papel metafísico de causa e sustento do mundo,⁹ teologicamente, fica evidente que o papel de Deus como *causa sui* é desprovido de sentido no momento anterior à criação, já que o “ser um criador” é uma condição que depende do ato de criar. Falar de Deus como Criador, como princípio e fundamento do mundo, é falar exclusivamente de seu papel no mundo, e não de sua essência íntima.

Motivos da teogonia, da teosofia, da metafísica e da filosofia da natureza se misturam, nem sempre de modo claro e qualificado, tornando as distinções de conceitos uma tarefa árdua. Ainda assim, é possível compreender o aparato teórico como um todo e retrair todas estas influências e objetivos programáticos, especialmente nas leituras posteriores, através das quais o emaranhado é disciplinado segundo moldes técnicos. É graças a estes comentadores que se pode elaborar, ao menos provisoriamente, uma posição de Böhme diante dos problemas atuais de demarcação.

5. Teosofia, filosofia e teologia místicas

A teosofia, definição mais pacífica do pensamento de Böhme, está na berlinda entre a metafísica e a mística. De um lado ela pressupõe uma gnoseologia natural com escalas incompreensíveis à razão; numa forma mística de interpretação das escrituras, é o conhecimento que depende dos olhos e ouvidos do espírito. De outro lado, pressupõe a tentativa de sistematizar este acesso ao conhecimento de Deus; e a necessidade de relacioná-lo ao conhecimento ordinário do mundo e do ser exige um trato metafísico mais ou menos consciente.

Como sabedoria de Deus, ou acerca de Deus, a teosofia subsiste no fio de navalha entre fé e razão, estando restrita ao crente erudito no saber mundano e

revelado. Não é de impressionar que os seus proponentes acreditem encontrar-se numa condição muito especial, que permite esta síntese.

No caso específico de Böhme, Deus concentrava a totalidade deste mérito, tendo despertado o sapateiro através de uma iluminação espontânea. E apesar de todas as alegações quanto à necessidade dos méritos pessoais, de esforço paciente e ininterrupto, é a uma espécie de eleição, em última análise, que se devem os privilégios de poder entrar no centro da natureza e vislumbrar o seu móvel íntimo.

Liberdade e graça se conciliam, portanto, num mesmo movimento: “Dar-se-á aquele que tem” (Mateus 13.10-14; ou Marcos 4.24-25) e “àqueles a quem muito foi dado, muito será cobrado” (Lucas 12.47-48; ou João 9.39-41). Desta forma, a ascensão na escala da teosofia não é possível sem a eleição de Deus para uma missão intelectual e de fé, ao mesmo tempo em que esta eleição de Deus é justificada pelos mesmos critérios que o Deus de Abraão não escolhe tarefeiros indignos, nem deixa de deles exigir uma dedicação a toda prova.

A teosofia toma por isso o papel de vértice do composto filosofia-teologia. O saber não se resume à esfera da revelação, dependendo do esforço individual e de uma percepção qualificada, mas acessível a todos. Tampouco se resume à investigação racional vulgar, pois exige em acréscimo a ela uma sensibilidade e comprometimentos espirituais profundos. As tarefas da filosofia e da teologia continuam a ser essenciais e absolutas em suas respectivas áreas de atuação, muito embora ambas sejam vazias e estereis na ausência da teosofia. Esta provê o esquema sintetizador do conhecimento e da vivência, na qualidade de orientadora e garantidora da concretude do conhecimento. Em outras palavras, a sabedoria da teosofia é a sabedoria daqueles que estão cheios do Espírito Santo, o que por sua vez, considerando-se que este estado é voluntário, não desvia ou não pretende desviar as disciplinas tuteladas pela teosofia de suas exigências críticas. Embora se trate de um saber sobre a vontade, o que guarda todas as dificuldades de uma legítima psicologia profunda, a teosofia está longe de ser um campo de elementos inexprimíveis e incognoscíveis.

6. *Psychologia vera*

De posse do saber de si, e ciente de que somente o fomento da luz espiritual pode levar a termo o conhecimento que de outra forma seria mundano, não pode o homem prosseguir em nenhum empreendimento precedente ao da reforma íntima. Isto porque, se o espírito é originalmente força volitiva e dinâmica, saber e ação se identificam; nem a especulação pode remontar à fonte que a precede, nem as “obras da lei” logram o desiderato da iluminação. É imprescindível o autoencontro, tarefa duplamente intelectual e ética, em sentido espiritual. E para que a ipseidade se descubra e atualize numa forma plenificada, ela precisa criar um novo saber e saber como, o que e por que cria.

Investigar toda esta mecânica e os seus resultados é o trabalho do místico, e ele constitui uma espécie própria de psicologia, no sentido de um estudo introspectivo dos conteúdos empíricos da consciência. Mais precisamente uma psicologia neoplatônica dos opostos, incrementada e completada pela honestidade e persistência da introspecção cristã. Este seria, provavelmente, na opinião de Böhme, o papel de uma fenomenologia da religião, se ele tivesse de definir o substrato concreto a partir do qual esta última toma corpo na vivência humana.

Toda a experiência religiosa está circunscrita a este *centro* do espírito, do qual partem saber e agir; analogamente, tudo o que a religião tem a oferecer só pode ser efetivamente concebido pelo homem renovado por este processo, cujo ponto culminante é a responsabilidade absoluta da transformação – não do comportamento, mas da própria essência.

Quem não quiser ou não for capaz de empreender esta transformação do caráter, segundo muitos filósofos um elemento imutável, permanece não apenas alheio ao conhecimento fundamental da natureza espiritual do sujeito, como se condena à escravidão que esta ignorância acarreta, uma vez que a crença na incapacidade de reconstrução do caráter impede automaticamente o esforço concentrado e enérgico necessário à sua realização. Quanto mais o estado momentâneo do caráter é tomado como natureza inalterável, mais os seus conteúdos se perpetuam, reforçando esta mesma impressão. Böhme diagnosticou este problema com precisão, definindo como anseio o modo subconsciente do híbrido, intelecto-vontade e magia, o seu modo desperto.

Assim faz-se do anseio o modelo da tua vontade, e engravida-te a ti mesmo, do que pode advir treva ou mácula à tua vontade, o que a vontade não queria ter, mas sim o anseio... Vontade é ação. Anseio é o desejo. O desejo é só a consciência da vontade de que ela pode ser bem ou mal. Não tem existência, pois é só a vontade mesma que planta raízes no inferno ou no céu, e não o desejo...

Assim não te permite cegar e constranger a tua liberdade a partir de um anseio, mas faça com que ele se transforme nos vermelhos raios da luz incandescente da majestade: E isto é uma gloriosa e elevada alegria na liberdade (Böhme, 1923, p. 281-282).

Frank Ferstl (2001) desenvolveu uma categorização para o processo de tomada de consciência da vontade, que se aproxima muito do idealismo. Ele deu-se o trabalho de reunir todas as referências à palavra “vontade” na obra de Böhme e buscou referi-las a estados psicológicos, terminando por apresentar uma muito apropriada estrutura quádrupla da fenomenologia da consciência. (Não confundir com a estrutura tripla da vontade em sentido teológico-metafísico, exposta pelo próprio Böhme), dentre as muitas e distintas acepções que o teósofo emprega. Portanto, a “primeira” poderia ser categorizada como o movimento original da vida ou da alma. Este primeiro impulso é incausado, eclode literalmente do nada e não possui objetivo. É como uma “ânsia de algo”. Quem conhece a fundo esta instância tem a revelação de que a vontade é a fonte do ser. No momento em que esta vontade imagina objetos aos quais se prender, ela compara coisas na imensidão de diversidades conflitantes. Raciocinando sobre o que lhe apraz, a vontade se desdobra em livre-arbítrio. A terceira vontade é o egoísmo, que se forma inevitavelmente na relação da alma consigo mesma. A consciência de que eu sou a fonte da minha própria vontade (e tanto a ação como a satisfação desta vontade) é suficiente para gerar egoísmo. A quarta forma de vontade só se desenvolve com muito esforço e é o desapego, o oposto e a superação do egoísmo. Com o desapego o Eu não quer nada para si, e pode mesmo esquecer-se de si, porque o aspecto objetual do sujeito se perde diante do alargamento de horizontes em que a vontade pode se expandir. O desapego é libertação do egoísmo, que é insaciável fonte de todos os males da decepção própria e do abuso contra os outros. (Isto apesar de sua origem natural e necessária.)

Werner Elert, em seu livro *A mística voluntarista de Jakob Böhme (Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes)*, também corrobora a impressão de uma dupla implicação entre vontade e intelecto, e da importância do livre-arbítrio

para Böhme. Em sua interpretação, quando a imaginação passa do eu como objeto da vontade para a ação mesma, a vontade escapa do ciclo de retorno ao seu insaciável desejo, e tudo opera sem expectativa, sem angústia. A alma entende-se como sujeito, e a sua objetividade torna-se um fraco contorno, uma modulação sua, ao invés de uma prisão (Elert, 1987). Em contradição com a ortodoxia luterana, este renascimento é de responsabilidade pessoal. “Deus só atua dialeticamente, no sentido em que a vontade individual deve harmonizar-se com a divina” (Elert, 1987, p. 78).

A palavra que Böhme prefere para este fenômeno da consciência, de acordo com seu simbolismo alquímico, é magia. “Magia é a melhor teologia, pois nela se funda e se encontra a mais pura fé... Em suma: Magia é a ação no espírito da vontade. Mistério não é senão a vontade mágica” (Böhme, 1923, p. 321). É pelo mistério da decisão intermediária entre vontade e intelecto que se esclarece toda a vida moral e religiosa. A magia é o mistério, e não tem ser, porque é fronteira entre mente e liberdade. “A magia não é um ser, mas um espírito de anseio do ser” (p. 318). “A vontade toma de onde não há nada, ela é senhora e conquistadora, e não é um ser, mas impera sobre o ser, e o ser só a faz ansiar, como é peculiar ao ser” (p. 325).

O intelecto só mostra à vontade o que ela poderia empreender, e a faz ansiar, este é o seu papel. Por si ele não possui nenhuma força transformadora. Ele é a forma, a organização. A vontade é o conteúdo que preenche os objetos dados no anseio. O anseio é o caminho do mundo para a vontade, a forma como o espírito recebe os demais elementos do mundo, do ponto de vista da divisão que lhe é própria. Pode ser preenchido pelos sentidos, pela memória, pela inclinação das paixões ou pelo intelecto. Tudo que afeta a vontade é anseio, e o homem só não tem anseio em relação aquilo que ignora ou despreza. A medida do anseio é a afeição, o gosto, a significação que algo possui para o indivíduo. Daí o dever ele ser vigiado e dominado, para que a alma não se disperse de si mesma e de seus propósitos espirituais, alienando a vontade numa escravidão entre os particulares. A vontade em atividade é ação, e uma vez que tenha optado por um determinado anseio entre outros, somente outra vontade, individual ou da Providência, pode detê-la. A ética de Böhme prescreve, desta forma: “O homem é o princípio primeiro de suas próprias ações” (Boutroux, 1908, p. 276).

Conclusão

É a partir do pensamento de Jakob Böhme que se inicia em alto nível o casamento entre a Reforma, originalmente teológica, mas tendo logo produzido uma renovação filosófica, e o neoplatonismo, que por sua vez foi sempre o intermediário entre a filosofia e a teologia.

O valor desta síntese está no fato de ser a Reforma pautada em uma metodologia liberal, sem que a sua doutrina necessariamente o fosse, enquanto que o neoplatonismo, gozando justamente da posição contrária, constituiu-se como posição libertária, mas cuja metodologia pode variar entre a liberdade de suas versões críticas e o dogmatismo de sua, não menos comum, versão absolutista.

Este encontro entre o método e a doutrina liberais, apesar de todas as justas e necessárias ressalvas quanto às limitações de época, foram e seguem sendo inspiração para os esforços de conciliação entre religião, ciência e filosofia dentro dos altos padrões de exigência que cada uma destas disciplinas adquiriu com o advento da modernidade.

Referências bibliográficas

- BERDIAEFF, Nikolas. *Jakob Boehme Mysterium Magnum: Études sur Jakob Böhme*. Paris: Aubier, 1945.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Co-edição EP e Maltese, 1980.
- BÖHME, Jakob. *Schriften Jakob Böhmes*. Organizador, Hans Kanser. Leipzig: Im Insel, 1923.
- BORNKAMM, Heinrich. *Luther und Böhme*. Bonn: Marcus und Weber, 1925.
- BOUTROUX. M. Émile. *Études d'histoire de la philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1908.
- DURANT, Will. *A história da civilização: A Reforma*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ELERT, Werner. *Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes*. Aalen: Scientia Verlag, 1987.
- FERSTL, Frank. *Jacob Boehme – der erste Deutsche Philosoph*. In: GAUGER, Andreas. *Ostdeutsche Beiträge zur Philosophischen Diskussion*. Berlin: Weißensee Verlag, 2001.
- PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2007.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

WEHR, Gerhard. *Jakob Böhme*. Hamburg: Rowohlt, 1971.

WOLLGAST, S. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Berlin: Akademie Verlag, 1988.

¹ “Este homem, porém, apesar das ilusões de seu tempo, incrementou audaciosamente a aplicação da química à medicina... A quimioterapia é o uso do macrocosmo para curar o microcosmo. O homem é, quanto ao corpo, um composto químico; a doença é uma desarmonia, não dos ‘humores’ de Galeno, mas dos constituintes químicos do corpo... De modo geral, a terapêutica da época dependia, para a feitura de remédios, do mundo vegetal e animal; Paracelso, hábil em alquimia, salientou as possibilidades curativas das matérias inorgânicas. Converteu o mercúrio, o chumbo, o enxofre, o ferro, o arsênico, o sulfato de cobre e o sulfato de potássio em partes da farmacopeia; ampliou o emprego de tinturas e extratos químicos; foi o primeiro a fazer a tintura de ópio, a que chamamos láudano. / Chamou a atenção para os fatores profissionais e geográficos da doença, estudou a tísica fibroide em mineiros e ligou, pela primeira vez, o cretinismo à papeira endêmica. Incrementou a compreensão da epilepsia e atribuiu a paralisia e as perturbações da fala a males da cabeça. Enquanto que a gota e a artrite eram aceitas como acompanhamentos naturais e incuráveis da idade madura, Paracelso proclamava que eram curáveis, desde que o diagnóstico mostrasse que se deviam à ácidos formados por resíduos alimentares retidos demasiadamente no cólon” (Durant, 2002, p. 739).

² Segundo nossa perspectiva esta conceituação é indistinguível do que expõe Paul Tillich em *Coragem de Ser*.

³ Nota do autor.

⁴ Os três princípios da essência divina seriam Deus, Natureza e Homem. Mas estes nomes são apenas arquetípicos, pois na realidade cada elemento da natureza é uma manifestação objetiva de uma daquelas potências ideais, na linguagem figurativa da alquimia, conforme veremos mais tarde: Enxofre (o poder divino), mercúrio (o poder das trevas, a queda) e sal (o princípio da elevação e superação do mal pelo bem).

⁵ Seguimos aqui a orientação de Nikolas Berdiaeff (1945, p. 12) para a tradução de *Ungrund* como indeterminado, ao invés das possíveis acepções como não fundamento, sem fundamento, infundado, etc. Conforme este autor, o *Ungrund* de Böhme não tem relação com a ideia de um vazio intelectual, comum à mística, mas está associado à imprevisibilidade da Vontade de Deus. A ausência de condicionamento e determinação, portanto, é a figura que melhor representa a liberdade primeira, anterior à Criação.

⁶ Romanos 1.20. “Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das cousas que foram criadas.”

⁷ Observe-se o comentário de Giovanni Reale & Dario Antiseri em seu *História da Filosofia* (1990, p. 340), sobre a originalidade do Uno plotiniano: “Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõem um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de ‘Uno’. Platão já havia colocado o Uno no vértice do mundo ideal, mas o concebia como limitado e limitante. Plotino, no entanto, concebe o Uno como infinito. Somente os naturalistas haviam falado de um princípio infinito, mas o concebiam na dimensão física. Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial e o caracteriza como potência produtora ilimitada. E, conseqüentemente, como o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidos na filosofia clássica como finitos, Plotino coloca o seu ‘Uno’ acima do ser, da substância e da inteligência”. Esta interpretação, nós a validamos integralmente no que toca a Jakob Böhme.

⁸ Plotino (2007). Todo o tratado “Sobre a descida da alma nos corpos”.

⁹ Aqui o conceito de causalidade é incompatível com a ideia mecânica, que se desenvolve numa série temporal, devendo-se manter em mente a ideia de primazia na hierarquia metafísica.

Recebido em 12/08/2011, revisado em 29/09/2011, aceito para publicação em 07/11/2011.