

MATTEO RASCHIETTI

**QUAESTIONES ECKHARTIANAE: O UNO E O SER, A ALMA,
O AGORA ETERNO, O NASCIMENTO DO *LOGOS***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 07/ 12 / 2004.

BANCA

Prof. Dr. (orientador) Francisco Benjamin de Souza Netto (UNICAMP)

Prof. Dr. (membro) Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (UNICAMP)

Prof. Dr. (membro) Luiz Felipe Pondé (PUC-SP)

Prof. Dr. (suplente) Oswaldo Giacóia Jr. (UNICAMP)

DEZEMBRO/2004

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

R183q	Raschietti, Matteo Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do <i>Logos</i> / Matteo Raschietti. - - Campinas, SP : [s.n.], 2004.
	Orientador: Francisco Benjamin Souza Netto. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
	1. Eckhart, Meister, m.1327. 2. Logos. 3. Alma. 4. Eternidade. 4. Nascimento. 5. Metafísica. 6. Ontologia. I. Souza Netto, Francisco Benjamin. II. Universidade Estadual de Campinas.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa e companheira de viagem Aurenny, pelo carinho, pela paciência e pela motivação para ir sempre adiante.

Ao professor Francisco Benjamin por ter-me acolhido quando do meu ingresso na Unicamp e pela sua disponibilidade em aceitar-me com orientando.

Aos professores Carlos Arthur R. do Nascimento e Luiz Felipe Pondé fico grato pelas preciosas sugestões fornecidas no exame de qualificação e pela disposição com a qual leram minha dissertação.

À professora e amiga Marines Risso, que com muito carinho leu meu trabalho e corrigiu meus erros de português.

À professora e amiga Maria Salette M. Aquino, pelas *Verbesserung* na língua alemã.

Ao professor Paulo Sérgio Vasconcellos pelas *correctiones* nos textos em latim.

Aos meus pais, irmãos e parentes longínquos que se desdobraram em procurar os livros de que precisei para escrever meu trabalho.

Ao amigo e colega de última hora Reginaldo Alves Campoe que compartilha comigo o interesse pelo *Meister*.

**A Giovanni e Chiara,
cujo não-saber é um saber tudo.**

**Non coerceri maximo, contineri minimo,
divinum est.**

SUMÁRIO

RESUMO	p. 11
ABSTRACT	p. 13
INTRODUÇÃO	p. 15
<i>Status quaestionis</i>	p. 15
<i>Primo aspectu monstruosa</i>	p. 17
<i>O Granum sinapsis</i>	p. 19
Comentário	p. 22
<i>PRIMA QUAESTIO</i> : o Uno e o Ser	p. 26
<i>SECUNDA QUAESTIO</i> : a Alma	p. 48
<i>TERTIA QUAESTIO</i> : o Agora Eterno	p. 62
<i>QUARTA QUAESTIO</i> : o Nascimento do <i>Logos</i> no Fundo da Alma	p. 81
CONCLUSÃO	p. 112
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA E BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR	p. 119
ANEXOS E TRADUÇÕES REALIZADAS PELO AUTOR	p. 125
ANEXO 1) As obras de Meister Eckhart	p. 125
As obras em latim, em alemão e as primeiras	
<i>Quaestiones parisienses</i>	p. 125
<i>O Opus tripartitum</i> e os últimos tratados	p. 128
ANEXO 2) <i>Protestatio</i>	p. 133
ANEXO 3) A Bula <i>In Agro Dominico</i>	p. 135

Comentário	p. 141
ANEXO 4) <i>Utrum in Deo sit idem esse et intelligere</i>	p. 148
Notas ao texto	p. 155
ANEXO 5) <i>Prologus generalis in Opus tripartitum</i>	p. 157
ANEXO 6) <i>Esse est Deus</i>	p. 158
Notas ao texto	p. 161
ANEXO 7) <i>Granum sinapsis</i>	p. 163
ANEXO 8) Predigt 10: <i>Quase Stella matutina...</i>	p. 166
Notas ao texto	p. 174
ANEXO 9) Predigt 43: <i>Praedica verbum</i>	p. 178
Notas ao texto	p. 183
ANEXO 10) Predigt 58: <i>“Ubi est qui natus est rex judeorum?”</i>	p. 185
Notas ao texto	p. 193

RESUMO

“Fundo da alma” (*Grund der Seele*) é uma das muitas expressões que em Eckhart indicam, antes de tudo, a realidade mais verdadeira e profunda do ser humano. É o ser do homem enquanto homem, o homem universal, a natureza humana. Mas, enquanto ser, e pelo fato de que “*esse est deus*”, é também o ser de Deus no homem, do homem em Deus – portanto o fim da alteridade do ser. No fundo da alma não há nem representações nem modos, mas apenas Deus: e não o Deus determinado, mas o “*Deus sine modis*”, a *Divinitas (Gottheit)* que é o Deus verdadeiro, o uno que está acima de todas as contradições. Essa presença de Deus é a geração no homem, pelo homem e por Deus, do *logos*, do Filho (*Gottesgeburt*). O tema da geração é desenvolvido a partir da reflexão trinitária, mas estende-se além do dogma. Para ilustrar as etapas do percurso racional de Meister Eckhart e compreender o significado da geração eterna do *logos*, esta dissertação analisa quatro questões fundamentais do pensamento de Eckhart a partir do poema *Granum sinapsis*, que condensa os aspectos principais da sua especulação filosófico-teológica: o conceito de uno e de ser, o conceito de alma, a questão do tempo, o nascimento do *logos* no fundo da alma. A mensagem de Eckhart revela a urgência de restabelecer o equilíbrio e o ritmo vital de exterioridade e interioridade, de unidade e multiplicidade, junto com a necessidade de redescobrir as riquezas escondidas no fundo da alma, para transformar as relações humanas que, somente por uma renovação interior dos indivíduos, podem ser salvas.

ABSTRACT

The ground of soul (*Grund der Seele*, in German) is one of the several expressions that, in Eckhart's thought, points to, first of all, the deepest and truthfull reality of the human being. He's the man being as man, the universal man, the human nature. But, as he is a being, and for the reason that "*esse est deus*" (the being is God), is also the being of God into the man, and of the man in God – therefore, the end of being alterity. In the ground of soul there are neither representations, nor ways, but only God: He's not the God determined, however, but the "*Deus sine modis*" (God without ways), the *Divinitas* (*Gottheit*, Divinity) that is the true God, the One that's above all contradictions. This presence of God is the generation into the man, by the man and by God, of *logos*, the Son (*Gottesgeburt*, God's birthing). The theme of generation is developed from the trinity reflexion, but extend itself over the dogma. In order to show the stages of Master Eckhart's rational journey and understand the meaning of the *logos'* eternal generation, this dissertation analyses four fundamental questions of Eckhart's thought, starting from the poem *Granum sinapsis*, which condenses the main issues of his philosophical and theological speculation: the concept of one and being, the concept of soul, the issue of time, the birth of *logos* in the ground of soul. Eckhart's message reveals the urgency to restore the balance and the rhythm of life between exteriority and interiority, unity and multiplicity, with the need to rediscover the richness hidden in the ground of soul, to transform human relationships that can only be saved through the inner renovation of the individual.

INTRODUÇÃO

Status quaestionis

Toda teologia se caracteriza pelo fato de ser uma ciência das questões relativas ao conhecimento da divindade, de seus atributos e das suas relações com o universo e com a humanidade. A teologia cristã, especificamente, é uma reflexão sobre o Deus eterno, princípio primeiro que cria com a sua palavra (Gen 1,1), e sobre o *logos* que era em princípio (Jo 1,1). O *logos*, além de fornecer o princípio hermenêutico desses dois textos bíblicos, remete ao princípio absoluto para além da perspectiva histórica. Essas duas perspectivas animam também a reflexão de Meister Eckhart,¹ que elabora uma verdadeira “metafísica do *logos*”: ele acredita que o fundo da alma seja incriado e incriável e participe da mesma perfeição divina. Retomando a questão de Anselmo de Aosta (*Cur deus homo?*), Eckhart responde:

para que eu seja gerado como o mesmo Deus.²

Esse, entretanto, não é somente o fim da vida espiritual, mas da existência humana como um todo, cuja expressão perfeita e ideal é o evento do *logos*, nunca alcançado plenamente. Não há como estabelecer uma dicotomia entre o espiritual e o

¹ Dominicano alemão (1260-1328), enviado várias vezes a Paris (em 1293-94 em qualidade de *lector sententiarum*, em 1302-1303 e, em 1311-1313, como *magister sacrae theologiae*), ocupou cargos de primeiro plano na ordem (prior de Erfurt, vigário geral da Turíngia, provincial da Saxônia, vigário geral da Boêmia, vigário geral da Teutônia) e desenvolveu uma atividade intensa como pregador. Em 1314 foi enviado a Estrasburgo e, dez anos mais tarde, a Colônia, no *Studium generale* fundado por Alberto Magno. A brilhante carreira foi interrompida improvisamente pelo processo por heresia que o bispo de Colônia empreendeu contra ele, cujo desfecho foi a bula de condenação *In agro dominico* de 1329 (após a morte de Eckhart, ocorrida um ano antes). O destino singular pelo qual Eckhart passou da fama e do prestígio de uma posição nas altas esferas da ordem à infâmia de um processo por heresia, único em seu gênero contra um representante tão importante dos Dominicanos, se repercutiu também na história da interpretação, na qual se observam as posições mais controversas, do descrédito e da censura até a exaltação indiscriminada. O peso da condenação papal influenciou na circulação de suas obras, que chegaram até os dias de hoje de maneira fragmentada; apesar disso, elas alimentaram uma tradição submersa e eficaz que perpassou os séculos e, desde o começo, se estendeu além das fronteiras da área alemã.

² “Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, daß ich als derselbe Gott geboren würde”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Carl Hanser Verlag, 5. Auflage, 1978. Predigt 29, p. 292.

existencial, o natural e o sobrenatural, em virtude do mesmo *logos* que não conhece limites.

A extraordinária concentração sobre o evento do *logos* perpassa toda a reflexão eckhartiana e, por isso, não é possível delimitá-la em um âmbito rigidamente teológico. Aliás, a mesma distinção entre teologia e filosofia é profundamente questionada.

Na Idade Média a definição dessas suas disciplinas tem um sentido técnico: é distinção de conteúdo (realidade divina *versus res naturales*) e de método (princípio da revelação *versus* razão natural). Esses dois critérios deixam de ter sentido no momento em que, para Eckhart, o Evangelho diz a mesma coisa da filosofia e toda a Escritura pode, de conseqüência, ser explicada

*per rationes naturales philosophorum.*³

O relacionamento “ancilar” entre filosofia e teologia deixa de ter sentido, assim como a tentativa de contrapor um Eckhart filósofo e teólogo, que se manifestaria nas obras em latim, a um Eckhart místico, cujo canal de comunicação seriam os sermões em alemão. Vale a pena citar, a esse respeito, o juízo de Étienne Gilson: “o pensamento de Eckhart não é simples, e é fácil explicar o embaraço de historiadores que querem encerrá-lo numa fórmula ou mesmo designá-lo por determinado nome. Alguns vêem nele, antes de mais nada, uma mística, outros uma dialética platônica e plotiniana – e, provavelmente, todos têm razão. Mística e dialética estão longe de se excluírem. Talvez não se estivesse muito distante da verdade representando Eckhart como uma alma devorada pelo amor a Deus, favorecida talvez por um sentimento intenso da presença divina e pedindo à dialética todas as justificações que ela era capaz de lhe dar. É notável, em todo caso, que seus sucessores o tenham compreendido assim. Porque Eckhart deixou discípulos e, sem dúvida, não é por acaso que esses discípulos se encontram ao mesmo tempo entre os mestres da espiritualidade cristã. Se esta não tivesse sido o solo nutriz da especulação eckhartiana, as condenações doutrinárias de que foi objeto teriam posto um fim à sua

³ ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. n. 2, p. 26. Nessa dissertação seguiu-se a edição bilingue latim-francês: *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean – Le Prologue (chap. I, 1-18)*, (orgs.) A. De Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.

história”.⁴ Se, portanto, a respeito de Eckhart se fala de um pensamento místico, não deve ser esquecida a sua dimensão metafísica porque, nas suas reflexões exegéticas da Sagrada Escritura, ele nunca abandona o plano do intelecto. Aliás, é possível constatar, em todas as suas obras, um modo de proceder extremamente racional, inclusive quando focaliza a problemática mística.

Para ilustrar as etapas desse percurso racional e compreender o significado da geração eterna do *logos*, esta dissertação analisa quatro questões fundamentais do pensamento de Eckhart a partir do poema *Granum sinapsis* (cuja autoria é atribuída ao mestre dominicano), que condensa os conceitos principais da sua especulação filosófico-teológica.

Primo aspectu monstruosa

Na história da interpretação, a imagem mais comum de Eckhart é a do precursor genial de movimentos muito diferentes entre si. Suas obras foram submetidas a interpretações extremamente heterogêneas. O próprio Eckhart tinha consciência de que suas palavras podiam ser (como, de fato, foram) mal entendidas, a ponto que – no *Prologus Generalis* ao *Opus tripartitum* – escreveu:

Mas se adverte que qualquer uma das seguintes proposições, questões, exposições que parecem à primeira vista monstruosas, duvidosas ou falsas, serão consideradas de outra maneira se forem estudadas com sutileza e mais perspicácia.⁵

A leitura das suas obras cativa pela originalidade e pelo vigor das afirmações, freqüentemente interpretadas exclusivamente pelo seu caráter de excentricidade e singularidade e utilizadas, portanto, para justificar as perspectivas mais arrojadas. Se, porém, no lugar do destacar o aspecto singular e paradoxal o acento for dado à locução adverbial “*primo aspectu*”, é possível vislumbrar o pedido a não se fixar na

⁴ GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 1998, p. 870-871.

⁵ “*Advertendum est autem quod nonnulla ex sequentibus propositionibus, quaestionibus, expositionibus primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa apparebunt, secus autem si sollerter et studiosius pertractentur*”. *Prologus Generalis* n. 7. In: ECKHART, M. *Expositio Libri Genesis*. In: *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984, (orgs.) A. De Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, p. 46.

“primeira” impressão, que realça somente os aspectos excepcionais e não sistemáticos. Se a interpretação procurar a coerência dos textos, Eckhart não aparecerá mais um precursor inconsciente de orientações futuras, mas um pensador que realizou de forma radical alguns aspectos de seu tempo. O movimento da sua reflexão é marcado continuamente pela locução “digo mais ainda” (*Ich sage weiter*) que convida seus leitores a percorrer um caminho de maior aprofundamento, em direção do *logos* e da máxima inteligibilidade e transparência, onde todas as oposições são compreendidas. A mensagem filosófica que ele deixou parece ser a necessidade de procurar todos os caminhos que conduzem à unidade, sem contentar-se com códigos de interpretação simplistas ou com dialéticas que sufocam o pensamento.

Nesta dissertação procura-se uma compreensão das afirmações de Eckhart de tal forma que não sejam mais “*monstruosa, dúbia aut falsa*”, mas que revelem sua coerência interna. Sua estrutura revela a procura de um caminho em direção do motivo principal, ou seja, o nascimento do *logos* eterno no fundo da alma. O tema da geração é desenvolvido a partir da reflexão trinitária, mas não se prende ao dogma. A primeira questão, que analisa o conceito de uno e de ser, convida o leitor a ultrapassar o mero caráter mundano para abrir-se a horizontes transcendentais e revela uma íntima conexão com a segunda questão, que toma em consideração o conceito de alma: como Deus é reduzido a pura *Gottheit*, pura *Divinitas*, sem modos, sem nomes e sem porquê, assim a alma segue um percurso análogo além de suas potencialidades, até o ponto em que seu fundo e o fundo de Deus coincidem. A terceira questão, sobre o conceito de tempo na metafísica eckhartiana, é o outro polo que articula o pensamento do dominicano alemão: o modelo metafísico de desenvolvimento do ser supera os conceitos de tempo e eternidade, reconduzindo a pluralidade no uno, o *duplex esse* no *unum esse*, o temporal no atemporal.

Finalmente, a quarta e última questão, sobre o nascimento do *logos* no fundo da alma, antes de ser um ponto de chegada, é um evento que abre múltiplas perspectivas: por causa disso, é necessário deixar que o pensamento eckhartiano fale como um todo, a partir daquele fundo que explica e justifica as contradições aparentes, rumo àquela ulterioridade na qual os opostos não são simplesmente dissolvidos na unidade sem forma de um *logos* que perdeu toda reminiscência do particular, mas aonde cada

aspecto vem à tona e existe graças ao outro do qual nunca se torna alheio; como na teoria trinitária, tudo é “*alius non aliud*”.

O *Granum sinapsis*

Meister Eckhart, ao longo da sua vida, foi metafísico e místico de grande importância, professor famoso e pregador incansável, poeta sublime e homem de ação. Chegou a ser considerado nada mais nada menos que o Dante alemão, talvez mais pela sua notável contribuição à formação da língua alemã do que pela sua produção poética *strictu senso*. A ele é atribuída a paternidade de um poema em língua vulgar, em forma de seqüência, que representa um momento culminante da poesia espiritual da Idade Média alemã. Foi transmitido onze vezes em nove manuscritos, no âmbito da Alemanha centro-oriental, em Nuremberg e no oeste alemão. A língua original é turíngia (foram acrescentados somente os signos correspondentes à pronúncia original, e diferentes do alemão padrão da alta Idade Média). A época de origem – considerando o manuscrito de Basiléia, próximo do original – é o começo do século XIV. O biógrafo suíço Kurt Ruh, a partir de suas pesquisas, faz esta importante afirmação: “a tradição do texto nos remete aos lugares onde operou o jovem Eckhart: na Turíngia. Portanto o poema logo foi situado no ‘âmbito’ eckhartiano e sua paternidade foi considerada possível ou provável. Hoje eu não tenho quase nenhuma dúvida em reconhecer Eckhart não somente o inspirador espiritual, mas o verdadeiro autor”.⁶ Um fato surpreendente é que o texto conservou, junto ao poema, alguns comentários pormenorizados, em latim e em vernáculo. A forma original do poema é a seguinte:⁷

⁶RUH, K. *Meister Eckhart: teólogo, predicator, místico*. Brescia: Morcelliana, 1989, p. 71.

⁷ A versão utilizada nesta dissertação é de W. Beierwaltes. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em 05/10/2004. Cf. Anexo 7, p. 163.

- | | |
|---|---|
| <p>(1) In dem Anfang
hoch über dem Begriff
ist stets das Wort.
Reicher Hort, in dem
stets Anfang Anfang gebar!
Brust des Vater,
aus der mit Lust
das Wort stets floß!
Doch hat der Schoß
das Wort behalten
das ist wahr.</p> | <p>No princípio
acima de todo conceito
é sempre a palavra.
Ó rico tesouro,
onde sempre o princípio gera o princípio!
Ó seio paterno
do qual com alegria
sempre fluiu a palavra!
Todavia o seio
conservou a palavra,
isso é verdade.</p> |
| <p>(2) Von Zweien eine Flut,
der Liebe Glut,
der Zweien Band,
den Zweien erkannt,
fließt der gar süße Geist
ganz gleich,
untrennbar.
Die Drei sind Eins.
Weißt du ihr Wesen? Nein.
Es weißt sich selbst am besten.</p> | <p>Dos dois um jorro,
a brasa do amor,
elo dos dois,
conhecido aos dois,
flui o dulcíssimo espírito
totalmente idêntico
indivisível.
Os três são uno.
Conheces a essência dele? Não.
Ele compreende si mesmo melhor do que
tudo.</p> |
| <p>(3) Der Verbindung der Drei
bringt tiefes Erschrecken,
diesen Kreis
hat Verstand nie begriffen:
hier ist Tiefe ohne Grund.
Schach und Matt
der Zeit, den Formen, dem Ort!
Der Wunder Ring
ist Ursprung,
ganz unbeweglich steht sein Punkt.</p> | <p>O elo dos três
suscita profundo espanto,
este círculo
o intelecto nunca o compreendeu:
aqui há um abismo sem fundo.
Xeque-mate
ao tempo, às formas, ao lugar!
O círculo maravilhoso
é origem,
totalmente imóvel está seu ponto.</p> |
| <p>(4) Des Punktes Berg
besteige ohne Werk,
Vernünftigkeit!
Der Weg trägt dich
in eine wunderbare Wüste,
die breit, die weit,
ohne Maß da liegt.
Die Wüste hat
weder Zeit noch Ort,
ihre Weise, die ist sonderbar.</p> | <p>A montanha do ponto
escalas sem obra,
razão!
O caminho te leva
a um deserto maravilhoso,
que amplo e espaçoso
estende-se sem limite.
O deserto [não] tem
nem tempo nem lugar,
seu modo é original.</p> |

- (5) Der Wüste Gut,
durchschritt nie ein Fuß,
geschaffener Verstand
kam nie dahin:
Es ist, und doch weiß niemand,
was (es ist).
Es ist hier, es ist da,
es ist fern, es ist nah,
es ist tief, es ist hoch,
es ist [dennoch] so,
daß es weder dies noch das ist.
- (6) Es ist licht, es ist hell,
es ist ganz dunkel,
es ist ohne Namen,
es ist unerkant,
von Anfang und auch Ende frei,
es steht still,
ist bloß, ohne Kleid.
Wer kennt sein Haus?
Der komme heraus
und sage uns, welches seine
Gestalt sei.
- (7) Werde wie ein Kind,
werde taub, werde blind!
Dein eignes Sein
muß Nichts werden,
alles Etwas, alles Nichts treibe
hinweg!
Laß Ort, laß Zeit,
meide auch das Bild!
Gehe ohne Weg
den schmalen Steg,
so findest du der Wüste Spur.
- (8) Meine Seele,
geh aus, Gott ein!
All mein Etwas sei
in Gottes Nichts,
sinke in die grundlose Flut!
Fliehe ich von dir,
Du kommst [dann] du zu mir.
Verliere ich mich,
so finde ich dich,
o überseiendes Gut!
- O deserto Bem
[que] nunca pisou pé,
intelecto criado
nunca alcançou:
ele é, e ninguém sabe
o que é.
Está aqui, está lá
está longe, está perto,
é profundo, é alto,
é tal que [todavia]
não é nem isto nem aquilo.
- É luminoso, é claro,
é totalmente obscuro,
é sem nome,
é desconhecido,
livre do princípio e do fim,
permanece na paz,
nu, sem roupa.
Quem conhece sua moradia?
Venha lá fora
e nos diga qual é a
sua forma.
- Torna-te como uma criança,
torna-te surdo e cego!
Teu ser pessoal
deve tornar-se um nada,
todo algo e todo nada mandas
embora!
Deixa lugar e tempo,
fuja também a imagem!
Vai sem caminho
pela vereda estreita
assim encontrarás o rastro do deserto.
- Ó minh'alma
saia, Deus entre!
Todo meu inteiro "algo" seja
no nada divino,
mergulhe no jorro sem fundo!
Fugindo de ti,
[assim] tu vens a mim.
Se eu perder a mim mesmo,
eu encontro a ti,
ó bem supra-essencial.

Comentário

O título *Granum sinapsis* não é original (nunca, no poema, se fala do grão de mostarda), mas remonta ao comentário em latim: *granum sinapsis de divinitate pulcherrima in vulgari* (grão de mostarda da divindade belíssima, em alemão), que é *parvum in substantia, magnum in virtute* (pequeno quanto à substância, grande quanto o valor). O título original, aderente ao conteúdo do texto, deveria ser ao invés “O cântico da Trindade” (*Dreifaltigkeitslied*).⁸ A estrutura do poema, dividido em 8 estrofes, é a seguinte:

- 1ª estrofe: procissão inseparável do único engendrado a partir do engendrado;
- 2ª estrofe: emanção do amor divino e união dos Três;
- 3ª estrofe: superação dos sentidos e da inteligência por esta união, comparada com uma esfera cujo centro é imóvel;
- 4ª estrofe: modo de conhecimento desse centro, cuja conseqüência é uma admirável solidão;
- 5ª estrofe: caracterização dessa solidão (não é compreensível e não é nada do que é);
- 6ª estrofe: solidão luminosa e tenebrosa, imóvel e sem relação com nada;
- 7ª estrofe: ordem de deixar o conhecimento sensível e intelectual;
- 8ª estrofe: exortação para que a alma abandone si mesma a fim de proceder em Deus.

As primeiras três estrofes do *Poema* se referem ao mistério da trindade (três pessoas, uma substância), de acordo com a doutrina teológica trinitária, e as outras cinco dizem respeito ao caminho da mística e à sua meta final: a *unio mystica*. Verdadeira expressão da teologia apofática (pois a linguagem humana é impossibilitada a dizer alguma coisa sobre a causa primeira, como está escrito no *Liber de Causis*⁹),

⁸ Cf. ECKHART, M. *Il nulla divino*. M. Vannini (org.). Milano: Mondadori, 1999, p. 105.

⁹ O *Liber de Causis*, erroneamente considerado uma obra de Aristóteles no mundo filosófico árabe e cristão, é uma elaboração da *Elementario theologica* de Proclo. O *De Causis*, que exerceu um influxo extraordinário no

esta é a para Eckhart a única via de conhecimento possível, como sustenta o comentário do *Poema*:

as línguas não conseguem descrevê-la [a causa primeira], enquanto são incapazes de descrever seu ser. Com efeito, «a quem possui a luz positiva do ser e o conhecimento da existência positiva o não-conhecimento divino permanece escondido, pois essa treva transcendente permanece inacessível a toda luz e subtraída a todo conhecimento». Quem quiser enunciar a essência de uma coisa tem que dizer o que é, não o que não é. Em se tratando de Deus, ao contrário, é impossível dizer o que Ele é de acordo com a sua essência. Portanto, nos acostumamos a falar melhor sobre Ele tirando-lhe tudo, sendo que Ele não é nada do que é: não é que não seja nada, mas é um ser acima de tudo e também acima do próprio ser [...] Desconhecido a todos, Ele é propriamente o contemplador de si mesmo.¹⁰

A expressão “um deserto maravilhoso” (*eine wunderbare Wüste*) da quarta estrofe, designa o próprio Deus na eternidade do seu ser, cujos “traços” são expressos negativamente: sem limites, sem tempo e sem lugar. A palavra “deserto” é uma metáfora central nas obras de Eckhart e, a todos os efeitos, é um verdadeiro nome próprio que designa metaforicamente o ser de Deus, a “essência divina” enquanto idêntica ao nada. Essa é a sugestão que provém do comentário anônimo traduzido e publicado em apêndice ao *Poema*. O “rastro do deserto” é, portanto, a marca da deidade, aquele fundo sem fundo para onde conduz a “vereda estreita” que o homem percorre quando chega a superar “todo ser e todo nada” (7ª estrofe).

O comentário atribui um valor particular a dois nomes próprios do deserto místico: “Bem” e “ele é” (5ª estrofe), sendo que o primeiro indica a atividade divina e o segundo a essência divina:

o primeiro, isto é o Bem, é o primeiro nome de Deus e o principal para nós, pois conhecemos Deus primeiramente pelo influxo da sua bondade, sendo a obra da bondade divina a que toma iniciativa para que o homem seja impelido a procurar a Essência divina. O segundo nome, ao invés, é o primeiro para Deus, «Aquele que é», e indica Deus enquanto Ser primeiro, ou seja, o ser que é o primeiro inteligível e se oferece ao pensamento na medida em que designa todas as coisas, se torna o nome

pensamento medieval, foi estudado e comentado também por outros dois insígnies dominicanos: Alberto Magno Tomás de Aquino. Nas obras de Eckhart, juntamente com Avicena, Tomás de Aquino e Santo Agostinho, é a obra mais citada.

¹⁰ *Ibidem*, p. 22.

próprio de Deus, uma vez que acrescentamos a ele a limitação de não ser causado por outra coisa.¹¹

O Mestre dominicano, estabelecendo uma relação intrínseca entre o Bem divino e o ser divino, demonstra plena concordância com o antecessor e confrade Tomás de Aquino que, na *Summa Theologiae*, escreveu: “todo ente que não é Deus é criatura de Deus. Mas toda criatura de Deus é boa, como se diz no cap. IV da 1ª Carta a Timóteo [‘de fato, tudo o que Deus criou é bom’, 1 Tm 4,4]. Em verdade, Deus é sumamente bom. Portanto todo ente é bom”.¹²

A locução “nem isto, nem aquilo” (*weder dies noch das*), típica do vocabulário eckhartiano, põe em evidência a necessidade de não se ater a nenhuma coisa por ela mesma, mas antes de mergulhar na profundidade de sua origem que conjuga sempre os contrários: “próximo” e “distante”, “alto” e “profundo”, “montanha” e “ponto”, “universal” e “singular”. Onde a seqüência das qualificações contraditórias que não concernem apenas a determinação deste espaço, mas dão a conhecer o paradoxo de uma presença íntima ao que é incognoscível:

é luminoso, é claro, é totalmente obscuro, é sem nome, é desconhecido, livre do princípio e do fim, permanece na paz, nu, sem roupa.

A nudez é a maneira de ser desse Deus que o homem não pode apreender verdadeiramente senão quando o encontra,

nu, onde ele é despojado da bondade, do ser e de todos os nomes,¹³

antes que seja revestido de qualquer outro atributo que pode ser expresso com palavras.

¹¹ *Ibidem*, p. 27-28.

¹² “*Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I ad Tim., IV cap., Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum*”. *Summa Theologiae*, Iª q. 5 a. 3s. c. In: DE AQUINO, T., *Opera Omnia*. Disponível em: <<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>>. Acesso em 15.12.2003.

¹³ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 10, p. 198. Cf. Anexo 8, p. 170.

O comentário ao *Poema*, explicando a expressão permanece na paz (*es steht still*), retoma explicitamente a teoria aristotélica do movimento descrita no livro VII da *Física* e no livro XII da *Metafísica*, quando afirma:

com efeito, tudo o que se move é movido por outro. Por isso, ou este motor é ele mesmo movido ou ele não é. Se for movido, então deve ser movido por um outro motor. Portanto, ou há um regresso ao infinito ou deve-se admitir a existência de um motor imóvel. Mas não é possível voltar ao infinito na ordem das causas eficientes, e por isso tem-se que parar numa Causa primeira, que é Deus, como demonstra Aristóteles no segundo livro da *Metafísica*.¹⁴

O argumento aristotélico constitui a primeira das cinco provas *a posteriori* da existência de Deus apresentadas por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*, que é denominada de “prova cosmológica”.

O estilo parenético se manifesta, no *Poema*, nas duas estrofes finais, onde o eu contemplativo, a “minh’alma”, é convidado a percorrer o caminho do conhecimento de Deus através da remoção de tudo o que pertence às criaturas, do que é “próprio”. Esta é a mensagem religiosa fundamental de Eckhart, presente em todos os seus escritos.

¹⁴ ECKHART, M. *Il nulla divino. Op. cit.*, p. 34.

PRIMA QUAESTIO: O UNO E O SER

“O elo dos três suscita profundo espanto.

Ele é, e ninguém sabe o que é.”

A intenção do autor do *Granum sinapsis*, nas palavras do comentador, é falar da teologia distintiva e da teologia unitiva (a primeira caracterizada pela distinção das pessoas da Trindade, a segunda pela unidade delas). Por isso ele concentra toda sua atenção na união, que chama de elo (*Verbindung*), na qual os três são uno

de tal forma que a unidade não prejudica a Trindade das Pessoas e a diversidade não lesa a unidade de sua essência. [O poema] diz que este elo atemoriza quem o contempla, por causa da sua incompreensibilidade.¹⁵

Todo pensamento eckhartiano é dominado pela exigência absoluta da unidade. No dogma da Trindade o mestre dominicano, além de encontrar o uno e a vida, opera uma distinção entre *Divinitas* (*Gottheit*) e Deus (*Gott*):

Direi mais uma coisa, que eu nunca disse: Deus e a Divindade estão tão longe um da outra e são diferentes como o céu da terra.¹⁶

Gottheit corresponde àquele fundo (*Grund*) onde não há nenhuma distinção, nenhuma alteridade, nenhuma operação, nenhuma relação, nenhum nome. *Gott*, ao invés, é *essentia cum relatione*, *principium*, atividade que se exterioriza, assumindo o nome de Pai (na Trindade) e de criador (cuja obra se renova a todo instante, vive nas criaturas e se reconhece nelas). A *Divinitas* inefável de Eckhart permanece incognoscível e indizível enquanto ser e essência, do mesmo modo que o uno de Plotino¹⁷ foge a todo conhecimento e toda denominação porque absolutamente idêntico

¹⁵ ECKHART, M. *Ibidem*, p. 21.

¹⁶ “Wieder will ich sagen, was ich (noch) nie gesagt habe: Gott und Gottheit sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde“. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 26, p. 272.

¹⁷ O deus de Plotino não é um deus pessoal, pois a subjetividade e a vontade pertencem, segundo ele, à esfera do contingente e não ao que é imutável, necessário, impessoal, como convém à esfera da divindade, que ele chama de *uno*, para realçar o fato de ele ser inapreensível, inexprimível, incognoscível e transcendente: o verdadeiro uno (o uno primeiro, como se diz muitas vezes, mas também o uno total, o uno em si, o uno real) se coloca antes de tudo como princípio, ou seja, como simplicidade absoluta acima de toda multiplicidade possível; e isso, justamente,

a si mesmo. Para Eckhart, o ser não é o nome próprio desta *Divinitas* inominável, assim como o uno de Plotino não é um nome adequado para nomear o indizível, mas os dois prestam explicações diferentes à inefabilidade: “o ser de Eckhart é indizível porque indistinto, o uno de Plotino é indizível porque se distingue de tudo aquilo que é. Situando o uno após o ser inominável, o Eckhart lhe presta um sentido novo que não poderia ter na tradição puramente plotiniana. O uno torna-se o primeiro nome divino, princípio único de todos os nomes, de toda expressão do inexprimível”.¹⁸ Em Meister Eckhart a essência divina (*Deus sub ratione esse*), de uma certa forma, corresponde ao “uno que não é” plotiniano. Com efeito, não apenas a essência é indizível, mas também

enquanto o princípio deve ser diferente daquilo do qual é princípio (*En.*, VI, 9,9). Ele é infinito, e não porque falta alguma coisa na sua perfeição, mas porque sua infinitude não consiste na extensão incompleta e sim no seu poder sem limites (*En.*, VI, 9,6). Plotino já superou, no sentido mais pleno, todas as reservas tradicionalmente feitas pelo pensamento grego ao conceito de infinitude, apesar de muitas superações parciais. Ele [o uno] não se move e nem é imóvel: movimento e repouso se atribuem a um ser limitado, não à unidade suprema infinita. Ele está, portanto, fora do tempo e do espaço (*En.*, VI, 9, 3). Não tem forma e nem essência, portanto não é nem pensável em sentido próprio: não é objeto de discurso e nem de ciência (*En.*, V, 4, 7). Sem parte, o uno não admite divisão (*En.*, VI, 5, 4). Na sua infinitude, não podendo ser limitado por algo, não tem figura e nem forma (*En.*, V, 5, 11) nem se pode afirmar que tenha grandeza (*En.*, VI, 7, 32). Os temas da não imobilidade nem mobilidade, da não invariabilidade nem alteridade do uno, onde a exegese do *Parmênides* se mescla continuamente com a lembrança dos *mégista géne* do *Sofista*, retornam ampliados (*En.*, V, 5, 10 seg.; VI, 6, 3 seg.; VI, 7, 39). Plotino não se dá conta de atingir o fundo da distância de Platão, quando afirma que o uno não está sujeito a número, não é mensurado e nem mensurável (*En.*, V, 5, 4) mas, sobretudo, quando afirma que o uno não possui forma, *ámorphos, aneídeos*. No ápice do real, em lugar do modelo racional que representa uma perfeição qualitativamente definida, se coloca o que supera toda forma e toda definição possível: o que não está em si nem fora de si, o que não tem limite nem forma racional, o que não é idêntico a si nem diferente de si, o que não é compreensível racionalmente e nem exprimível. Esse uno está imóvel e não quer e nem consente o nascimento das coisas: elas, portanto, não são criadas, mas se originam por um processo inevitável e necessário que Plotino define como *emanação* (*apórroia*), semelhante ao perfume exalado por uma flor ou à luz emanada pelo sol. Do uno deriva, como primeira *hipóstase* ou realidade subsistente, o *Nous*, intelecto, pois ele pensa o uno e, portanto, se coloca fora dele, implicando a distinção entre sujeito que pensa e o objeto pensado. Do *Nous* deriva também a segunda hipóstase, a *Alma do mundo*, intermediária entre o *Nous* e as coisas naturais: ela é princípio de vida e dá origem às coisas do mundo. Para a formação do mundo dos corpos, entretanto, é necessário um outro princípio (não mais a hipóstase) do qual derivam a imperfeição, a multiplicidade, o mal. Esse princípio é a *matéria*, na qual Plotino distingue uma matéria inteligível e uma matéria sensível: existe uma matéria no mundo inteligível, pois, primeiro que tudo, as idéias têm algo em comum e, se há forma, há também algo informe, que é precisamente a matéria. Além disso, o mundo sensível é uma imitação do mundo inteligível: ora, uma vez que há matéria naquele, é necessário que haja também neste. Finalmente, o mundo inteligível é variado, logo dividido e supõe, por conseguinte, uma matéria a dividir. A concepção da matéria de Plotino enquanto não-ser, privação da realidade e do bem, semelhante à treva que se produz por falta de luz, é essencialmente negativa. A matéria, por causa disso, está no último degrau do processo de *emanação*: a conclusão desse pensamento é que os corpos estão dentro das almas e não as almas dentro dos corpos. Se, por conseguinte, a alma tem superioridade em relação ao corpo, a vida melhor será a vida espiritual e, se o homem quiser ser feliz, terá que fugir deste mundo: aí ele vive verdadeiramente. Com efeito, nossa vida atual, esta vida sem Deus, é somente um traço de vida, imitação da vida autêntica. A vida superior é a mesma atividade do intelecto. Atividade que, num contato tranqüilo com o uno, gera os deuses, a beleza, a justiça, a virtude. Cf. BRUN, J. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988; ISNARDI PARENTE, M. *Introduzione a Plotino*. Bari: Laterza, 1984.

¹⁸ LOSSKY, V. *Théologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique, 1998, p. 64.

sua indeterminação absoluta não poderia ser oposta a qualquer realidade, inclusive ao não-ser. O uno eckhartiano é, ao mesmo tempo, princípio e intelecto do Pai, contendo as razões de todas as coisas no *Verbum* e reduzindo-as à unidade. Lossky, fazendo referência ao intelecto Paternal, escreve que o intelecto humano descobre no interior das coisas criadas “os princípios primeiros de sua cognoscibilidade e de seu ser, princípios que são a irradiação das razões criadas nas trevas das criaturas”.¹⁹ Uma outra passagem esclarece ulteriormente este intelecto Paternal: “o *unum* é o nome supremo da causa primeira, nome que compreende todos os atributos (*praebet omne nomen*), permitindo às criaturas de louvar a Deus ‘por todos os nomes’. Este nome um, que não é inenarrável ainda que superior a toda explanação, não *innominabile sed omninominabile*, é o ponto de chegada para o intelecto humano que procede a partir do *omnia*. Mas ele designa também o ponto de partida do intelecto divino que produz as ‘razões’ de todas as coisas na razão única ou no *logos*. O um é, pois, o ‘princípio sem princípio’ da operação intelectual de Deus, quer dizer, do intelecto Paternal”.²⁰

Esta unidade divina, que tudo compreende, é representada por Eckhart com o símbolo geométrico da esfera intelectual infinita “cujo centro está em todo lugar e a circunferência em toda parte”.²¹ Querendo dar a esta perfeição suprema um nome através do qual e no qual se pudesse ver tudo, esse nome deveria ser necessariamente “uno”. Lançando mão de uma citação do profeta Zacarias, Eckhart confirma esta opção: “*am jeden Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige*”.²² O Deus bíblico recebe, assim, seu nome escatológico de raízes neoplatônicas: “este nome ‘acima de todos os nomes’ não é o ‘nome inominável’ de Deus: é seu único nome, singular, assemelhando todas as perfeições. O uno-essência considerado por Eckhart é o *quo est*, a causa divina de todas as perfeições criadas”.²³ Esta henologia²⁴ é a razão última da teologia negativa eckhartiana, e não consiste apenas em pôr o uno no lugar do nome de Deus (porque, ainda que fosse utilizado com uma conotação negativa, não seria capaz de nomear Deus). Como afirma De Libera, “todo nome, mesmo aquele de

¹⁹ *Ibidem*, p. 83.

²⁰ *Ibidem*, p. 91-92.

²¹ *Ibidem*, p. 72.

²² Nesse dia o Senhor será o único e único será seu nome (Zc 14,9).

²³ LOSSKY, V. *Op. cit.*, p. 88.

²⁴ Do grego *henós*: uno (*hén*, neutro de *heís* - ‘um’), isto é, a doutrina do uno, princípio primo e absoluto e explicação de toda realidade.

um, é um simples nuncio”:²⁵ “Eckhart deriva *nomen* de *notitia* (conhecimento). O nome é um ‘nuncio’ que anuncia (*nuntiati*) um conceito de intelecto em notificando (*notificat: noti-fieri*, fazer conhecer) a alguém. A palavra ‘um’ une a idéia de ser àquela de provação ou de distinção ao nível conceitual (*secundum intentionem*) e não ao nível real (*secundum rem*). De outro modo diz: ser um ser, é não ser um outro ser. O ‘um’ que Eckhart rejeita aqui é, pois, o ‘um’ que diz respeito ao ser *in re* (na coisa), mas diferente dele, *secundum intentionem*. É o ‘um transcendental’ de Aristóteles, não o ‘um transcendente’ dos filósofos platônicos”.²⁶

A verdade do ser uno enquanto Deus e divino, junto à questão do seu conhecimento, são os pólos que articulam o problema de fundo da especulação eckhartiana, que culmina na proposta de uma experiência espiritual do ser. Meister Eckhart funda os alicerces da sua teologia unitiva na teoria do ser, operando uma síntese de duas tradições distintas: a neoplatônico-agostiniana, cuja idéia central é a concepção de Deus como *ipsum esse per se subsistens qui solus vere est*, e a dionisiana,²⁷ que converge na infinita transcendência inefável do Deus-Uno. De acordo com a articulação sintética dessas duas tradições, a realidade divina brilha na luz infinita de sua simplicidade e se oculta na sombra simples da sua infinidade:

Deus é infinito em sua simplicidade e simples em sua infinidade. Por isso está em toda parte e em toda parte todo inteiro. Em toda parte mercê de sua infinidade, mas todo inteiro em toda parte mercê de sua simplicidade. Só Deus se efunde em todas as coisas, em suas essências. Das demais coisas, porém, nenhuma se infunde em outra. Deus está no mais íntimo de cada coisa, e só no mais íntimo, e somente ele é *um*. Cumpre notar que cada criatura ama em Deus o um e o ama por causa do um, e o ama porque é um. Primeiro, porque tudo o que é, ama e busca a semelhança com Deus. A semelhança, porém, é uma certa unidade ou a unidade de certas coisas. Segundo, (porque) no um jamais há dor ou pena ou enfado, e nem sequer há nele passibilidade ou mortalidade. Terceiro, porque no um, enquanto é um, estão todas as coisas. Pois toda multidão é uma e um, no Um e pelo Um. E, quarto, porque não amaríamos nem o poder nem a sabedoria nem a bondade como tal, nem mesmo o ser, se não se unissem conosco e nós com eles. Quinto, porque o que ama verdadeiramente só pode amar um só. Por isso, à palavra *Deus é um* segue-se outra: «Amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração» (Dt 6,5). E, sem dúvida, (o que ama) quer que aquilo que ele ama com todo o seu ser seja um só. Sexto, porque

²⁵ DE LIBERA, A. *La mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 284

²⁶ *Ibidem*, p. 313.

²⁷ Para os temas fundamentais do Pseudo-Dionísio cf. *Infra* p. 74 e seguintes.

ele quer unir-se ao amado. O que não lhe é possível se este não for um. Além disso, Deus só une a si porque é um e enquanto é um. Além disso, pelo mesmo fato de ser um, ele deve necessariamente unir todas as coisas e uni-las em si e consigo. Sétimo, porque o um é indistinto de todas as coisas. Logo, nele, em razão da indistinção ou unidade, estão todas as coisas e a plenitude do ser. Oitavo: repara bem que o um, em sentido próprio, diz respeito ao todo e ao perfeito. Pelo que, mais uma vez, nada lhe falta. Nono: nota que o um, por essência, se refere ao próprio ser ou à essência – ou mais exatamente, à essência uma. Pois também a essência é sempre uma só, e em razão da unidade compete-lhe a união ou o ser unido. Cumpre notar, portanto, que aquele que verdadeiramente ama a Deus como ao um e por causa do um e da união, de modo nenhum se preocupa ou interessa pela onipotência ou pela sabedoria de Deus, porque estas pertencem a vários e dizem respeito a coisas várias. Tampouco se preocupa com a bondade em geral: primeiro, porque ela se refere ao que é exterior e está nas coisas e, segundo, porque a bondade consiste na adesão: «aderir a Deus, para mim, é o bem» (Sl 72,28). Décimo: nota que o um é mais alto, anterior e mais simples do que o bom, e está mais perto do ser e de Deus; ou, antes, consoante o seu nome, é um só ser com o próprio ser. Undécimo: Deus é profusamente rico por isso que é um. Com efeito, Ele é o primeiro e o supremo pela simples razão de ser uno. Por isso o um desce para todas as coisas e para cada coisa singular, mas continuando sempre a ser um e unindo as coisas separadas. Por isso o seis não é duas vezes três, mas seis vezes um.²⁸

Deus, em sua transcendência imanente, não perde sua unicidade quando se une às criaturas. Essa união, entretanto, exige que a criatura se anule na sua individualidade, como escreve Cavicchioli, “pois só através desse exercício rigoroso de despojamento de si, pode chegar a possuir-se segundo a unidade indivisa do ser que é Deus, no uno pelo qual e no qual exclusivamente se funda, de forma estável, o ser”.²⁹ Toda criatura, escreve Eckhart no Comentário à Gênese,

tem um duplo ser. Um nas suas causas originárias, mas sempre na palavra de Deus, e esse é o ser fixo e estável [...] O outro é o ser que as coisas têm por fora, na natureza, o ser que elas têm em sua forma própria. O primeiro é um ser virtual, o segundo é um ser formal que, na realidade, é instável e variável.³⁰

²⁸ ECKHART, M. *O livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed. *Sermão nº. 29*, p. 160-162.

²⁹ CAVICCHIOLI, C. *Metafísica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart (Parte Iª)*. In: Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d'Italia, nº. 50 (1997), p. 426.

³⁰ “*Omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei; et hoc est esse firmum et stabilis [...] Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma própria. Primum est esse virtuale, secundum est esse formale, quod plerumque infirmum et variabile*”. ECKHART, M. *Expositio Libri Genesis*. Op. cit., § 77, p. 334.

Não há dúvida de que, para Eckhart, só o primeiro ser propriamente é, enquanto o segundo ser, múltiplo e exterior (*esse hoc vel hoc creatum*), representa um “estado de total privação ontológica, em si decadência real da unidade do único ser divino e dispersão no não-ser da *regio dissimilitudinis infinita* de matriz agostiniana”.³¹ Além de Agostinho, Eckhart chama em causa Proclo para quem as coisas participam do ser-uno e são enquanto estão no ser-uno:

Toda multiplicidade recebe seu ser e subsiste no ser na unidade, ou seja, no uno e desde o uno. «Pois todo múltiplo», como diz Proclo, «participa do uno». Mas Deus é uno.³²

Baseando-se nessa teoria, Eckhart não aceita qualquer representação positiva do ser criado *em si*, porque isso implicaria uma sua impossível auto-suficiência distinta daquela divina. Só em Deus, único ser (não havendo nenhum outro ser fora deLe), existe a capacidade de ser em sentido próprio.

O coração dessa ontologia se encontra no *Opus Tripartitum*, obra-prima da sua extensa produção acadêmica.³³ Apesar de não dispor da obra de Eckhart integralmente, é possível reconstruir seus temas principais a partir dos títulos dos quatorze tratados do *Opus tripartitum* citados no *Prologus generalis*:

- O primeiro tratado se ocupa do ser e do ente, e do seu oposto que é o nada.
- O segundo da unidade e do uno, e do seu oposto que é o múltiplo.
- O terceiro da verdade e do verdadeiro, e do seu oposto que é o falso.
- O quarto da bondade e do bem, e do mal que é seu oposto.
- O quinto do amor e da caridade, e do pecado que é seu oposto.

³¹ CAVICCHIOLI, C. *Op. cit.*, p. 429.

³² “*Omnis multitudo esse suum in unitate sive in uno et ab uno accipit et in esse substitit. ‘Omnis enim multitudo’, ut ait Proclus, ‘participat uno’. Deus autem unus est*”. ECKHART, M. *Expositio Libri Gênesis. Op. cit.*, § 114, p. 380.

³³ Como revela o título, ela foi concebida em três partes: *Opus propositionum*, *Opus quaestionum* e *Opus expositionum*. Os críticos concordam em afirmar que o *Opus tripartitum* tinha a forma de uma nuova “*Summa theologica*”, com uma sua originalidade particular em relação às *Summae* ou aos Comentários das Sentenças de seus grandes predecessores. Infelizmente, pouca coisa foi conservada do *Opus tripartitum*, e precisamente: o Prólogo geral (documento de grande importância para compreender a problemática de fundo de Eckhart); o Prólogo da primeira parte; nada da segunda parte; o Prólogo da terceira parte junto a alguns esboços de sermões e vários comentários bíblicos: a *Expositio libri Genesis* (Comentário ao livro do Gênesis) e a *Expositio libri Exodi* (Comentário ao livro do Êxodo) cada um em duas redações; um *Liber parabolarum Genesis* (As parábolas do livro do Gênesis), a *Expositio libri Sapientiae* (Comentário ao livro da Sabedoria), dois sermões e duas *lectiones super Ecclesiasticus* (c. 24,23-31); a *Expositio santi Evangelii secundum Iohannem* (Comentário ao Evangelho segundo João); um fragmento da *Expositio Cantici Canticorum* (Comentário ao Cântico dos Cânticos).

O sexto do honesto, da virtude e do direito, e de seus opostos, por exemplo, o torpe, o vício e o errado.
 O sétimo do todo e da parte, que é seu oposto.
 O oitavo do comum e do indistinto, e de seus opostos, o próprio e o distinto.
 O nono da natureza superior e inferior, e de seus opostos.
 O décimo do primeiro e do último.
 O décimo primeiro da idéia e da razão, e de seus opostos, por exemplo, do informe e da privação.
 O décimo segundo daquilo pelo qual é, e do que é, seu correlativo.
 O décimo terceiro trata de Deus mesmo, o ser mais elevado, que «não tem contrário, exceto o não-ser», como diz Agostinho no *De immortalitate animae* e no *De mortibus manichaeorum*.
 O décimo quarto da substância e do acidente.³⁴

Nos primeiros quatro tratados dessa lista, que versam sobre o ser e os transcendentais (unidade, verdade e bondade),³⁵ é possível reconhecer um conjunto fechado de extrema importância na metafísica eckhartiana. O *leitmotiv* que permite sua compreensão é a equação *esse est Deus*:

O ser é Deus. Esta proposição é evidente. Primeiramente porque, se o ser for diverso do próprio Deus, Deus não é nem é Deus. De que modo, afinal, poderia ser e ser algo, se o ser fosse outro, alheio e distinto dele? Ou, se for Deus, é Deus por causa de outro, sendo o ser outro dele mesmo. Portanto Deus e o ser são o mesmo, ou Deus tem seu ser a partir de um outro. E assim ele não seria o mesmo Deus, como se pressupôs, mas um outro diferente dele seria antes dele, e seria a causa de seu ser. Além disso: tudo o que é, recebe do ser e para o ser o que se torna ou é ou o que é. Portanto, se o ser for alheio a Deus, a coisa recebe o ser de outro, mas não de Deus. Além disso: antes do ser não há nada, uma vez que quem outorga o ser cria e é criador. Porque criar é dar o ser a partir do nada. É manifesto, contudo, que todas as coisas têm o ser do mesmo ser, assim como todas as coisas brancas são brancas a partir da brancura. Por conseguinte, se o ser for diverso de Deus, o criador é outro que não Deus. Pelo contrário (4º) toda coisa que tem o ser é, com exclusão de qualquer outra coisa, assim como o que tem a brancura é branco. Portanto, se o ser fosse alheio a Deus, as coisas poderiam ser sem Deus. E assim Deus não seria a causa primeira, nem a causa das coisas que são. Mais um quinto ponto: fora do ser e antes do ser existe somente o nada. Portanto, se o ser fosse diferente de Deus e alheio a Deus, Deus [não] seria nada ou, como se disse antes, seria a partir de um

³⁴ ECKHART, M. *Prologus generalis*. In: *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*. Op. cit., p. 43-44. Cf. Anexo n. 5 p. 157.

³⁵ No pensamento escolástico, os transcendentais são as noções que convêm a todos os seres e, por isso, transcendem as categorias aristotélicas: eles têm a máxima universalidade que se pode pensar (pois se referem ao ente enquanto tal), e se distinguem das categorias que delimitam o ente em âmbitos particulares.

outro diferente dele e anterior a ele, e aquele seria Deus de todas as coisas. O texto de *Êxodo* 3 faz alusão a esses argumentos: eu sou aquele que sou.³⁶

Eckhart demonstra o enunciado *esse est Deus* com cinco argumentações de natureza lógica e com a impossibilidade de pensar o contrário. A primeira argumentação parte do seu contraditório: se o ser não fosse Deus, então Deus simplesmente não existiria, pois o ser, segundo a pressuposição, não se aplicaria a Ele. A alternativa possível, do ponto de vista lógico, seria: o ser aplica-se a Deus, mas não sob o modo da identidade; esta possibilidade, entretanto, não se sustenta e o porquê disso está na segunda argumentação: porque Deus não seria Deus. Schönberger comenta esta passagem com muita sutileza: “A identidade de Deus consigo mesmo é a razão da identidade do ser com Deus. E pode-se ter bem clara essa razão quando se considera que o ser, nesse caso, não é entendido apenas como um predicado formal, mas sim como uma razão determinativa. Pois se o ser não fosse idêntico a Deus, é o que diria Eckhart, então Deus seria um mero caso do ser – fosse ele o caso especial que fosse – e, além disso, seria ele através do ser. No caso de sua não identidade com o ser, ele seria apenas por intermédio do ser, ou seja, através de algo diverso de si mesmo. Não aceitar uma consequência como essa já pressupõe claramente um conceito bem definido de Deus. Pois a conclusão de Eckhart só tem prosseguimento quando já se vê a Deus como Primeiro. Enquanto Primeiro também já se pode vê-lo como aquele que confere o ser a todas as demais coisas”.³⁷

Pensar em Deus como o criador de todas as coisas (e, portanto, como fundamento da realidade), sustentando também a diferença entre Deus e o ser, levaria à consequência absurda de que as coisas devem sua realidade ao ser, mas não a Deus. Dessa forma, porém, não seria possível conciliar a idéia de que Deus é criador. Continua Schönberger: “por um lado, Eckhart pode contrapor o ser à forma (enquanto ato do primeiro) e, por outro lado, pode compreendê-lo como a determinidade da essência. Sua comparação elucidativa é: *‘omne habens esse est (...) sicut habens*

³⁶ ECKHART, M. *Prologus generalis*. In: *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*. Op. cit., p. 54-56. Cf. Anexo 6, p. 158-159.

³⁷ SCHÖNBERGER, R. *Meister Eckhart: pensamento e interiorização do Uno*. In: KOBUSCH, T. (org.). *Filósofos na idade média. Uma introdução*. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos, Coleção História da Filosofia, 2000, p. 282-283.

albedinem album est'. Essa comparação ocorre com freqüência. O ser é entendido como uma forma, assim como acontecia no neoplatonismo. E Eckhart afirma, de maneira muito concreta, que com a suspensão da forma nega-se também a coisa formada. Ele esclarece tal coisa, muitas vezes, com a analogia entre *album* e *albedo*, entre uma coisa branca concreta e a forma do 'ser branco'. Mas ele também contrapõe igualmente o ser, entendido como existência, à determinação da essência. Ele utiliza esse teorema sob múltiplos aspectos, por exemplo quando diz que algo só tem sua existência por meio do ato criativo de Deus, ou seja, por meio de seu ato 'concedente de ser', sendo que a determinação da essência seria infundada. Ocorre essa conseqüência porque o conceito de essência implica a unidade de determinações necessárias. Sua validação não tem em si mesmo nenhum momento de contingência e não depende, portanto, de nenhuma causa externa".³⁸

No *Prologus in Opus propositionis*, Eckhart retoma a sua tese *esse est Deus* e apresenta sua doutrina que estabelece uma relação entre o ser e as determinações transcendentais:

Como o branco denota somente a qualidade, como diz o Filósofo, assim o ente denota somente o ser. De forma semelhante, se há nas outras coisas, por exemplo, o que é uno denota somente a unidade, o verdadeiro a verdade, o bom a bondade, o honesto a honestidade, o justo a justiça, e assim das outras coisas e de seus opostos: por exemplo, o mal [denota] somente a maldade, o falso somente a falsidade, o oblíquo a obliquidade, o injusto a injustiça, e assim dos outros. Em segundo lugar, note-se antecipadamente que de um modo se deve pensar o ente e de um outro (modo) o ente [determinado] assim e assim. Semelhantemente, porém, deve-se dizer do ser absoluto e mais simples em nada acrescentado, e de outro modo do ser desta ou daquela [coisa]. Do mesmo modo, contudo, diga-se de todas as outras coisas, por exemplo, do bem absoluto e de outro modo do bem desta ou daquela coisa. Pois quando digo que algo é, ou que é uno, verdadeiro e bom, e [estes termos] pertencem ao predicado como segundo adjacente, os quatro termos anunciados anteriormente devem ser entendidos em sentido formal e substantivo. Mas quando afirmo, sem dúvida, algo ser isto, por exemplo, uma pedra, e afirmo que é *uma* pedra, uma pedra verdadeira ou uma coisa boa, ou seja uma pedra, os quatro termos considerados anteriormente devem ser entendidos como terceiro adjacente do predicado. Logo, note-se de forma preliminar, que só Deus é propriamente um ente, uno, verdadeiro e bom. Segundo: que a partir dele todas as coisas são uma, verdadeira e boa. Terceiro: que a partir dele todas as coisas têm imediatamente o que são, a unidade, a verdade e a bondade. Quarto: quando digo este ente, ou [digo] 'uma' esta coisa ou aquela,

³⁸ *Ibidem*, p. 283.

‘verdadeira’ esta coisa ou aquela, ‘boa’ esta coisa ou aquela, o ‘este’ e ‘aquele’ nada acrescentam de entidade, unidade, verdade ou bondade ao ente, ao uno, ao verdadeiro, ao bom. O primeiro dos quatro termos, quer dizer, aquilo que só pertence propriamente a Deus, é o ente, como é evidente em *Êxodo* 3: eu sou aquele que sou. Aquele que é me enviou. E Jó: tu que somente és. Do mesmo modo o Damasceno diz que o primeiro nome de Deus é «o que é». A este propósito cabe lembrar que Parmênides e Melisso, no Primeiro Livro da Física, admitiam um único ser, mas consideravam este ou aquele ente como múltiplo, por exemplo, o fogo e a terra e coisas semelhantes, como atesta Avicena em seu livro da Física, que ele chama *Suficiência*. A este propósito, se pode lembrar *Deuteronômio* 6 e a *Carta aos Gálatas* 3: Deus é um só. Assim já é evidente a verdade da proposição proposta, na qual se diz: o ser é Deus. Por causa disso, a quem perguntar a respeito dele o quê ou quem é, se responde: *ser*, como em *Êxodo* 3: *eu sou aquele que sou*, e: *aquele que é*, como se disse antes. Novamente diga-se o mesmo acerca do uno, isto é, que somente Deus é propriamente uno ou é unidade, como em *Deuteronômio* 6: um só Deus é, desde que as palavras se entendam assim: Deus é uno. Com isto se coaduna Proclo e o *Liber de causis* que expressam freqüentemente Deus com o nome de uno ou de unidade. Além disso: aquele uno é negação da negação, pois que compete só ao ser primeiro e pleno, qual é Deus, a respeito do qual não se pode negar nada, já que, ao mesmo tempo, possui antecipadamente e inclui todo ser.³⁹

O mestre dominicano, na segunda premissa, distingue o ser enquanto tal e o ser determinado *hoc et hoc*. A mesma coisa vale para os transcendentais, o uno, o verdadeiro e o bom. Essa distinção, antes formal, encontra uma determinação de conteúdo em quatro proposições fundamentais. A primeira afirma que o ser em si, e com ele o uno, o verdadeiro e o bom, condizem somente a Deus:

Somente Deus é, propriamente, ente, uno, verdadeiro, bom, mas o restante é, singularmente, este ente aqui, como por exemplo a pedra, o leão, o homem etc., e esse uno, esse verdadeiro, esse bem determinado, como por exemplo um ânimo bom, um anjo bom, etc.⁴⁰

Segundo a tradição que deriva de João Damasceno (aqui citado), esta proposição remete ao livro do Êxodo 3,14 (*Ego sum qui sum*), que exprime o verdadeiro nome de Deus. Esta citação é também o fundamento bíblico de toda a especulação

³⁹ ECKHART, M. *Prologus in Opus Propositionum*. In: *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*. Op. cit. n. 2-6, p. 70-74. Cf. Anexo 6, p. 160-161.

⁴⁰ “*Solus deus est ens, unum, verum, bonum proprie, reliquorum autem singulum est ens hoc, puta lapis, leo, homo e huiusmodi, et unum hoc, verum hoc, bonum hoc, puta bonus animus, bonus angelus et huiusmodi*”. *Ibidem*, n. 8, p. 76.

cristã sobre o ser (que Étienne Gilson chama de *metafísica do Êxodo*⁴¹) A segunda proposição afirma que todas as coisas têm o ser somente a partir de Deus, assim como o ser uno, o ser verdadeiro e o ser bom:

*a solo deo omnia habent esse, unum esse et verum esse et bonum esse.*⁴²

Com efeito, continua Eckhart,

como é que alguma coisa poderia ser se não fosse a partir do ser, ou ser uma [se não fosse] a partir do uno, ou pelo uno ou pela unidade, ou verdadeira sem verdade, ou boa a não ser pela bondade, assim como – por exemplo – tudo o que é branco é pela brancura?⁴³

Em terceiro lugar, Eckhart explica que todo e qualquer ente não só tem seu ser a partir de Deus, mas tem-no imediata e absolutamente, sem qualquer tipo de mediação.⁴⁴ Finalmente, a quarta e última proposição fundamental diz como é o ser *hoc et hoc* em relação ao ser enquanto tal (*esse absolutum*):

Nada, pois, de entidade, unidade, verdade e bondade acrescentam e conferem inteiramente este ou aquele ente, este ou aquele uno, este ou aquele verdadeiro, este ou aquele bem enquanto determinado assim ou assim.⁴⁵

Das quatro proposições aduzidas pelo mestre dominicano, a mais importante é a terceira:

Além do ser e sem o ser todas as coisas [não] são nada, também as coisas criadas. Portanto, se algo além de Deus outorgasse o ser, Deus não daria o ser a todas as coisas, nem influenciaria alguma, ou aquilo que daria e influenciaria seria nada.⁴⁶

⁴¹ Cf. GILSON, E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1931.

⁴² *Ibidem*, n. 9, p. 76.

⁴³ “*Quomodo enim quippiam esset nisi ab esse, aut unum esset nisi ab uno aut per unum sive per unitatem, aut verum sine veritate, vel bonum nisi per bonitatem, sicut verbi gratia omne album albedine est album?*”. *Ibidem*, n. 9, p. 76. Esse exemplo, muitas vezes utilizado por Eckhart, se encontra na doutrina aristotélica das categorias. Cf. ARISTOTELE. *Metafísica*. Rusconi: Milano, 1993. G. Reale (org.), Livro Z 4, 1027 b 15 – 1030 a 3.

⁴⁴ “*Omne ens et singulum non solum habet, sed et immediate, absque omni prorsus medio, habet a deo totum esse*”. *Ibidem* n. 13, p. 80.

⁴⁵ “*Nihil ergo entitatis, unitatis, veritatis et bonitatis penitus addit sive confert ens hoc auto hoc, unum hoc aut hoc, verum hoc aut istud, bonum hoc aut istud, in quantum hoc vel hoc*”. *Ibidem*, n. 15, p. 84.

Esta afirmação tem muita importância na espiritualidade eckhartiana e se torna um motivo fundamental da sua pregação:

Todas as criaturas são um puro nada. Eu não digo que elas sejam de pouco valor ou alguma coisa: elas são um puro nada.⁴⁷

E no *Comentário ao Evangelho de João* o dominicano afirma:

em toda coisa criada se adverte a sombra do nada.⁴⁸

No texto do *Prologus in Opus propositionis*, cabe ainda destacar, Eckhart ressalta a unicidade do ser com uma remissão a Parmênides. A esse respeito escreve Faggin: “é significativo o fato de que Eckhart cite Parmênides e Melisso, que ele conheceu através da *Metafísica* e da *Física* de Aristóteles: no Eleatismo, com efeito, se expressa, pela primeira vez no pensamento grego de forma tão rigorosa, a exigência monística, que Eckhart devia perceber tão congenial ao seu teocentrismo”.⁴⁹

Confrontando a teoria do ser eckhartiana presente no *Opus tripartitum* com as *Quaestiones parisienses*, fruto do primeiro magistério na Universidade de Paris em qualidade de *magister actu regens*, o contraste é evidente. A primeira *Quaestio parisiense*, com efeito, propõe a tese ousada e original que estabelece uma prioridade do *intelligere* em relação ao *esse*.⁵⁰

⁴⁶ “*Praeter esse et sine esse omnia sunt nihil, etiam facta. Igitur si quid aliud extra deum daret esse, deus non daret esse omnibus nec influeret quippiam, aut quod daret et influeret, esset nihil*”. *Ibidem*, n. 22, p. 90.

⁴⁷ “Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas sein: sie sind ein reines Nichts”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 4, p. 171.

⁴⁸ “*Res enim omnis creata sapit umbram nihil*”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii s. Joannem*. *Op. cit.*, n. 20, p. 56.

⁴⁹ ECKHART, M. *La Nascita Eterna – Antologia sistematica delle opere latine e tedesche*. Firenze: Sansoni ed., 1953. Introdução e notas: G. Faggin, p. 173.

⁵⁰ ECKHART, M. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (Se em Deus o ser é o mesmo que o conhecer). Essa questão, conservada no Código 1071 (séc. XIV) da Biblioteca de Avignon, transcrita por inteiro no texto organizado por Geyer, pertence ao primeiro período em que Eckhart ficou em Paris (1302-1304). Com toda probabilidade, os sermões nº. 52 e 81 em alemão (ed. Pfeiffer), e o sermão nº. 11 em latim (ed. Benz), foram redigidos nos mesmos anos, pois sustentam a mesma tese. É convicção comum entre os estudiosos de Eckhart que a tarefa de determinar a sucessão cronológica de suas obras é um problema de difícil solução. Cf. Anexo 4, p. 148.

Deve-se dizer que [o ser e o conhecer] são o mesmo quanto à coisa e talvez quanto à coisa e a noção Primeiramente introduzo as provas tais como as vi. Cinco [provas] são aduzidas na [Summa] *Contra Gentiles* e a sexta na primeira parte [da *Summa Theologiae*] e todas estão fundamentadas neste fato, que Deus é primeiro e simples. Com efeito, nada pode ser primeiro se não for simples. A primeira argumentação é porque o conhecer é um ato imanente e tudo aquilo que está no primeiro é primeiro. Portanto Deus é seu mesmo conhecer e também seu ser.

Nessa questão há um distanciamento evidente da ontologia de Tomás de Aquino, que pode ser evidenciado em dois pontos:

1) para Tomás, as realidades existentes são produzidas pelo intelecto de Deus: “Deus causa a coisa pelo seu intelecto, pois o seu ser é seu inteligir”.⁵¹ Eckhart, não apenas torna o *intelligere* causa do *esse* na relação que intercorre entre o pensamento divino e a criação, mas afirma que o intelecto, em Deus, possui a função de estabelecer o fundamento do ser:

Deus é intelecto e conhecer, e o mesmo conhecer é fundamento do mesmo ser.⁵²

Portanto, a pureza e a plenitude do ser competem a Deus em virtude do intelecto, que é superior ao ser. Deus, propriamente, é intelecto e não ser: uma reflexão ontológica, por conseguinte, é apenas preliminar, não apreendendo a essência divina. Uma consideração análoga se pode encontrar no Sermão 10 “*Quasi stella matutina*”:

Deus opera acima do ser na vastidão, onde ele pode mover-se; ele opera no não-ser. Deus operava já antes que houvesse o ser; ele operava o ser antes mesmo de haver ser.⁵³

2) Eckhart retoma os argumentos de Tomás de Aquino em favor da identidade de *esse* e *intelligere* em Deus,⁵⁴ mas desde a primeira linha ele introduz uma dúvida:

⁵¹ “*Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere*”. *Summa Theologiae*, I^a q. 14, a. E, Resp. In: DE AQUINO, T., *Opera Omnia*. Disponível em: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amisic/ctopera.html>. Acesso em 15.09.2004.

⁵² ECKHART, M. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. *Op. cit.* Cf. Anexo 4, p. 150.

⁵³ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 10, p. 196. Cf. Anexo 8, p. 168.

*dicendum quod sunt idem re et forsan re et ratione.*⁵⁵

Para Tomás, *intelligere* e *esse* coincidem em virtude da simplicidade divina e pelo fato de Deus ser inteligente, mas permanecem sempre distintos; Eckhart, entretanto, estabelece entre os dois conceitos uma relação unívoca afirmando, logo em seguida, que

*intelligere sit ipsum esse dei.*⁵⁶

Na tradição tomista, apesar da identidade entre *intelligere* e *esse*, parece implícita uma superioridade do segundo em relação ao primeiro: Deus é o ser perfeito e *esse* é o nome mais apropriado para defini-Lo; seu *intelligere* é possível por causa do *esse* porque Ele opera tudo através do seu ser. Mas é justamente essa afirmação que, para Eckhart, é problemática, e por causa disso ele opera uma reviravolta sem precedentes. O mestre dominicano, como afirma Schönberger, “não dá continuidade à tradição da ‘metafísica do Êxodo’ (assim designada por Étienne Gilson, um dos mais importantes historiadores da filosofia medieval), segundo a qual o ente verdadeiro ou supremo é Deus”:⁵⁷ querendo salvaguardar o primado do *intelligere*, Eckhart afirma que a compreensão categorial de *esse* impede que ele seja aplicado a Deus.

O argumento principal que estabelece a superioridade do intelecto, na *Quaestio parisiense*, se desenvolve a partir da citação bíblica de João 1,1:

Em terceiro lugar demonstro como, ao meu ver, Deus não conhece porque é, mas é porque conhece; isso porque Deus é intelecto e conhecer, e o mesmo conhecer é fundamento do mesmo ser. Pois se diz em João 1,1: *Em princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo.*⁵⁸

⁵⁴ “*Et hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia*”: mas do fato de que Deus é inteligente se segue que seu conhecer é sua essência. *Summa contra Gentiles*, livro 1, cap. 45, n. 1. In: DE AQUINO, T., *Opera Omnia. Op. cit.* Acesso em 15.09.2004.

⁵⁵ ECKHART, M. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere. Op. cit.* Cf. Anexo 4, p. 148.

⁵⁶ *Ibidem.* Cf. Anexo 4 p. 149.

⁵⁷ SCHÖNBERGER, R. *Op. cit.*, p. 280.

⁵⁸ ECKHART, M. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere. Op. cit.* Cf. Anexo 4, p. 150.

Nesta passagem, o dominicano contrapõe *verbum* a *ens* e, baseando-se na citação joanina, reafirma a preeminência do primeiro em relação ao segundo, inclusive na realidade divina. A justificação disso é apresentada em forma de seqüência:

Mas o evangelista não disse: em princípio era o ente e Deus era o ente. Ora, Verbo se refere totalmente ao intelecto e está aí como ação de dizer ou como palavra dita e não como ser ou ente misturado.⁵⁹

O *intelligere* é fundamento porque o Verbo “era no princípio” e o evangelista afirma que Deus é *verbum* e não *ens*. Realçando isso, Eckhart evita a polissemia da noção de *esse* que, pelo fato de ser sinônimo de *ens*, é um sujeito possível de predicados. Idéia que Tomás de Aquino, ao invés, sempre rechaçou.⁶⁰

Prosseguindo na sua argumentação, o mestre dominicano entende o ser como limitado e finito:

E segue-se, após ter considerado o Verbo em João 1: *Todas as coisas foram feitas por ele*, para que assim se entenda: todas as coisas foram feitas por ele para que este mesmo

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ O sistema metafísico do Aquinate pode ser muito bem representado pelo *opusculum De ente et essentia*, escrito entre 1252 e 1253. (Cf. DE AQUINO, T. *De Ente et Essentia*. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Apresentação de Francisco Benjamin de Souza Netto. Petrópolis: Vozes, 1995). O *ente* e a *essência* são conceitos fundamentais, porque implícitos em todos os outros («*que primo intellectu concipiuntur*», Prólogo 1) e, portanto, Tomás se propõe, primeiramente, de «dizer o que é significado pelo nome de essência e de ente» e, em seguida, de especificar «como [a essência] se encontra em diversos»; enfim, «como está para as intenções lógicas, isto é, o gênero, a espécie e a diferença» (Prólogo 1). O ente é o concreto, enquanto a essência é o abstrato, porque a nossa experiência é de entes, de coisas concretas; delas, nós podemos indagar o que é que as constitui como tais, ou seja, sua essência. Ora, o ente pode ser entendido em dois modos: «*uno modo quod divitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem*» (Cap. 1, 3). Quer dizer: o ente pode ser real ou lógico, como Aristóteles já distinguira na Metafísica (Livro Γ , 7, 1017^a 31). O ente real se divide nas dez categorias; o ente lógico indica apenas a verdade de uma proposição, e é indicado pela cópula: o verbo ser, com efeito, é utilizado também para expressar ligações de conceitos, que são verdadeiras enquanto conectam corretamente aqueles conceitos, mas não exprimem a existência dos conceitos que unem. O ente real significa, principalmente, a essência e, sendo que o ente, nessa acepção, se divide nas dez categorias, é necessário que o termo «essência» designe algo que é comum a todas as realidades que se colocam nos diferentes gêneros e nas relativas espécies. «E, visto que aquilo pelo que a coisa é estabelecida no próprio gênero ou espécie é isto que é significado pela definição, indicando o que a coisa é, daí vem que o nome da essência é transformado pelos filósofos no nome de *quiddidade*; e isto é o que o Filósofo denomina freqüentemente ‘aquilo que algo era a ser’» (*De Ente et Essentia*, Cap. 1, 5), quer dizer, o princípio constitutivo do ente sob o aspecto formal. Um valor semelhante pode ser atribuído ao termo «natureza» que, porém, designa a essência enquanto princípio de operações: todo ser existe com uma determinada essência e opera segundo a própria essência, em conseqüência tem uma natureza (o homem fala e o cachorro late, porque cada qual age de acordo com a própria natureza, isto é, em conformidade com a própria essência; logo, pertencem a duas espécies diferentes). O ente se diz, em sentido primário, da substância e, em segundo lugar, dos acidentes. As substâncias, por sua vez, se dividem em simples e compostas: «em ambas há essência, mas nas simples de um modo mais verdadeiro e nobre, de acordo com o que, têm também um ser mais nobre; são, com efeito, causa das que são compostas, pelo menos a substância primeira e simples que é Deus» (*De Ente et Essentia*, Cap. 1, 8).

ser convenha a elas [a essas coisas] em seguida. Por isso o autor do *De Causis* afirma: «o ser é a primeira das coisas criadas». De onde, logo que alcançamos o ser, alcançamos a criatura. Portanto o ser tem, em primeiro lugar, valor de coisa criável. [...] Por isso Deus, que é criador e não é criável, é intelecto e conhecimento, e não ente ou ser.⁶¹

Depois dessa primeira limitação, Eckhart exclui Deus do âmbito do ser porque Ele não pode ser confundido com a criação. A referência, agora, não é mais Tomás de Aquino, mas o *Líber de Causis*. O ser diz respeito somente à criação, enquanto no Verbo as coisas subsistem anteriormente ao ato de receber uma existência criada.

Para demonstrar isto assumo, primeiramente, que o conhecer é maior do que o ser, e é de uma outra condição. Pois todos dizemos que a obra da natureza é obra da inteligência. E, portanto, tudo o que se move é inteligente ou se reconduz a um inteligente, por quem é dirigido no seu movimento. E por isso as coisas que possuem o intelecto são mais perfeitas do que as que não o possuem, assim como no mesmo devir as coisas imperfeitas ocupam o primeiro grau, de modo que no intelecto e no inteligente está a solução assim como no sumo e perfeitíssimo. E por isso o conhecer é maior do que o ser.⁶²

Pelo fato de “ser” significar “ser criado”, propriedade dos entes finitos e limitados, não pode ser atribuído nem a Deus e nem ao intelecto. Os seres dotados de intelecto são os mais perfeitos, afirma o mestre dominicano, de acordo com o princípio pelo qual

*opus naturae est opus intelligentiae.*⁶³

A superioridade do intelecto se dá em virtude de ele ser princípio de todo ser e de estar acima do puro existir; o lugar dele é a alma, não como o ser que está nas coisas:

as coisas que pertencem ao intelecto, enquanto tais, são não-entes.⁶⁴

⁶¹ ECKHART, M. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere. Op. cit.* Cf. Anexo 4, p. 151.

⁶² *Idem.*

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibidem*, Cf. Anexo 4, p. 152.

A caracterização do *esse* é antitética ao *intelligere*:

- o primeiro tem um fundamento: *Deus sit universalis causa entis*;
- é causado: *est de ratione entis, quod sit causatum*, enquanto
- o *intelligere* não tem uma causa: *de cuius ratione non est quod causam habeat*,
- e contém virtualmente todas as coisas: *in ipso intelligere omnia continentur*.

Afirmando categoricamente que, em Deus, não há nem o ente nem o ser, Eckhart declara que a criação está em condição de total dependência e de absoluta distinção com respeito ao criador.

E se tu quiseses chamar o conhecer de ser, agrada-me. Digo, contudo, que se em Deus há algo que tu quiseses chamar de ser, coincide com o próprio conhecer.⁶⁵

Entretanto, a um certo ponto da argumentação, o dominicano faz uma espécie de concessão prevendo, quiçá, uma possível objeção. O ser, nesse caso, não é o ser criado, mas a *puritas essendi*, cujo fundamento está no intelecto.

Outrossim, o princípio nunca é o principiado, como o ponto nunca é a linha. E por isso, sendo Deus o princípio do próprio ser ou do ente, Ele não é ente ou ser da criatura; nada do que está na criatura está em Deus, a não ser como na causa e não está nele formalmente.⁶⁶

A argumentação, em seguida, traz à tona a teoria da causalidade mas, aqui, o sentido de causa não é o sentido aristotélico.⁶⁷ Eckhart entende *causa* como *principium*: todas as coisas estão virtualmente no intelecto mas, *formaliter*, causa e feito não podem subsistir juntos.

Outrossim, nessas coisas, que se dizem analogicamente, o que há em um dos termos análogos, não está formalmente no outro, como a saúde está no animal formalmente, enquanto na comida e na urina não existe algo de mais saudável do

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Ibidem*, Cf. Anexo 4, p. 153.

⁶⁷ Para Aristóteles as causas devem ser necessariamente finitas quanto ao número e, pelo que ser refere ao mundo do devir, são as quatro seguintes: 1) causa *formal*, 2) causa *material*, 3) causa *eficiente* e 4) causa *final*. Cf. ARISTÓTELE. *Metafísica*. *Op. cit.* Livro A 3-10.

que na pedra. Se, portanto, todas as coisas causadas são entes formalmente, Deus não será formalmente ente.⁶⁸

Enfim, Eckhart apresenta alguns exemplos de analogia para justificar a não-entidade de Deus, pois o analogado está formalmente em apenas um dos termos (ele cita o exemplo da saúde no animal, na comida, na urina e na pedra). Esses exemplos não deixam de ser insólitos na estrutura da argumentação (deveria ser enfatizada, de fato, mais a presença do que a ausência do analogado em Deus). Em seguida, no *Prologus in opus propositionum*, o mestre dominicano usará o mesmo tipo de analogia (porém em sentido contrário) para atribuir o ser a Deus, causa de todas as coisas, enquanto as criaturas permanecem desprovidas de ser próprio. Essa contradição, contudo, pode ser explicada como uma mudança de perspectiva que deixa inalterada a relação fundamental entre Deus e a criação. Quando Eckhart afirma *esse est Deus*, está manifestando uma diferenciação do conceito de *esse*: se “ser” caracteriza o ente finito, Deus é *intelligere* e não há nele a *ratio entis*; se, ao invés, Deus é caracterizado pela *puritas essendi*, a criação não pode haver o ser em si mesmo. Um elemento, porém, permanece inalterado quando o discurso verte sobre o ser, a saber, a referência à criação e a tentativa de compreender a relação desta com Deus: não há possibilidade de estabelecer uma comparação entre Deus e as criaturas, e a relação entre os dois só pode seguir a direção que vai dessas para Aquele. A teoria da causalidade de Eckhart ajuda entender esse conceito.

O desenvolvimento mais completo dessa teoria se encontra na segunda exposição do livro do Gênesis (*Líber parabolarum Genesis*). Nessa obra, o dominicano alemão distingue dois tipos de causalidade: causalidade unívoca e causalidade análoga. A primeira explica a ação da causa segunda e, portanto, só tem lugar no ato segundo; a causalidade análoga, ao invés, explica exclusivamente a ação da causa primeira e o ato primeiro. As características principais desses dois tipos de causalidade são as seguintes:⁶⁹

⁶⁸ ECKHART, M. *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. *Op. cit.* Cf. Anexo 4 p. 153.

⁶⁹ Cf. MAÑÓN GARIBAY, G. *Identidad y diferencia en la filosofía del Maestro Eckhart*. *Aná Mnesis* – Revista semestral de investigación teológica publicada por los frailes dominicos de la provincia de Santiago de México, IX – 1999, n. 2, p. 109-131.

Causalidade unívoca:

1. a causa e a coisa afetada (ou paciente) pertencem à mesma espécie ou à mesma ordem ontológica;
2. a diferença real entre a causa e a coisa paciente se dá em virtude da matéria;
3. por causa da matéria, o efeito da causa sobre a coisa paciente é limitado;
4. o efeito da causa sobre a coisa paciente diminui conforme a atuação da causa;
5. a causa padece também em sua ação sobre a coisa afetada;
6. a causa e a coisa afetada se tornam semelhantes no processo causal;
7. o efeito da causa perdura na coisa paciente ainda que a causa não continue presente. A causa se encontra dentro de uma série de causas, isto é, na causalidade unívoca não há primeira causa.

Causalidade análoga:

1. a causa e a coisa paciente não têm a mesma espécie em comum, ou não pertencem à mesma ordem ontológica;
2. a coisa nunca é afetada por nenhuma outra causa, ou é primeira causa da coisa paciente que afeta;
3. no efeito da causa, não perdura a coisa paciente quando a causa não está presente; isto é, a ação da causa sobre a coisa paciente é direta, sem depender de algum meio para afetar a coisa paciente;
4. a coisa paciente nunca se apropria do efeito produzido pela causa, mas depende constantemente da ação da causa para ser afetada;
5. a coisa afetada remete constantemente à causa para justificar ou explicar a ação do efeito;
6. a causa não se vê afetada pela ação do seu efeito na coisa paciente; ou seja, não há nenhuma coação que obrigue a causa a atuar ou alguma dependência da causa em relação ao efeito. Por isso, mesmo a coisa paciente padece a ação da causa sem induzir a causa a atuar.

Pelo fato de a causalidade análoga ser um meio para explicar a criação divina, ou a relação entre Deus e as criaturas, foi a que recebeu maior atenção nos escritos de Eckhart. Segundo Mañon Garibay, o mestre dominicano distingue um duplo efeito como resultado da ação da causa primeira:

- a) um ser indiferenciado e invariável das criaturas na sua idéia, causa ou palavra divina;
- b) um ser diferenciado e variável das criaturas fora da causa ou palavra divina, em sua existência exterior (*extrastantia*).

Operando esta distinção, Eckhart afirma com Agostinho que a cada criatura corresponde um duplo ser.⁷⁰

Para criar o mundo, Deus usa a sua palavra, segundo o relato do Gênesis: “Deus disse: ‘Que exista a luz’; e a luz foi feita” (Gen 1,3). A palavra de Deus, em hebraico, é *dabar*, palavra-evento: no mesmo instante em que é pronunciada, ela cria. O que essa palavra expressa é a essência mesma da causa, e por isso a palavra é distinta da sua causa, mas não ontologicamente diferente. Por causa disso, e apoiando-se no princípio de causalidade eficiente de Aristóteles,⁷¹ “Eckhart não fala de causalidade nessa etapa do processo de criação, mas de produção (*productio*), pois há uma diferença real ou ontológica entre causa e coisa afetada. E, pelo fato de a palavra ser expressão da essência da causa, a palavra é filho ou Verbo divino”.⁷² Mas se, por um lado, a palavra de Deus é expressão da essência de Deus (segundo a causalidade unívoca), do outro é princípio das criaturas (segundo a causalidade análoga). Com base nessa última, o mestre dominicano faz a distinção entre ser necessário (a causa primeira) e ser contingente (a criatura): “Eckhart elege a diferença entre causa primeira e ser criado como critério para distinguir ser necessário e ser contingente e também para evitar, em última instância, que se possa pensar em algum tipo de panteísmo no seu pensamento”.⁷³ Para alguns autores, a melhor distinção entre Deus e as criaturas é a de Tomás de Aquino (em Deus há identidade de essência e existência, enquanto nas

⁷⁰ Cf. *Supra* p. 30.

⁷¹ “Além disso, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso; por exemplo, é causa quem tomou uma decisão, o pai é causa do filho e, em geral, quem faz é causa do que é feito e o que é capaz de produzir mudança é causa daquilo que sofre mudança”. ARISTOTELE. *Metafísica. Op. cit.*, Livro 9, cap. 2, 1013a 30-32.

⁷² MAÑÓN GARIBAY, G. *Op. cit.*, p. 114.

⁷³ *Ibidem*, p. 117.

criaturas elas permanecem distintas); contudo, o exemplo histórico de Meister Eckhart contradiz, de certa forma, esta interpretação da escolástica da Alta Idade Média: “a melhor distinção entre Deus e as criaturas só pode determinar-se considerando a intenção do autor, e a intenção de Eckhart só pode ser apreendida na teoria da unidade”.⁷⁴

A relação entre Deus e a criatura traz à tona o conceito de analogia, que é um teorema central no pensamento do último Eckhart. A obra em que ele mais desenvolve esse conceito é a segunda *lectio super Ecclesiasticus* (n. 52-53):

É necessário considerar a distinção entre «unívoco, equívoco e análogo». De fato, os equívocos se distinguem pelas coisas diferentes significadas, os unívocos pelas diversidades da mesma coisa, os análogos, porém, não se distinguem nem pelas coisas e nem pelas diversidades das coisas, e sim «através dos modos» de uma mesma coisa em absoluto. Por exemplo: a mesma saúde que está no ser vivente - e não outra - está também na comida e na urina e, todavia, de uma tal forma que, nada da saúde enquanto tal está absolutamente na comida e na urina, não mais daquilo que há em uma pedra. A urina, entretanto, se diz saudável somente por ela indicar aquela saúde que está no ser vivente. [...] Mas o ente ou o ser e todas as perfeições, sobretudo as perfeições gerais - ser, uno, verdadeiro, bom, luz, justiça, etc. - são atribuídos a Deus e às criaturas em modo analógico. Disso consegue que a bondade, a justiça e coisas semelhantes têm completamente sua própria bondade a partir de algo que é exterior, com o qual elas têm uma relação analógica, ou seja, Deus.⁷⁵

Em seguida, Eckhart, cita dois trechos das *Confissões* de Agostinho (do livro primeiro e do livro terceiro) para confirmar suas afirmações. E prossegue:

É possível resumir a demonstração no modo seguinte: os entes que estão em uma relação de analogia não têm, em si mesmos, nenhum fundamento na forma segundo a qual estão nessa relação. Mas todo ente criado está em uma relação analógica com Deus quanto ao ser, à verdade e à bondade. Portanto, todo ente criado tem o ser, o viver, o saber, em sentido positivo e radical, através de Deus e em Deus, não em si mesmo como ente criado.⁷⁶

⁷⁴ *Ibidem*, p. 117, nota de rodapé n. 23.

⁷⁵ ECKHART, M. *Commento all'Ecclesiastico*. M. Vannini (org.). Firenze: Nardini editore, 1990, p. 91-92.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 93.

A analogia de Eckhart, como observa Ruh,⁷⁷ é uma *analogia attributionis*, na qual o analogado principal se comunica plenamente mas, ao mesmo tempo, se oculta nos seus membros. Ela se distingue da *analogia proportionalis* de Tomás de Aquino, com a qual ele visa “por um lado, evitar o obstáculo do panteísmo e, por outro, salvar a continuidade lógica do relativo ao Absoluto: a univocidade dos atributos em Deus e nas criaturas levaria à imanência, enquanto sua equivocidade faria de Deus um nome vazio e insignificante «porque, segundo isto, as criaturas não poderiam conhecer nem demonstrar nada acerca de Deus; sempre se cairia na falácia do erro»”.⁷⁸ Por meio da *analogia proportionalis*, Tomás afirma que o ser é inerente a todos os membros da analogia formalmente (ou seja, segundo a sua própria natureza, sendo que há um só ser), desde o homem até a pedra, mas é diferente o modo de ser: em Deus uno, absoluto, perfeito; na criatura como participação. Segundo a fórmula simplificada dessa analogia, Deus *é* o ser, enquanto a criatura *tem* o ser. Meister Eckhart, ao invés, opera a passagem da analogia Deus-criatura à univocidade Deus-fundo da alma, o que significa a identidade de essência. Ruh, citando a posição de Mojsisch no debate sobre a analogia eckhartiana,⁷⁹ afirma que “o teorema da univocidade é o ponto central do pensamento eckhartiano. Conseqüentemente, a relação geral do mundo das criaturas com Deus é caracterizada pela analogia de atribuição, mas a relação da centelha da alma com o divino é uma relação de igualdade essencial no evento do nascimento de Deus”.⁸⁰ Para entender melhor esta afirmação, se torna necessária uma reflexão sobre a noção de alma no pensamento de Meister Eckhart, que será o objeto da *quaestio* sucessiva.

⁷⁷ RUH, K. *Op. cit.*, p. 122-123.

⁷⁸ FAGGIN, G. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983, p. 61

⁷⁹ Cf. MOJSISCH, B. *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner, 1983.

⁸⁰ RUH, K. *Op. cit.*, p. 125.

SECUNDA QUAESTIO: A ALMA

“Ó minh'alma saia, Deus entre!”

O autor do *Granum sinapsis*, no começo da oitava e última estrofe do poema, convida a alma a sair dela mesma para deixar que Deus entre (o comentarista precisa que é a alma a conter o corpo e não vice-versa). Em primeiro lugar, ele cita a definição de alma de João Damasceno, segundo o qual

a alma é uma substância vivente, simples e incorpórea, invisível aos olhos do corpo segundo sua própria natureza, imortal, racional, intelectual, não representável que se serve do corpo como de um instrumento.⁸¹

Além dessa definição, o comentarista menciona a definição de Agostinho:

a alma é feita à imagem da Sabedoria divina toda inteira e traz em si a semelhança com todas as coisas. Por isso o autor diz: «Ó minh'alma», usando uma exclamação, a fim de que ela levante o vôo para o alto, afastando-se dos desejos indolentes do corpo. Utiliza o possessivo e chama “minha” esta alma com um matiz polêmico, contra aqueles sonhadores que pensam que as almas humanas passem por corpos diferentes, mas isso vale também contra os que acreditam haver uma só alma comum a todos.⁸²

Na história da teologia, a teoria da estrutura da alma é uma questão milenar que remonta a Agostinho e pode ser analisada, por um lado, com a exploração da vida interior da alma e, por outro, com uma reflexão sobre a própria estrutura da alma. A esse respeito, Bergamo afirma: “o problema da estrutura da alma pertence ao conjunto das grandes questões que, obstinadamente repetidas, desenham uma linha ininterrupta – ou, antes, sempre interrompida, sempre recomeçada – no curso dos séculos. Como a exploração da vida interior à qual ela fornece um suporte e, por assim dizer, um sistema de referência, a reflexão sobre a estrutura da alma está intimamente ligada ao destino da espiritualidade, tão intimamente que as duas histórias, semelhantes a dois fios inextricáveis, são irremediavelmente presos um ao outro”.⁸³ Os dois modelos de alma

⁸¹ ECKHART, M. *Il nulla divino. Op. cit.*, p. 39.

⁸² *Ibidem*, p. 40.

⁸³ BERGAMO, M. *L'anatomie de l'âme, de François de Sales à Fénelon*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994, p. 32.

que marcaram uma presença mais significativa na história da espiritualidade cristã são o modelo “aristotélico-tomista” e o modelo “renano”, que diferem um do outro não apenas por suas qualidades intrínsecas, mas também pela própria constituição interna. O modelo aristotélico-tomista, fundamentado no pensamento do filósofo e do teólogo que lhe emprestaram o nome, foi transmitido através dos séculos pelos tratados da escolástica e, no decurso de sua elaboração e transmissão, se desenvolveu no âmbito da Suma Teológica. Não obstante sua origem tenha sido filosófica, foi na espiritualidade que encontrou uma recepção maior. O modelo renano, ao invés, foi elaborado e conservado no âmbito da mística renana e flamenga a partir do século XIV, e sua primeira grande síntese doutrinal foi a obra de Meister Eckhart que, em seguida, foi desenvolvida pelos discípulos Johannes Tauler (1300-1361) e Heinrich Seuse (1295-1366).⁸⁴

O modelo aristotélico-tomista divide a alma em três planos de perfeição:

1. vegetativo, que corresponde à faculdade de nutrir, crescer e produzir;
2. sensível, que compreende os cinco sentidos gerais e um número variável de sentidos internos, relatados na Suma Teológica como senso comum, imaginação, cognição e memória;
3. racional, no qual operam o intelecto e a vontade.

Além disso, nesse mesmo modelo de alma, é possível reconhecer três características peculiares, a saber:

- a. a alma é princípio de vida e tudo o que tem vida tem uma alma. É possível, a partir dessa consideração, distinguir três gêneros de alma: vegetativa, sensível e racional, que se distinguem por perfeição crescente, mas que, no homem, formam uma única alma;
- b. estes três gêneros possuem uma dignidade diferente: em relação aos gêneros vegetativo e sensível, o homem não se distingue das outras criaturas

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 35-36.

mas, por ele possuir intelecto e vontade, se eleva infinitamente acima delas e participa, em certa medida, da existência das inteligências angélicas;

- c. a parte superior e racional, na qual se articulam intelecto e vontade, se distingue da parte inferior e sensível, lugar da imaginação e do apetite sensitivo.⁸⁵

O modelo renano da alma pode ser inferido a partir de uma passagem de Tauler, citada na obra de Bergamo:⁸⁶

- a) todo indivíduo contém em si, por assim dizer, três homens. O primeiro é animal, e vive seguindo os sentidos. O segundo é racional. O terceiro é o homem superior, deiforme;
- b) em cada homem existe, em primeiro lugar, o homem exterior, em segundo lugar o homem racional, em terceiro lugar o homem excelso, nobre, deiforme, sumamente interior e escondido; estes três homens não são senão um homem só;
- c) esse mesmo homem parece, por assim dizer, trazer em si três homens, mas ele é apenas um. O primeiro é o homem exterior, animal e sensual. O segundo é (o homem) interior e intelectual, com suas capacidades intelectuais. O terceiro é o espírito, a parte suprema da alma. E todos esses três são um único homem;
- d) e assim esses três se encontram todos dentro do homem. Primeiro, (o homem) se apega à própria natureza pela carne e pelo sangue, sendo que são sentidos do corpo, e à própria (por assim dizer) sensualidade. Em

⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 38-44.

⁸⁶ “*Quasi tres homines quilibet homo continet. Primus bestialis, secundum sensus. Secundus, rationalis. Tertius, supremus deiformis homo. Est namque in unumquodque homine, primo homo externus, est secundus homo rationalis, est tertio praecepsus, nobilis, deiformis et maxime internus et occultissimus homo; et hi tres, non nisi unus homo sunt. Ipse namque homo, quasi tres homines referre videtur, cum tamen non sit nisi unus homo. Primus, est externus, bestialis et sensualis. Secundus, internus et intellectualis, cum intellectualibus viribus suis. Tertius, mens, suprema animae portio. Et haec omnia non nisi unus homo sunt. Itaque tria quaedam omni insunt homini. Primum, ipsi naturae in carne et sanguine adhaeret, ut sunt sensus corporei, ipsaque (ut ita dicam) sensualitas. Secundum, est ratio sive intellectus. Tertium, pura nudaque animae substantia*”. *Johannis Tauleri opera omnia*, trad. L. Surius, Colônia, 1603, p. 608. Citado em: BERGAMO, M. *Op. cit.*, p. 47-48.

segundo lugar, há a razão ou intelecto. Em terceiro lugar, a substância pura e nua da alma.

A parte supra-racional e deiforme da alma, identificada com a essência pura e nua (que é o plano mais elevado do modelo renano), é representada como a sede da suprema união com Deus. Ainda assim, é necessário fazer uma distinção entre espaço interior e homem interior: “no espaço interior, nós incluímos todas as dimensões e todos os aspectos do ser humano que são susceptíveis de desempenhar um papel qualquer na realização da vida interior. Portanto, para nós, o espaço interior é o domínio onde se desenvolve a vida interior do sujeito. Enquanto tal, ele compreende não somente a ‘*pars suprema*’, tal como entendem os místicos do Norte (porque Deus, para estes autores, se une ‘essencialmente’ à criatura), e as potências racionais, que representam evidentemente um papel determinante na dinâmica do itinerário espiritual, mas também as potências sensitivas, que não cessam de introduzir nesta dinâmica, agindo com, e freqüentemente contra, as faculdades racionais”.⁸⁷

A teoria da alma de Meister Eckhart, inicialmente, tem muitos pontos em comum com a teoria de seu confrade Tomás de Aquino. O mestre dominicano afirma que a alma é a forma do corpo e lhe dá o ser (possuindo, o corpo, uma só forma).⁸⁸ Em seguida, fazendo própria a interpretação do pecado original de Santo Agostinho (conforme aparece no Livro 12 do *De Trinitate*), Eckhart distingue 3 faculdades da alma, dispostas em forma hierárquica:⁸⁹

- 1) a serpente ou faculdade sensitiva, que é aquilo que o homem tem em comum com os animais;
- 2) a mulher (Eva) ou a faculdade racional, porém somente enquanto está dirigida ao mundo sensível;
- 3) o homem (Adão) ou o intelecto (também razão superior), que é a faculdade da alma capaz de apreender Deus.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 56.

⁸⁸ Em relação a Tomás de Aquino cf. *Summa Theologiae* I, 76, 1 e *Summa contra Gentiles*, IV, 81.

⁸⁹ Cf. MAÑÓN GARIBAY, G. *Op. cit.*, p. 125.

Por causa da distinção entre razão e intelecto, Eckhart abandona o modelo tomista da alma, seguindo o princípio aristotélico segundo o qual o semelhante se conhece pelo semelhante;⁹⁰ dessa forma, ele pode fundamentar ontologicamente a possibilidade do conhecimento de Deus na alma, ou seja, a alma pode conhecer Deus porque se assemelha a Ele:

Nossos mestres dizem: a alma se chama fogo por causa da força, do calor e do esplendor que nela está. Os outros dizem que ela é uma pequena centelha de natureza divina. Os terceiros dizem que ela é uma luz. Os quartos dizem que ela é um espírito. Os quintos dizem que ela é um número. Nós não encontramos nada que fosse tão puro e claro como o número. Por isso eles queriam denominar a alma com algo que fosse puro e claro. Nos anjos existe o número - se fala de um anjo, dois anjos -, também na luz há o número. Por isso se denomina (a alma) com o que há de mais puro e mais claro, e apesar disso ele não toca o fundo da alma. Deus, que é sem nome – ele não tem nome -, é indizível, e a alma no seu fundo é igualmente indizível, como ele é indizível.⁹¹

A semelhança é uma condição prévia ao conhecimento e, segundo Schürmann, ela diz mais do que a igualdade: “(a semelhança) reúne dois entes sob um mesmo, como o fogo e a madeira na combustão, enquanto a igualdade, que não é dialética, se esgota em comparações. Entre o filho e o pai há semelhança, fundada na ascendência e no destino comuns. Entre o pai e seu associado de comércio há igualdade: por exemplo, diante da lei. A igualdade não remete ao presente. A semelhança vai rio acima: ela lembra a origem. [...] A compreensão da semelhança inaugura um desdobramento: a dialética onde o ser em Deus e para Deus consome o ser em si e por si. Esta visão ígnea da existência é aquela da hermenêutica do um: do mesmo modo em que o fogo ‘faz correr toda coisa para a sua simplicidade primeira’, assim o desapego incinera o velho homem, homem criado no homem, aquele que não traz a

⁹⁰ “☺ ☹ ⚖ ♣ ♦ ♠ ♡ ✂ 🔞 🎮 🎲 ♣ ♦ ♠ ♡ ✂ 🔞”: o conhecimento acontece somente do semelhante com o semelhante. ARISTOTELE. *Metafísica. Op. cit.*, Livro B, cap. 4, 1000b, 5.

⁹¹ “Unsere Meister sagen: Die Seele heißt ein Feuer wegen der Kraft und der Hitze und des Glanzes, der na ihr ist. Die anderen sagen, sie sei ein Fünkeln himmlischer Natur. Die dritten sagen, sie sei ein Licht. Die vierten sagen, sie sei ein Geist. Die fünften sagen, sie sei ein Zahl. Wir finden nichts, was so rein und so lauter wäre wie die Zahl. Desahalb wollten sie die Seele mit etwas benennen, was rein und lauter wäre. In den Engeln gibt es Zahl – man spricht von einem Engel, von zwei Engeln –, auch im Lichte gibt es Zahl. Darum benennt man sie (= die Seele) mit dem Reinsten und mit dem Lautersten, und doch rührt es nicht bis na den Grund der Seele. Gott, der ohne Namen ist – er hat keinen Namen –, ist unaussprechlich, und die Seele ist in ihrem Grunde ebenfalls unaussprechlich, so wie er unaussprechlich ist”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit., Predigt 17, p. 229-230.

marca da imagem de Deus”.⁹² Meister Eckhart afirma que é a semelhança que louva Deus:

Nossos mestres dizem: o que louva Deus? – A semelhança. Assim, pois, louva Deus tudo aquilo que na alma é semelhante a Deus; o que de alguma forma é dissemelhante, não louva Deus; assim como uma imagem louva o mestre que imprimiu nela toda a arte que estava contida em seu coração, e a tornou totalmente semelhante a si. A semelhança da imagem louva seu mestre sem palavras.⁹³

Em correspondência à tríplice divisão da alma, Eckhart distingue três tipos de conhecimentos: sensitivo, racional (porém do mundo material e sensível e partindo do dado sensorial) e conhecimento de Deus. Enquanto os dois primeiros têm algo em comum (os sentidos possibilitam o conhecimento racional), entre eles e o terceiro a diferença é tal que Eckhart reduz a divisão tripartida das capacidades da alma a uma divisão entre capacidade inferior (pela qual o homem conhece o mundo material, sensitiva ou racionalmente), e capacidade superior (exclusiva para conhecer Deus).

Operando esta redução das faculdades da alma, “Eckhart abandona a tradição escolástica e adota o modelo da alma de Avicena como um duplo conjunto de forças, a saber: superiores e inferiores, sendo as primeiras divididas e diferenciadas de forma incisiva das segundas”.⁹⁴

A teoria eckhartiana da alma analisa, quase exclusivamente, a capacidade superior, e não dá muita importância às forças inferiores que possibilitam o conhecimento do mundo sensível. Seu objeto principal, com efeito, é o intelecto ou razão superior e o conhecimento de Deus. A partir da divisão entre as duas faculdades da alma, o mestre dominicano passa a descrever o intelecto humano com as mesmas características do intelecto divino. No Sermão 40, Eckhart distingue cinco propriedades:

há uma potência na alma, a razão, que desde o princípio, assim que toma consciência de Deus e o saboreia, tem em si cinco propriedades. A primeira é desprender do aqui e agora. A segunda, que não é semelhante com nada. A terceira, que é pura e não

⁹² SCHÜRMANN, R. *Mâitre Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 177-184.

⁹³ “Unsere Meister sagen: Was lobt Gott? – Das tut die Gleichheit. So denn lobt alles Gott, was ist in der Seele Gott gleich ist; was irgend Gott ungleich ist, das lobt Gott nicht; so wie ein Bild seinen Meister lobt, der ihm eingesprägt hat die ganze Kunst, die er in seinem Herzen birgt, und der es (= das Bild) sich so ganz gleich gemacht hat. Diese Gleichheit des Bildes lobt seinen Meister wortlos”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 19, p. 238-239.

⁹⁴ MAÑÓN GARIBAY. *Op. cit.*, p. 126.

misturada. A quarta, que opera ou procura em si mesma. A quinta, que é uma imagem.⁹⁵

A Bula papal *In Agro Dominico* acabou condenando o mestre dominicano por ensinar a doutrina segundo a qual a alma é eterna e incrével.⁹⁶ Com certeza Eckhart afirmou que o intelecto humano é semelhante ao intelecto divino, mas em seu Escrito de justificação (*Rechtfertigungsschrift*) ele esclarece que isso não quer dizer que a alma seja incrével, mas que ela é simples como o intelecto divino (ou seja, que não é determinada de alguma maneira), e tem a capacidade de conhecer Deus. No sermão 56, entretanto, o dominicano não receia afirmar que a alma pode ser gerada como o próprio Filho:

«Ele subiu na montanha e foi transfigurado diante deles» (Mt 17, 1). A alma deve ser transfigurada e gravada e novamente impressa naquela imagem. Eu digo, quando a alma surge acima de todas as imagens, se torna impressa naquela imagem que é o Filho de Deus. Os mestres dizem: só o Filho é imagem de Deus, enquanto a alma é formada conforme esta imagem. Mas eu digo: o Filho é uma imagem de Deus acima da imagem; ele é uma imagem da sua divindade escondida. Assim como o Filho é uma imagem de Deus e é gerado, a alma também é formada. Daquele mesmo do qual o Filho recebe, assim também a alma recebe.⁹⁷

A alma, como criatura do Deus uno-trino, é imagem da Trindade. O ser de Deus é o *intelligere*, e como intelecto é incrével. A alma, pelo fato de ter uma inteligência, é incrével e é gerada como o próprio Filho. Eckhart “distingue Deus de *Divinitas* e só na *Divinitas*, absolutamente uma, inefável e inativa, faz consistir a profunda natureza de Deus. A Trindade é a manifestação da Divindade, é Deus como atividade. Deus não

⁹⁵ “Es ist ein Kraft in der Seele, die Vernunft, die von Anbeginn an, sobald sie Gottes gewahr wird oder ihn schmeckt, fünf Eigenschaften an sich hat. Zum ersten die, daß sie ablöst vom Hier und vom Nun. Zum zweiten, daß sie nichts gleicht. Zum dritten, daß sie lauter und unvermengt ist. Zum vierten, daß sie in sich selber wirkend oder suchend ist. Zum fünften, daß sie ein Bild ist”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 40, p. 345.

⁹⁶ “Além disso, dá-se a conhecer ter o supracitado Eckhart pregado dois outros artigos, nos seguintes termos: Primeiro artigo. Existe algo na alma que é incrével e incrével. Se a alma inteira fosse como tal, seria incrével e incrével; e isso é o intelecto”. Proposição nº. 27. Cf. Anexo 3 p. 139.

⁹⁷ “Er ging auf den Berg und ward verklärt vor ihnen” (Matth. 17,1). Die Seele soll verklärt und eingedrückt und wieder eingepägt werden in jenes Bild. Ich sage, wenn die Seele über alle Bilder hinauskommt, so wird sie in jenes Bild eingepägt, das Gottes Sohn ist. Die Meister sagen: Der Sohn allein ist ein Bild Gottes, die Seele aber ist gebildet nach diesem Bilde. Ich aber sage: Der Sohn ist ein überbildliches Bild Gottes; er ist ein Bild seiner verborgenen Gottheit. Nach eben dem nun, worin der Sohn ein Bild Gottes ist und worein der Sohn eingebildet ist, danach ist auch die Seele gebildet. Aus demselben, aus dem der Sohn empfängt, daraus empfängt auch die Seele”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 56, p. 412.

cria como Pai, senão como uno-trino. Portanto, também o homem, tendo sido criado à imagem da total e única substância de Deus e havendo sido produzido no ser sob a razão do uno total, deve considerar-se em função não somente de Deus, como também da Divindade”.⁹⁸ Ora, esta Divindade não é simplesmente uma transcendência incomunicável e incompreensível, mas é também a origem de onde tudo emana (a paternidade) e para onde tudo retorna (o fundo): ela permanece inacessível a quem quiser conhecer Deus sob algum aspecto determinado, mas não ao intelecto enquanto tal. De fato, escreve Eckhart,

a razão perscruta o interior e irrompe em todos os cantos da Divindade e apreende o Filho no coração do Pai e (também) no fundo, colocando-o em seu próprio fundo.⁹⁹

É justamente nesse fundo que existe a possibilidade de um autêntico conhecimento da verdade, de Deus e de todas as coisas:

quem quiser encontrar a luz e conhecer a verdade, deve prestar atenção a este nascimento em si mesmo, no fundo da sua alma; assim serão iluminadas também as suas faculdades e o homem exterior. Com efeito, não apenas Deus toca o fundo com a sua verdade, a luz se espalha também nas potências, e o homem adquire, naquele instante, muito mais do que lhe ensinaram.¹⁰⁰

Esse conhecimento é descrito pelo mestre dominicano como a participação do intelecto humano à luz divina: Deus como intelecto puro ou agente é luz e o homem possui unicamente uma centelha dessa luz. No sermão 10 ele escreve:

consideremos agora (= este conhecimento) como acontece na alma, que possui uma gotinha de razão, uma “pequena centelha”, um “ramo”. Ela (a alma) possui forças que operam no corpo. Existe aí uma força com a qual o homem tem ajuda para digerir; ela opera mais de noite do que de dia; com essa força o homem adquire peso e cresce. A alma possui, além disso, uma força no olho; por meio dela o olho é tão sutil e delicado que não absorve as coisas no estado grosseiro, como elas são em si mesmas; elas devem primeiro passar por um crivo e ser refinadas no ar e na luz; isso acontece porque ele (= o olho) tem a alma em si. Há uma outra força na alma, com a

⁹⁸ FAGGIN, G. *Op. cit.*, p. 90.

⁹⁹ “Vernunft blickt hinein und durchbricht alle Winkel der Gottheit und nimmt den Sohn im Herzen des Vaters und im Grunde und setzt ihn in ihren Grund”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 40, p. 348.

¹⁰⁰ *Ibidem*, Predigt 58, p. 427. Cf. Anexo 10 p. 188.

qual ela pensa. Essa força representa em si as coisas que não estão presentes, de tal maneira que eu possa conhecê-las igualmente, como se as visse com os olhos, sim, ainda melhor – eu posso muito bem representar-me no pensamento uma rosa (inclusive) no inverno -, e com essa força a alma opera no não-ser e, nisso, segue Deus, que opera no não-ser.¹⁰¹

Conseqüentemente, na visão de Meister Eckhart, o conhecimento de Deus não corresponde a uma mera relação sujeito-objeto, mas à unidade que deriva da comunicação do intelecto divino (comunicação que é, ao mesmo tempo, iluminação) com a alma do homem. A condição de possibilidade desse conhecimento é a ausência de qualquer relação:

Se o olho deve conhecer a cor, deve antes estar despido de todas as cores. Se a alma deve conhecer Deus, não deve ter nada em comum com nada. Quem conhece Deus, sabe que todas as criaturas são (um) nada.¹⁰²

A metáfora do “advérbio” ajuda a entender essa ausência de relação. Ao interpretar uma passagem do livro da Sabedoria (Sb 18,14) no Sermão 57,¹⁰³ o dominicano alemão discute qual é o *onde* (advérbio de lugar) mais próprio da alma. No início do sermão Eckhart coloca três questões:

Primeiro: *onde* Deus Pai pronuncia sua palavra na alma, (segundo) onde está o lugar desta geração e (terceiro) onde a alma se torna receptiva para tal obra.¹⁰⁴

O lugar em que Deus pronuncia sua palavra, como já foi ilustrado, é o fundo da alma. É no fundo da alma que acontece o nascimento do *logos* e, por causa desse evento, ele deve ser necessariamente incriado e incriável (*ungeschaffen und*

¹⁰¹ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 10, p. 197-198. Cf. Anexo 8 p. 170.

¹⁰² “Wenn das Auge die Farbe erkennen soll, so muß es vorher alle Farbe entblößt sein. Soll die Seele Gott erkennen, so darf sie mit dem Nichts nichts gemein haben. Wer Gott erkennt, der erkennt, daß alle Kreaturen (ein) Nichts sind“. *Ibidem*, Predigt 36, p. 325.

¹⁰³ Esse sermão foi traduzido para o português pelo Prof. E. Carneiro Leão e publicado, em 1987, na revista *Arte e Palavra*, publicada pelo Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, Rio de Janeiro.

¹⁰⁴ “Zum ersten: *wo* Gott der Vater sein Wort in der Seele spreche, wo dieser Geburt Stätte sei und wo sie (= die Seele) für diese Werk empfänglich sei“. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 57, p. 415.

unerschaffbar).¹⁰⁵ O *Grund der Seele* é algo *na* alma e não *da* alma, mas, pelo fato de ser ao mesmo tempo realização da Divindade e também da humanidade, deve estar localizado na alma, em um lugar apropriado ao homem, no seu ponto mais íntimo e não fora dele. Na tentativa de expressar o mesmo conceito a partir de perspectivas diferentes, Eckhart lança mão de termos e imagens sempre novos, porque nenhum nome é adequado para denotar esta realidade, que está além de toda determinação categorial (como o próprio Deus):

Às vezes eu disse que há uma potência no espírito, que sozinha é livre. Às vezes eu disse que é uma proteção do espírito; às vezes eu disse que é uma luz do espírito; às vezes eu disse que é uma pequena centelha. Mas agora eu digo: não é nem isto, nem aquilo; apesar disso, é alguma coisa mais elevada acima disto e daquilo como o céu acima da terra.¹⁰⁶

Este lugar da alma, ponto de profundidade infinita, de um movimento interno a si mesmo, revela que o *totaliter alter* não está “lá fora” (qualquer coisa signifique esse “lá fora”: igreja, movimento, crença, sinais, etc.). O Deus que se procura já está dentro da alma que, por sua vez, é chamada a ser um advérbio do *Verbum*:

Mas a bem-aventurança de Deus reside na obra da razão para a interioridade, onde a “palavra” permanece interior. Lá a alma deve ser um “advérbio”, e operar uma só obra com Deus, para atingir sua bem-aventurança no conhecimento que paira em si mesmo: naquele mesmo em que Deus é bem-aventurado.¹⁰⁷

Esta é, afinal, a finalidade e a justificação de todas as pregações do mestre dominicano: que o homem chegue a ser “advérbio” do *Verbum* e encontre seu lugar junto à palavra, nem próximo e nem subordinado, mas perfeitamente identificado com ela. Para que essa identificação possa ocorrer, é necessário que o homem esvazie si mesmo através de um processo denominado *Abgeschiedenheit* (palavra traduzida em

¹⁰⁵ “Eine Kraft ist in der Seele, von der ich schon öfter gesprochen habe, - wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar”: há uma potência na alma, da qual eu já falei várias vezes, (que) se a alma fosse toda assim, seria incriada e incriável. *Ibidem*, Predigt 14, p. 221.

¹⁰⁶ “Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde”. *Ibidem*, Predigt 2, p. 163.

¹⁰⁷ *Ibidem*, Predigt 10, p. 200. Cf. Anexo 8 p. 173.

português com desprendimento).¹⁰⁸ Com essa palavra, segundo o *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, “Eckhart descreve o caminho de ascensão dos místicos e, ao mesmo tempo, a sua meta. Para ele, sob esta palavra, se encontra a mais alta das virtudes, superior ao amor, à humildade e à misericórdia, porque ela tira todo revestimento das criaturas. Por isso ela é, também, o modo de ser de Deus. O homem que se despoja de toda condição de ser criado, não quer nada para si, também não espera nada de Deus, está fora do tempo e se torna deiforme. [...] *Abgeschiedenheit* significa um ser vazio das criaturas e de Deus; ela é a pobreza no espírito”.¹⁰⁹

Entre as obras de Meister Eckhart que foram atribuídas ao período em que ele viveu na cidade de Estrasburgo (1314-1324), além de dois tratados em alemão - *Das Buch der göttlichen Tröstung* (O Livro da Divina Consolação) e *Von edeln Menschen* (Do homem nobre), que juntos constituem o *Liber benedictus* (condenado pela comissão inquisitorial de Colônia durante o processo contra ele) - há um terceiro que causa uma discussão interminável entre os especialistas acerca da sua autenticidade: *Von Abgeschiedenheit* (Do desprendimento), pelo fato de ele não ser mencionado nas atas do processo. No entanto, segundo os tradutores que organizaram a edição brasileira desse e de outros tratados, “a tendência é atribuí-lo ao Mestre Eckhart, apesar de não conter as palavras-chaves de sua mística: o nascimento do Filho na alma, a centelha da alma, o abismo da alma ou a razão superior. Se o texto não fala nestes registros, coloca entretanto as pré-condições éticas para que o nascimento do Filho aconteça na alma e se acenda a centelha divina no coração”.¹¹⁰ Kurt Ruh escreve a esse respeito: “apesar de ser amplamente transmitida (mais de trinta testemunhos manuscritos), a pequena obra – não muito mais ampla do que um longo sermão – não é documentada como um escrito de Eckhart. Portanto, sua autenticidade também era objeto de controvérsia, até

¹⁰⁸ A tradução em português de alguns escritos de Eckhart, publicada pela editora Vozes, utiliza apropriadamente os termos “desprendimento, completa disponibilidade e total liberdade” para traduzir a palavra *Abgeschiedenheit*, formada por um prefixo (*ab*), pelo particípio passado do verbo *scheiden* (separar, dividir, desprender) e do sufixo *heit* utilizado para a formação dos substantivos. O gênero desse substantivo é feminino.

¹⁰⁹ “*Abgeschiedenheit*. Eckhart hat mit diesem Wort den Weg der Mystiker Aufstiegs und zugleich dessen Ziel beschrieben. Er versteht darunter die höchste Tugend, sie überragt Liebe, Demut und Barmherzigkeit, denn sie entbehrt jedes Bezuges auf Kreatürliches. Sie ist darum aber auch der Zustand Gottes. Der Mensch, der sich freimacht von allem Geschöpflichen, nichts für sich will, auch von Gott nichts erwartet, ist der Zeit entnommen, ist gottförmig. [...] *Abgeschiedenheit* heißt Leersein von Kreaturen und von Gott, sie ist Armut im Geiste”. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1971.

¹¹⁰ ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 147.

que Quint a acolheu na sua edição. Mas foi por assim dizer uma adoção, porque não foi possível aduzir uma prova convincente. Deve-se admitir, contudo, que não há uma prova decisiva de inautenticidade: se deverá falar portanto de uma autenticidade limitada. Autênticas são certamente as afirmações centrais sobre o desprendimento como suprema virtude e como modo de ser de Deus; todavia, há de se afirmar que, do ponto de vista do conteúdo, dificilmente há neste tratado algo que poderia não ser eckhartiano”.¹¹¹

No começo do tratado, Eckhart (ou alguém muito próximo dele) escreve:

Eu procurei com sinceridade e com todo o empenho e mais alta e a melhor das virtudes, ou seja: a que capacite o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e tornar-se por graça o que Deus é por natureza, e que mais o assemelhe à imagem que dele havia em Deus e na qual não havia diferença entre ele e Deus, antes que Deus produzisse as criaturas. E quando perscruto todos aqueles escritos, tanto quanto a razão me permite e é capaz de percebê-lo, outra coisa não encontro senão esta: que o puro desprendimento ou total disponibilidade tudo supera, pois de certa forma todas as virtudes visam à criatura, ao passo que o desprendimento está desvinculado de todas as criaturas.¹¹²

Nessa noção de desprendimento não é possível separar os significados de técnica mística, de indicação prático-operativa para a perfeição da vida espiritual e de exercício filosófico: o desprendimento é a atividade racional do pensamento na sua finalidade principal de conduzir à união com Deus, através de um modo diferente de se relacionar com as coisas do mundo. Cavicchioli define *Abgeschiedenheit* como um “princípio de um ascetismo filosófico cuja meta final é a condição existencial derradeira de serenidade-abandono (*Gelassenheit*), lei estática do pensamento em seu alicerce integralmente espiritual”.¹¹³ Há um elo profundo entre o *Abgschiedenheit* e nada:

O desprendimento toca tão de perto o nada que não há o que se interponha entre o desprendimento perfeito e o nada; [...] objeto do desprendimento puro não é isto nem aquilo, Ele assenta num puro nada.¹¹⁴

¹¹¹ RUH, K. *Op. cit.*, p. 246.

¹¹² ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. *Op. cit.*, p. 148.

¹¹³ CAVICCHIOLI, C. *Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart (Parte IIª)*. Sapienza - Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d'Italia, nº. 51 (1998), p. 286.

¹¹⁴ ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. *Op. cit.*, p. 149 e p.154.

O nada da condição perfeitamente conforme ao desprendimento é a reprodução exata do nada divino: com efeito, o próprio Deus é desprendimento:

O ser de Deus, Deus o deve ao seu desprendimento imutável; e do desprendimento Lhe vem a pureza e a simplicidade e a imutabilidade [...]; só o desprendimento conduz o homem à pureza, e da pureza à simplicidade, e da simplicidade à imutabilidade.¹¹⁵

Em seu valor gnoseológico de progressivo esvaziamento de todo conteúdo particular, de todo saber determinado e de ruptura do elo de dependência causado por eles, o desprendimento remonta aquém de toda forma de conhecimento e tem acesso à natureza divina:

há, para a alma, um acesso secreto à natureza divina, onde todas as coisas se anulam para ela. Cá embaixo, este acesso outra coisa não é senão o desprendimento puro. E quando tal desprendimento alcança o seu ponto mais alto, seu conhecimento se torna desconhecimento; seu amor, desamor; e sua luz, obscuridade.¹¹⁶

Essa obscuridade é ausência de todo saber como condição do nascimento do *logos* no fundo da alma:

Prestai atenção aqui, por fim, à vantagem e ao fruto desta Palavra secreta e desta obscuridade. Não apenas o Filho do Pai celestial nascerá nesta obscuridade, que é própria dele: também *tu* nascerás na obscuridade como filho do mesmo Pai celestial e não de outrem, e haverá para ti (também) aquele poder. Reconhece agora: que vantagem! Em toda a verdade que todos os mestres, com sua própria razão e conhecimento, ensinaram ou ensinarão até o último dia, não compreenderam a menor de todas as coisas *deste* saber e *deste* fundo. Embora ele deva significar um não-saber e de um desconhecimento, ele recebe mais do que todo saber e conhecer fora dele (= fora desse fundo); pois esse não-saber retira-te e te leva para longe de todo saber das coisas e até, além disso, de ti mesmo.¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 151.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 156.

¹¹⁷ “Nun beachtet hier (endlich noch) den *Nutzen* und die *Frucht* dieses heinlichen Wortes und dieser Finsternis. Nicht nur der Sohn des himmlischen Vaters wird in dieser Finsternis, die sein Eigen ist, geboren: auch *du* wirst da geboren als desselben himmlischen Vaters Kind und keines andern, und er gibt (auch) *dir* jene Gewalt. Erkenne nun: welch ein Nutzen! Bei aller Wahrheit, die alle Meister mit ihrer eigenen Vernunft und Erkenntnis je lehrten oder jemals lehren werden bis zum Jüngsten Tage, haben sie doch nie das Allermindeste in *diesem* Wissen und in *diesem* Grunde verstanden. Wanngleich es ein Unwissen heißen mag und ein Nicht-Erkennen, so enthält es doch mehr als alles Wissen und Erkennen außerhalb seiner (=außerhalb dieses Grundes); denn dieses Unwissen lockt und zieht dich

Só assim o *logos* pode nascer na alma, isto é, na medida em que a alma estiver vazia:

Estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus, e estar cheio de toda criatura é estar vazio de Deus.¹¹⁸

Além das criaturas, na alma não deve haver a presença do tempo pois, se ela fosse tocada pelo tempo, perderia sua nobreza e o *logos* não poderia nascer nela:

a alma, com as potências superiores, toca a eternidade, que é Deus; ao contrário, com as potências inferiores toca o tempo, e de tal forma se submete à transformação e se inclina para as coisas corporais, que lhe tiram a nobreza.¹¹⁹

A alma tem que voltar ao infinito porque ela foi criada acima do tempo, na eternidade. Essa questão do tempo será o objeto da análise nas páginas a seguir.

fort Von Allen Wissendingen und uberdiess Von dir selbst". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit., Predigt 57, p. 423-424.

¹¹⁸ ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 152.

¹¹⁹ "Die Seele mit den obersten Kräften die Ewigkeit, das ist Gott, berühre; mit dem niedersten Kräften (hingegen) berühre sie die Zeit, und dadurch wird die dem Wandel unterworfen und körperlichen Dingen zugeneigt und wird dabei entaldet". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit., Predigt 30, p. 295.

TERTIA QUAESTIO: O AGORA ETERNO

“O deserto [não] tem nem tempo nem lugar.

É livre do princípio e do fim”

O comentário ao *Granum sinapsis* afirma que Deus

é o alfa e ômega sem alfa e ômega, é o começo e o fim de todas as coisas sem começo e sem fim. Pois tudo aquilo que começa, ou deixa de ser, deve suportar isso por causa de um movimento ou de uma mudança; mas Deus é imutável, por isso não tem nem começo e nem fim.¹²⁰

Citando, pois, a célebre definição de tempo que Aristóteles dá no livro *Φ* da Física (*Phys.* *Φ* 11, 219b 1), a saber: “o tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois”, ele argumenta que, pelo fato de Deus ser imóvel, não pode haver nele nem o antes e nem o depois, ou seja, só a eternidade condiz com Ele. O conceito teológico clássico de eternidade remete à definição de Boécio, em sua obra *De Consolatione Philosophiae: aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Nessa definição, o termo *aeternitas* não está ligado ao tempo, mas à vida interminável de Deus, que está na sua posse total e simultaneamente.

Essas mesmas características de totalidade e simultaneidade do tempo de Deus se encontram também na concepção de tempo de Meister Eckhart, para quem o “instante” (*Nun*) da criação não é um instante temporal passível de ser medido por um antes e um depois, mas encontra-se no presente:

se eu tomar o instante presente, ele compreende todo o tempo em si. O instante em que Deus criou o mundo está tão perto desse tempo como o instante em que agora falo, e o dia mais recente é este instante tão perto como o dia, o dia de ontem.¹²¹

É um começo que ainda não passou, conseguiu permanecer e está sempre começando de novo. A criação de Deus é eterna porque Ele a cria a todo instante; com

¹²⁰ ECKHART, M. *Il nulla divino. Op. cit.*, p. 33.

¹²¹ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 10, p. 195. Cf. Anexo 8 p. 167.

efeito, Eckhart não fala de criação eterna mas de eterna criação, nem de uma criação que não acaba, e sim de uma criação que não acaba de ser realizada:

Deus cria este mundo inteiro e completo nesse instante. Tudo o que Deus criou há mais de seis mil anos atrás, quando fez o mundo, o cria agora. Deus está em todas as coisas; mas na medida em que Deus é divino e racional, não está [Deus] em nenhum lugar tão propriamente como na alma e nos anjos, se tu quiseses: na parte mais íntima e mais elevada da alma. E quando eu digo: «mais íntima» eu entendo a mais elevada; e quando eu digo «mais elevada», eu entendo a mais íntima da alma. Na parte mais íntima e mais elevada da alma: eu a entendo (lá) ambas as coisas como uma só. Lá, onde nunca o tempo penetrou, onde nunca uma imagem brilhou: na parte mais íntima e mais elevada da alma, Deus criou o mundo inteiro. Tudo o que Deus criou há seis mil anos, e tudo o que Deus ainda vai criar daqui a mil anos, se o mundo ainda vai existir tanto assim, Deus o cria na parte mais íntima e mais elevada da alma. Tudo o que é passado e tudo o que é presente, tudo o que é futuro, Deus o cria na parte mais íntima da alma.¹²²

A eternidade deve ser assumida como a vida que recomeça sempre e de novo em cada fim, para que a vida não tenha um ponto final. Na especulação metafísica eckhartiana, tempo e eternidade formam um par incindível. Para Carlos Rafael Ruta, “essa polarização de tempo e eternidade parece estruturar o complexo de relações que se estabelecem entre o homem e Deus, a pluralidade e o uno, a criação e o Criador. Estrutura antagônica que deve ser lida como determinação da transparência perdida do homem em relação à sua Origem”.¹²³

É possível reconhecer, nos sermões em alemão de Meister Eckhart, três elementos determinantes para a apresentação da oposição tempo-eternidade. O primeiro é o fim único da ação de Deus que é a geração do seu único Filho:

O Pai gera seu Filho na eternidade igual a si mesmo. «A Palavra estava junto de Deus, e Deus era a Palavra»: ele era o mesmo na sua mesma natureza. Além disso, eu digo: ele o gerou na minha alma. Não só ela está junto dele e ele junto dela como igual, mas ele está nela; e o Pai gera o Filho na alma no mesmo modo, como ele o gera na eternidade, e não em modo diferente. Ele deve fazer isso, quer que seja para ele algo agradável ou uma dor. O Pai gera seu Filho sem

¹²² *Ibidem*, Predigt 43, p. 356. Cf. Anexo 9 p. 179.

¹²³ RUTA, C. R. *La negación de la Esperanza. Una aproximación al problema del tiempo en Meister Eckhart*. In: Aná Mnesis – Revista semestral de investigación teológica publicada por los frailes dominicos de la provincia de Santiago de México, VIII – 1997, n. 2, p. 94-95.

interrupção, e eu digo mais ainda: ele me gera como seu Filho e como o mesmo Filho.¹²⁴

A geração do *logos* no fundo da alma, que manifesta a união do humano com o divino, impõe suas condições à temporalidade humana. Sair do tempo para alcançar a unidade é o destino e a condição, mas também a natureza do ser humano.

O segundo elemento determinante na antítese tempo-eternidade é o sentido analógico do binômio morte-vida:

Nós elogiamos a morte em Deus, para que Ele nos transfira para um ser que é melhor do que a vida: um ser no qual viva a nossa vida, no qual a nossa vida se torne um ser. O homem deve aceitar com disposição a morte e morrer, para que lhe seja destinado um ser melhor.¹²⁵

Para o mestre dominicano, a morte se torna vida e a vida é vida enquanto morte da morte. O que impede ao homem de permanecer constantemente naquela morada de onde brota a Vida como seu ser próprio, quando a alma chega à sua morte desde seu fundo, é o tempo: “o tempo é outra morte daquela que leva à vida, é a morte de toda outra possibilidade de morrer”.¹²⁶

Finalmente, o terceiro elemento é o nascimento de Deus na alma que acontece na plenitude dos tempos:

Observem, antes de tudo, onde acontece este nascimento. “Onde está aquele que agora nasceu?” Eu, porém, afirmo, como já fiz outras vezes, que este nascimento eterno acontece na alma no mesmo modo em que acontece na eternidade, nem mais nem menos.¹²⁷

¹²⁴ “Der Vater gebiert seinem Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. »Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort: es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn“. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 7, p. 185.

¹²⁵ “Wir preisen das Sterben in Gott, auf daß er uns versetze in ein Sein, das besser ist als Leben: ein Sein, im dem unser Leben lebt, darin unser Leben ein Sein wird. Der Mensch soll sich willig in den Tod geben und sterben, auf daß ihm ein besseres Sein zuteil werde“. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 9, p. 193.

¹²⁶ RUTA, C. R. *Op. cit.*, p.95.

¹²⁷ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 58, p. 425. Cf. Anexo 10 p. 185.

Para que o *logos* possa nascer na alma, todo tempo deve ter desaparecido, e a alma deve ter fugido ao tempo pela vontade ou pelo desejo: no tempo existem a criatura, o pecado e a morte. Essas coisas são de tal forma ligadas entre si, que quando a alma se afasta do tempo, não há mais nem pena e nem sofrimento, aliás, até a adversidade se torna alegria para ela.

A partir desses três elementos determinantes, se pode perceber que o tempo, na reflexão eckhartiana, não tem valor positivo ao contrário da eternidade. Entretanto, a oposição tempo-eternidade desvenda a complexidade da existência humana e, por isso, ajuda a esclarecer o valor que o próprio tempo assume e a posição central que ele ocupa na existência humana. No interior dela é possível reconhecer duas determinações que caracterizam a criatura. A primeira é a noção de corruptibilidade:

“Boécio afirma: Deus é uno e não muda. Tudo o que Deus criou, o criou sujeito à transformação. Todas as coisas, enquanto criadas, carregam em si a possibilidade de transformação”.¹²⁸

A segunda é o fato de a criatura carregar em si a negação:

Todas as criaturas trazem em si uma negação; uma nega de ser a outra.¹²⁹

Estas duas determinações configuram a diferença ontológica da criatura em relação à sua origem. Dois são os aspectos sublinhados por Eckhart: por um lado, a criatura é caracterizada pela causalidade e pela finalidade; do outro, pela diferença constitutiva em relação ao uno. Entretanto, a criatura nunca é totalmente separada da origem de seu próprio ser. Por essa razão o mestre dominicano, no Comentário ao Gênese, fala de um *duplex esse rerum*, cuja idéia determina o lugar próprio do tempo: “se o tempo se relaciona com o que está sujeito à transformação, isso significa, por sua vez, que a criatura não se abriga totalmente sob a figura do tempo. Na fundação da dinâmica de sua transformação, a criatura se revela transcendendo o tempo, enquanto seu devir está fundado no ser como realização da diferença. O movimento que emerge

¹²⁸ “Boethius sagt: Gott ist Eins und wandet sich nicht. Alles, was Gott je erschuf, das schuf er als dem Wandel ubterworfen. Alle Dinge tragen, so wie geschaffen werden, Wandelbarkeit auf ihrem Rücken”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 22, p. 251.

¹²⁹ “Alle Kreaturen tragen eine Vereingung in sich; die eine verneint, die andere zu sein”. *Ibidem*, p. 253.

do que está separado da unidade enquanto criado, deve ser concebido como um impulso em direção da unidade transcendente o temporal e o plural que, entretanto, só pode ser alcançada mediante este mundo”.¹³⁰

A transformação da criatura, porém, não se distingue apenas pelas suas características negativas, porque é uma possibilidade de renovação: “o *prius* e *posterius* como determinações que fixam o movimento, oferecem a possibilidade de pensar o desenvolvimento temporal como um processo de renovação. A fugacidade do tempo só se compreende porque o próprio tempo é, por sua vez, renovação. Dessa forma, embora a temporalidade seja o modo daquilo que é incompleto, só pode ser concebida na perspectiva de sua plenitude”.¹³¹

A relação entre tempo e eternidade assume, na obra de Eckhart, os contornos da complementaridade:

Quando é a «plenitude do tempo»? – Quando não há mais tempo. Para aquele que, no tempo, colocou seu coração na eternidade e todas as coisas temporais estão mortas, é a «plenitude do tempo».¹³²

A idéia de uma *plenitudo temporis* adquire um lugar central na concepção do tempo de Eckhart. A plenitude do tempo é, ao mesmo tempo, realização, superação e finalização do próprio tempo. Essa superação reconduz a pluralidade no uno, o *duplex esse* no *unum esse*, o temporal no atemporal. No evento sempre renovado do *Gottesgeburt*, do nascimento do *logos* no fundo da alma, o tempo deixa de existir. A plenitude do tempo como superação do tempo significa, de fato, o fim objetivo do tempo na eternidade, “naquela finalidade que dá ao homem a direção de seu devir e, enquanto princípio, a unidade de origem e fim”.¹³³

O núcleo fundamental da teoria do tempo em Eckhart é representado pelo conceito de “agora eterno”. O instante do tempo (*Nun der Zeit*), por um lado, é o ponto do tempo dentro do fluir temporal; por outro lado, o agora da eternidade (*nunc*

¹³⁰ RUTA, C. R. *Op. cit.*, p. 97.

¹³¹ *Ibidem*, p. 98-99.

¹³² “Wann ist »Fülle der Zeit«? – Wenn es keine Zeit mehr gibt. Wenn man *in* der Zeit sein Hertz in die Ewigkeit gesetzt hat und alle zeitlichen Dinge in einem tot sind, so ist das »Fülle der Zeit«”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 12, p. 208.

¹³³ RUTA, C. R. *Op. cit.*, p. 100.

aeternitatis), na sua dimensão atemporal, contém o próprio tempo.¹³⁴ Dessa forma Eckhart pode afirmar que a criação é uma criação ininterrupta, assim como a geração do *logos*:

O dia da alma e o dia de Deus são diferentes. Quando a alma está no seu dia natural, lá ela conhece todas as coisas acima do tempo e do espaço; nenhuma coisa lhe é (lá) distante ou próxima. Por isso eu disse que todas as coisas são igualmente nobres neste dia. Certa vez eu disse que Deus cria o mundo *agora*, e todas as coisas são igualmente nobres neste dia. Se disséssemos que Deus criou o mundo ontem ou amanhã, nos comportaríamos de forma insensata. Deus cria o mundo e todas as coisas em um instante presente, e o tempo, que passou há mil anos, é agora tão presente para Deus e tão próximo quanto o tempo que é agora. Na alma, que se encontra lá em um instante presente, o Pai gera seu Filho unigênito, e nesse mesmo nascimento a alma nasce novamente em Deus. Este é um único nascimento: assim como ela (= a alma) muitas vezes renasce em Deus, o Pai gera muitas vezes seu Filho unigênito nela.¹³⁵

No *Comentário ao Evangelho de João* Eckhart retoma a fórmula *semper nascitur*, *sempre natus* das Sentenças de Pedro Lombardo para afirmar a geração contínua:

Se for assim, é sempre *no princípio* – como junto de nós: tira o tempo, o ocidente e o oriente –, e, se for sempre *no princípio*, sempre nasce e sempre é gerado; portanto, ou nunca ou sempre, porque é sempre o princípio ou *no princípio*.¹³⁶

Também no *Livro da Divina Consolação* o mestre dominicano reitera sua concepção de geração contínua:

Por isso dizem os santos que o Filho *foi* gerado eternamente de modo tal que, não obstante, *continua sendo* gerado sem cessar.¹³⁷

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ “Der Seele Tag und Gottes Tag sind unterschieden. Wo die Seele in ihrem natürlichen Tage ist, da erkennt sie alle Dinge über Zeit und Raum; kein Ding ist ihr (da) fern oder nah. Darum habe ich gesagt, daß alle Dinge gleich edel seien in diesem Tage. Ich sagte einst, daß Gott die Welt *jetzt* erschaff, und alle Dinge sind gleich edel in diesem Tage. Würden wir sagen, daß Gott die Welt gestern oder morgen erschüfe, so würden wir uns töricht verhalten. Gott erschaff die Welt und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun, und die Zeit, die da vergangen ist vor tausend Jahren, die ist Gott jezt ebenso gegenwärtig und ebenso nahe wie die Zeit, die jetzt ist. Die Seele, die da steht in einem gegenwärtigen Nun, in die gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn, und in derselben Geburt wird die Seele wieder in Gott geboren. Das ist *eine* Geburt: so oft sie (= die Seele) wiedergeboren wird in Gott, so oft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn in sie”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 11, p. 205-206.

¹³⁶ “*Quod si sic, semper est in principio – nam et apud nos: tolle tempus, occidens est omnes –, et si semper in principio, semper nascitur, semper generatur; aut enim nunquam aut semper, quia principium sive in principio est semper*”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. n. 8. *Op. cit.*, p. 36.

O evento da geração do *logos* no fundo da alma abre a possibilidade, para o homem, de chegar àquela unidade na qual todo tempo se condensa no *nunc aeternitatis*. Quanto à dimensão temporal do mundo, existe a possibilidade de ela ser elevada para o “agora da criação”, no qual o homem – sempre em virtude do nascimento de *logos* – supera a alteridade diante de Deus e conquista a felicidade eterna. Entretanto, essa mesma dimensão temporal do mundo ou, melhor, este “espaço” interposto entre o tempo e a eternidade, entre a imperfeição e a perfeição, é também o tempo onde a esperança se torna possível. Quando o tempo, no ápice de sua degradação, “toca o fundo do seu nada, descobre o fundo (*Grund*) eterno de sua esperança. Por isso esta opera, no homem, uma tarefa fundamental no âmbito do seu operar, do seu desejar e do seu saber. A esperança como esperança é remanso de serenidade no meio dos turbilhões do tempo, porque volta a assentar ininterruptamente os fundamentos que dão solidez ao seu esperar”.¹³⁸ Na relação entre o ser humano e Deus, a esperança faz vislumbrar a presença do infinito no contingente, opera “a transfiguração do hoje no presente eterno e, desse modo, realiza a imediatez da união que, como exigência *sine qua non*, aproxima o fluir do tempo ao remanso vertiginoso da eternidade”.¹³⁹ Este “já e ainda não” da esperança representa a negatividade subjacente à dinâmica do uno e do múltiplo e é imagem da morte mística, entendida como “incorporação da negatividade ínsita à lógica que une e distancia seus princípios”.¹⁴⁰ A proposta desafiadora do místico Meister Eckhart é pensar nas negações da esperança que dão forma às condições para que ela se torne possível.

A esse respeito, não há dúvida de que o mestre dominicano foi alguém que “falava do ponto de vista da eternidade”. Esta é uma expressão utilizada pelo dominicano Johannes Tauler (que atuou na região do alto Reno uma geração depois de Eckhart), no sermão n. 15 *Clarifica me, pater charitate*: “Sobre estas coisas, um amável mestre ensinou e falou a vocês e vocês não entenderam. Ele falava do ponto de vista da eternidade, e vocês entenderam segundo o tempo”.¹⁴¹ Com certeza Tauler está se referindo a Eckhart. É uma formulação simples para indicar uma forma de pregação – e,

¹³⁷ ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 74.

¹³⁸ RUTA, C. R. Op. cit., p. 102.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 103.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴¹ Cf. TAULER, J. *Predigten – Band I*. Druck: Johannes Verlag Einsiedeln, 1987, p.100-107.

juntos, uma teologia que a fundamenta – que não se eleva para a divindade a partir das criaturas, mas que confia na verdade e na promessa do alto. Os ouvintes, porém, não compreenderam esse discurso. Duas linhas à frente, Tauler cita um “grande mestre” que “falou dessa experiência [do conhecimento supra-sensível] sem modo [ou seja, sem relação com a forma humana] e sem via [conhecível]. Muitas pessoas a compreendem do ponto de vista dos sentidos exteriores e se tornam homens intoxicados”.¹⁴² Nesse caso, o discurso do ponto de vista da eternidade é motivo de erro doutrinal, e o pregador põe de sobreaviso contra um discurso desse tipo. “Um amável mestre” e um “grande mestre” não seriam então a mesma pessoa? Certamente, pois falar do ponto de vista da eternidade e falar sem modo e sem via apontam para a mesma realidade. Diferente é apenas o efeito sobre os ouvintes: de um lado, a admiração para o pregador carismático; do outro, a falsificação da doutrina na compreensão “exterior” de palavras profundas e, portanto, o resvalar na heresia.

Nessa dúplice expressão de Tauler se pode reconhecer a maneira com a qual Eckhart foi visto no seu tempo e nos séculos sucessivos: ele foi o “amável mestre” cujas palavras penetravam nos corações (embora sem a compreensão de suas expressões próprias) e, ao mesmo tempo, o “grande mestre”, o “místico”, cuja espiritualidade foi tachada de herética e hostil contra a igreja.

De acordo com o biógrafo suíço Ruh o conceito de “mística”, na história da pesquisa científica, indica um movimento e, mais especificamente, uma época: a “época da mística alemã”.¹⁴³ A questão, entretanto, é controversa em se tratando de Meister Eckhart: é correto afirmar que ele foi, antes de tudo, um místico? Algumas interpretações do pensamento do mestre dominicano defendem a tese de que o “místico” Eckhart limita-se à obra em língua alemã, enquanto as obras latinas, destinadas a um público erudito, seriam a sua produção propriamente especulativa. A palavra “mística”, porém, pode dar azo a uma espécie de “censura historiográfica” na medida em que é contraposta à escolástica, considerada por alguns historiadores a expressão dominante e mais desenvolvida do pensamento medieval. Essa forma de pensar, além de não fazer jus à complexidade da realidade medieval, contribuiu para

¹⁴² *Ibid.*, p. 127.

¹⁴³ RUH, K. *Op. cit.*, p. 285.

alimentar uma interpretação minimalista de Eckhart como um escolástico medíocre, ou como expressão de um pensamento nacional alemão,¹⁴⁴ cujo surgimento coincidiu com o fim da escolástica.

O juízo de Penzo, um especialista italiano de Eckhart, joga uma luz que ajuda a resolver essa controvérsia: “no seu pensamento místico, Eckhart não nega o conhecimento de matriz aristotélica, mas contesta sua validade absoluta. Se a verdade do conhecimento se limita ao objeto conhecido, Eckhart impele com decisão o conhecimento para o horizonte do não-objeto. E abrir-se ao não-objeto significa abrir-se ao nada. Na abertura ao nada como ao ser autêntico não se assiste, segundo Eckhart, a um conhecimento do ser supremo mas a uma contínua criação de Deus na alma do homem. Nesse horizonte Deus cria o homem e o homem cria Deus. Se, portanto, a propósito de Eckhart se fala de um pensamento místico, há nele também uma dimensão metafísica, pois nas suas reflexões exegéticas da Sagrada Escritura ele nunca abandona o plano do intelecto. Aliás, é possível constatar que ele procede com uma coerência extremamente racional, inclusive quando focaliza a sua problemática mística. Em Eckhart não se verifica o divórcio entre mística e teologia”.¹⁴⁵

Entre filosofia, teologia e experiência mística há, a todos os efeitos, uma inter-relação cuja existência não se pode negar. Escreve Lyra Filho: “na Teologia Deus é um dado assente; para a Filosofia, entretanto, é um problema; e, apesar de tudo, esse problema não poderá ser eliminado, sem frustrar, ao limite, a própria tarefa do filósofo. A grande dificuldade filosófica da aceitação de Deus é que Ele exigirá, sempre, uma captação dialética, na fronteira da imanência-transcendência. [...] Deus, enquanto ser, excede toda definição; mas o mistério há de ser assimilado nos moldes operatórios da razão e permanecerá atuante, internamente, na própria ordem da especulação filosófica, enquanto suporte metafísico de toda antropologia, toda teoria do conhecimento, toda axiologia, toda ética – numa palavra, toda Filosofia”.¹⁴⁶ Fé e razão, portanto, não são pólos opostos que se excluem, assim como saber intuitivo e saber lógico-discursivo, ou experiência mística e debate teológico, mas elementos que

¹⁴⁴ Cf. BENZ, E. *The mystical sources of German romantic philosophy*. Allison Park, Pennsylvania: Dickwick Publications, 1983, cap. 2: *The mystical sources of some fundamental ideas of German idealism*, p. 21-25.

¹⁴⁵ PENZO, G. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁴⁶ LYRA FILHO, R. *Filosofia, Teologia e experiência mística*. In: KRITERION – Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Vol. XVII, nº. 69 (jan.-dez. 1976), p. 137.

saciam uma carência básica do espírito humano. O Deus dos cientistas e dos filósofos não é *outro* Deus, diferente do Deus dos místicos, aliás: quando Ele é abandonado pelo homem, que resolve percorrer sozinho os trilhos da sua existência, o vazio intelectual se transforma em vazio existencial, apesar de todos os “placebos” disponíveis no mercado da auto-ajuda religiosa. No limiar do Terceiro Milênio, esses placebos multiplicaram-se em ritmo exponencial, sob várias formas e feições, e é por isso que a mística há de articular-se como processo não-racional paradoxalmente associado à razão: “daí a inserção dos três planos insuprimíveis: experiência mística, nutrido com seus conteúdos vivenciais a Teologia; Teologia estruturando racionalmente os dados do mistério; Filosofia, não *ancilla*, mas *soror*. A Filosofia é sal do espírito, sal de heterodoxia, que se refina, para evitar que as certezas da fé se apresentem com uma espécie de suficiência esterilizadora, desatenta à precariedade de sua decifração e deslumbramento”.¹⁴⁷ A pessoa e a história de Meister Eckhart representam um caso raro de “imbricação”¹⁴⁸ e síntese feliz entre filosofia, teologia e mística. As fontes das quais o Mestre dominicano tira as águas são, em particular, os filósofos neoplatônicos Plotino e Proclo e o teólogo Pseudo-Dionísio Areopagita.

O cerne da doutrina e da mística de Plotino se encontra no problema do homem interior, da contemplação, do retorno da alma para o inteligível e para o bem. Nele se encontra o tema platônico fundamental da *fuga mundi* para retornar ao verdadeiro ser, que é o retraimento dos sentidos naquela humanidade verdadeira que coincide com a interioridade da alma: “a filosofia de Plotino convida-nos ao êxtase (*ékstasis*), ao desnudamento (*áplosis*), ao abandono de nós mesmos (*epídoxis antou*) ao desejo de um contato (*ephexis prós aphén*). Mas é conveniente insistir nesta idéia de que o ser universal está presente em toda parte: nós é que podemos estar ausentes dele. Primeiro que tudo somos, efetivamente, o ser universal; e somos qualquer coisa para além disso, um excedente, que nos diminui porque esse ‘qualquer coisa’ depende do não-ser; é ele que nos faz ser alguém. Devemos abandonar, por conseguinte, esse não-ser e, «graças a esse abandono, o ser universal está presente. Enquanto estiveres

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁸ O substantivo *imbricação* é definido pelo Aurélio como a “disposição que apresentam certos objetos quando se sobrepõem parcialmente uns aos outros, como as telhas de um telhado ou as escamas do peixe”. Este foi o caso da filosofia, da teologia e da mística na figura de Meister Eckhart.

com o resto, ele não se manifesta. Não é necessário que venha para estar presente; foste tu que partiste; partir não é abandoná-lo para ir a qualquer lado, porque ele está lá; mas, ficando perto dele, tinhas-te afastado» (*En. VI, 5, 12*)”.¹⁴⁹ O ato supremo da união (*henosis*) com o uno é uma transformação da alma, uma imobilidade total que é um contato com o que está além da vida.

O conceito de *henosis* denomina um processo, um evento ou uma experiência do pensamento e da consciência em que esta se supera e, ao mesmo tempo, realiza a sua máxima possibilidade. Plotino utiliza *henosis* para indicar a realização da unidade da Alma com o Espírito, e a mesma palavra pode ser utilizada em analogia com *homoiosis* (assimilação) ou *haplosis* (desnudamento, simplificação de si) para uma interpretação mística da filosofia dele. Nesse sentido, *henosis* é o equivalente grego do conceito medieval de *unio mystica*. Beierwaltes, um dos maiores conhecedores e intérpretes do platonismo e do neoplatonismo em nível internacional, está convencido de que, em Plotino, se encontra a forma mais pura de *henosis* de todo pensamento ocidental que tenha um fundamento filosófico: “a forma mais pura porque o pensamento de Plotino ainda não é determinado por interesses especificamente religiosos, sejam eles uma revelação da palavra heterônoma em relação ao pensamento filosófico ou a teurgia¹⁵⁰ e a magia”.¹⁵¹

Apesar de sua intensa religiosidade, o misticismo de Plotino possui um caráter extremamente racionalista. Esse filósofo não procura mediadores entre a divindade e a humanidade, nem confia em revelações extra-rationais ou emotivas. A união com o uno, a intuição do inefável, pode ser conseguida por um exercício de ascese racional e pelas forças do próprio intelecto: “também Plotino procura a ‘salvação da alma’: mas o seu caminho para a salvação da alma é universal. Ao rito redentor e purificador de várias confissões, à teoria – cristã e não-cristã – da mediação redentora, ele contrapõe as razões de um universo metafísico governado por uma lei racional absoluta, na qual o ser humano deve encontrar a força para chegar ao contato imediato com o divino”.¹⁵² A mística plotiniana, porém, não é deificação, mas antes assemelhação com o divino.

¹⁴⁹ BRUN, J. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988. Tradução de José Freire Colaço, p. 77.

¹⁵⁰ *Teurgia*, no neoplatonismo, é a arte de fazer descer Deus à alma para criar um estado de êxtase.

¹⁵¹ BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Milano: Vita e Pensiero, 1992, 2ª ed., p. 119.

¹⁵² ISNARDI PARENTE, M. *Introduzione a Plotino*. Bari: Laterza, 1984. *cit.*, p. 172-173.

Dessa forma, a mística pode ser definida como uma experiência imediata e indescritível do divino. Assim, “experiência, silêncio e mística se inter-relacionam, uma vez que a mística nada mais é do que uma experiência silenciosa do divino. Porém, no momento dessa experiência é preciso que abandonemos tudo, até mesmo a nossa linguagem e o nosso raciocínio, pois, por mais que a metafísica plotiniana queira refletir sobre algo infinito (o uno), torna-se finita, devido à limitação da linguagem. [...] Nesse contexto, a metafísica oferece-nos o itinerário a ser seguido para alcançarmos o contato com o uno, e, nesse sentido, metafísica e mística estão bem próximas”.¹⁵³

Com Plotino teve início um novo caminho que conduziu às teologias negativas ou apofáticas (o Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, foi um dos seus primeiros representantes), bem representadas pelos místicos renanos do século XIV, e em particular por Meister Eckhart. Para o mestre dominicano a especulação deve ultrapassar o próprio ser para elevar-se até o nada superessencial, um nada não criado, uma *Gottheit*, negação da negação, receptáculo de toda realidade e de todo conhecimento:

A alma apreende a Divindade como ela é, pura em si mesma, onde nada (lhe) é acrescentado, onde nada (além disso) é pensado. O uno é negação da negação. Todas as criaturas trazem uma negação em si; uma nega ser a outra. Um anjo nega ser um outro (anjo). Mas Deus possui uma negação da negação; ele é o uno e nega todas as outras coisas, pois nada existe além de Deus.¹⁵⁴

Os primeiros vestígios da teologia negativa se encontram em Proclo, cuja morte marcou o fim da filosofia antiga, após milênios de estudos e obras à procura do *deus absconditus* e da relação da divindade com o ser humano e o mundo. A metafísica de Proclo é a expressão mais articulada e complexa da *henologia*, isto é, da doutrina do uno, princípio primeiro e absoluto e explicação de toda realidade. O uno se identifica com o Bem enquanto é aquilo para o qual todas as coisas tendem e é a causa da qual

¹⁵³ CABRAL MARINHO, M. S. *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*. In: *Mirabilia – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, n. I, Dezembro de 2001, p.3. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com>. Acesso em 12.08.2003.

¹⁵⁴ “Die Seele nimmt die Gottheit, wie sie in sich geläutert ist, wo (ihr) nichts zugelegt ist, wo nichts (hinzu) gedacht ist. Eins ist ein Verneinen des Verneines. Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein. *Ein* Engel verneint, daß er ein anderer (Engel) sei. Gott aber hat ein Vernein des Verneines; er ist Eins und verneint alles anderes, denn nichts ist außerhalb Gottes”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 22, p. 253.

elas derivam: o Bem salvaguarda todas as coisas e o uno, unificando as coisas, as salvaguarda e conserva, tornando-as boas e perfeitas. Mas se o uno é o princípio primeiro e absoluto, por que e como derivam os muitos do uno? O uno, argumenta Proclo, produz por causa da sua perfeição e é como uma força transbordante: produzindo não se empobrece, mas permanece idêntico a si mesmo na sua transcendência em relação ao produto. O que é perfeito deseja gerar e comunicar a outros a própria plenitude. A essência do uno está justamente em ser produtor de unidade, o que se poderia expressar com a fórmula latina *unum diffusivum sui est*, equivalente da fórmula medieval *bonum diffusivum sui est*: “por causa da sua bondade tem a faculdade de fazer subsistir todos os seres com um ato unitário (de fato o Bem e o uno são a mesma coisa, portanto também o ato bom se identifica com o ato unitário); assim também todos os seres que vêm depois dele, pela sua perfeição são impelidos a gerar outros seres inferiores ao ser deles”.¹⁵⁵ Nesta difusão de si mesmo, o uno-Bem mantém absoluta transcendência. De modo análogo ao deus aristotélico que, permanecendo imóvel, move todas as coisas, mas com amplificações e aprofundamentos metafísicos conspícuos, Proclo afirma que o uno-Bem não-participado produz por participação todas as coisas: sem mutações, nem alterações, nem diminuições de algum gênero produz tudo pela superabundância de potência e perfeição”.¹⁵⁶

A influência de Proclo, especialmente no que diz respeito à teologia negativa, pode ser percebida na adaptação que se encontra nos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita. É nele que se encontra uma visão que amplia o discurso filosófico sobre o transcendente numa teologia simbólica, negativa e mística. Dionísio desenvolve também um tema plotiniano em relação ao ponto culminante do processo de negação, ou seja, que se conhece o uno pelo não-conhecer; de acordo com Proclo, ao invés, se conhece o uno pelo não-ser, isto é, por negação, que é uma diferença sutil, mas importante. Os temas proclianos fundamentais retomados em uma ótica cristã pelo Pseudo-Dionísio, em síntese, são:

¹⁵⁵ PROCLO. *Elementatio theologiae*, teorema 25. In: REALE, G. *Introdu-zione a Proclo*. Bari: Laterza, 1989, p. 30.

¹⁵⁶ Cf. *Elementatio theologiae*, teorema 27. In: REALE, G. *Op. cit.*, p. 30.

1) Deus (o uno de Proclo) está além do ser e do conhecer, *totaliter alter*, inefável. É princípio supraessencial que reside nas trevas, a “treva divina” que é “luz inacessível”. Conhecer Deus é não-conhecer, ou seja, negar toda categoria lógica e ontológica;

2) a estrutura hierárquica da realidade, que deriva por emanção de Deus e que se articula numa série de graus ontológicos, cujo fundamento é o processo de comunicação da bondade divina e cuja perfeição é o retorno a Deus, que é o sumo Bem e o uno;

3) a união (*hénosis*) da alma com Deus através do êxtase, ou seja, saindo de si mesma e pertencendo total e exclusivamente a Deus. Deus se manifesta no processo criativo (ou emanção): é possível, portanto, atribuir a Deus todos os atributos dos seres criados.

De acordo com esse método se constitui a *teologia afirmativa* ou *catafática* que aplica a Deus as afirmações particulares relativas aos seres (Deus é bondade, beleza, ser, vida, etc.). Entretanto, nenhum nome inteligível pode designar propriamente aquilo que Deus é, pois Ele está acima de todos os seres criados que são designados por esses nomes. A teologia afirmativa, portanto, deve ceder o lugar à *teologia negativa* ou *apofática* isto é, à via que procede por negação: de Deus se nega todo e qualquer aspecto que possa ser atribuído às criaturas (Deus não é ser, não é vida, não é luz, etc.), e esse é o único método apropriado para falar sobre Deus e chegar a Ele nas “trevas” da sua “luz inacessível”. Na sua *Theologia mystica*, um dos textos fundamentais para a mística medieval, Dionísio evidencia que a negação é “abstração e tolhimento de tudo o que é” e constitui o acesso à “luminosíssima obscuridade divina”; Dionísio ilustra esse conceito com a metáfora plotiniana do escultor: “aqueles que criam uma escultura tiram tudo aquilo que, no material, é obstáculo e se opõe à pura visão da idéia ou da forma escondida no próprio material e deixam aparecer a beleza latente justamente através esse tolhimento’ (*Theol. Myst.* 2)”.¹⁵⁷

Meister Eckhart lança mão dessa metáfora em sentido plotiniano para esclarecer o ato espiritual e essencial do homem que leva ao desprendimento:

¹⁵⁷ BEIERWALTES, W. *Autoconoscenza ed esperienza dell’Unità. Plotino, Enneade V 3*. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative. Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 148.

quando um mestre faz uma imagem de madeira ou de pedra, ele não introduz a imagem na madeira; o que ele faz é aparar as lascas que ocultavam e encobriam a imagem; não dá coisa alguma à madeira, mas lhe tira escava a cobertura e afasta a ferrugem, fazendo aparecer o brilho do que jazia oculto debaixo dela.¹⁵⁸

É na *Theologia mystica* que é possível encontrar a expressão dionisiana mais forte da transcendência divina no “grande hino das negações”: “Dizemos, portanto que a Causa universal, situada além do universo inteiro não é absolutamente matéria exemplo da essência, da via, da razão ou da inteligência, nem absolutamente um corpo; ela não tem absolutamente nem figura, nem forma, nem qualidade nem quantidade e nem massa; não está em algum lugar, nem cai debaixo da sensibilidade; que ela não percebe e nem é percebida: não é sujeita nem à perturbação e nem à desordem sob o choque das paixões naturais [...] Elevando-nos mais acima, dizemos que esta Causa não é alma nem inteligência; não possui imaginação, nem opinião, nem razão, nem inteligência; que ela não se pode exprimir nem conceber; que ela não tem nem nome, nem ordem; nem grandeza, nem pequenez, nem igualdade, nem desigualdade, nem semelhança, nem dessemelhança”.¹⁵⁹

Comentado esta passagem, Ter Reegen afirma: “tudo o que Pseudo-Dionísio faz é retomar o pensamento neoplatônico e aplicá-lo à noção cristã da transcendência divina, que - para ele - conduz necessariamente à santíssima trindade. No esforço de salvaguardar a transcendência e explicar como Deus pode ser conhecido, afirma que Deus é cognoscível através das suas obras, mas absolutamente incognoscível na sua essência. Daí a importância da idéia da causalidade que é o fundamento seja da distância, seja da relação entre o criador e as coisas criadas. Como causa única e exclusiva de tudo, Ele conhece tudo em si, e, conhecendo tudo, é seu criador. Por isso, cada atributo dele pode ser afirmado, mas também deve ser negado no mesmo ato. O que se pode saber é que Deus está acima de tudo, mas ir além disso é impossível:

¹⁵⁸ ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 93.

¹⁵⁹ “Nous disons donc que la Cause universelle, située au delà de l’univers entier, n’est ni matière exempte d’essence, de vie, de raison ou d’intelligence, ni corps; qu’elle n’a ni figure ni forme, ni qualité ni quantité ni masse; qu’elle n’est dans aucun lieu, qu’elle échappe à toute saisie des sens ; qu’elle ne perçoit ni n’est perçue : qu’elle n’est sujette ni au trouble ni au désordre sous le choc des passions matérielles [...] Nous élevant plus haut, disons maintenant que cette Cause n’est ni âme ni intelligence ; qu’elle ne possède ni imagination, ni opinion, ni raison, ni intelligence ; qu’elle ne se peut exprimer ni concevoir ; qu’elle n’a ni nombre, ni ordre, ni grandeur, ni petitesse, ni égalité, ni inégalité, ni similitude, ni dissimilitude”. In: *Œuvres complètes du Pseudo-Denys L’Aréopagite*. Tradução, comentários e notas de Maurice de Gandillac. Mayenne: Aubier, 1995, p. 182-184.

Deus, na sua essência é absolutamente incognoscível. Para Dionísio, porém, a negação não é objetivo em si; devemos entender Deus não como negação, mas como: *super..., além de ...* Afinal, ‘*a escuridão é a inacessível claridade...*’ (Divinis Nominibus, I, 6).¹⁶⁰

A respeito da inefabilidade de Deus, dois são os textos que representam magistralmente a tradição filosófica ocidental que mais desenvolveu esse tema: o *Liber XXIV Philosophorum*¹⁶¹ e o *Liber de Causis*, através dos quais se entra em contato com o pensamento neoplatônico. Esse pensamento é de capital importância na questão da inefabilidade de Deus, não só pelo conteúdo, mas também por ter influenciado decisivamente a teologia e filosofia ocidental através dos Padres da Igreja (especialmente Agostinho e os escritos do Dionísio, o Pseudo-Areopagita). Meister Eckhart teve acesso à tradução realizada por João Escoto Eriúgena, que serviu para alimentar seu pensamento.¹⁶² Nos seus sermões há vários exemplos disso:

Vinte e quatro mestres reuniram-se e discutiram o que seria Deus. Reuniram-se no tempo estabelecido, e cada um deles apresentou a sua palavra; tomo, dentre elas, duas ou três. Um disse: Deus é algo frente ao qual todas as coisas mutáveis e temporais são nada, e tudo o que tem o ser é coisa mínima diante dele. O segundo disse: Deus é algo que está necessariamente acima do ser, que em si mesmo não precisa de ninguém e do qual todas as coisas precisam. O terceiro disse: “Deus é uma razão que vive unicamente no conhecimento de si mesma”.¹⁶³

¹⁶⁰ TER REEGEN, JAN G. J. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. In: Mirabilia 2 Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval, n. II, Dezembro de 2002. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com>. Acesso em 12.08.2003, p. 8.

¹⁶¹ O *Liber XXIV Philosophorum*, traduzido ou compilado em Toledo (Espanha) no século XII, foi considerado durante muito tempo um dos maiores textos da literatura hermética medieval. De autoria desconhecida, esta obra seria o fruto da reunião de vinte e quatro filósofos procurando “em comum acordo estabelecer algo seguro a respeito de Deus”; o trabalho compõe-se de vinte e quatro teses ou proposições, cada uma provida de um “comentário”. Segundo De Libera, o livro foi englobado nas interdições que atingiram Aristóteles em Paris nos primeiros anos do século XIII, mas mesmo assim conheceu uma fortuna certa. Cf. DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Loyola, 1998, p. 352.

¹⁶² “Como no caso dos escritos de Dionísio, Eckhart utilizou com o *Liber de causis*, um manual de instrução metafísica que era aceito, mas de forma ‘pessoal’, ou seja, com um processo de autêntica adaptação ao próprio pensamento [...] Com a sua teoria do uno, ele vai além daquilo que o *Liber de causis* podia comunicar-lhe; esta doutrina não foi a última a ser incriminada pelos inquisidores de Colônia”. RUH, K. *Op. cit.*, p.131.

¹⁶³ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 10, p. 195. Cf. Anexo 8 p. 166-167.

Por isso um mestre pagão diz em um livro, que se chama “Luz das luzes”: Deus está acima do ser, incompreensível e incognoscível, na medida em que se trata de um conhecimento natural.¹⁶⁴

Um último aspecto do pensamento místico de Meister Eckhart é o que Jarczyk e Labarrière chamam de “a-teísmo místico”, justificando essa afirmação (que não deixa de ser provocadora) com um exemplo auferido na história da igreja: “os primeiros cristãos não foram acusados de ateísmo porque não faziam sacrifícios aos deuses da cidade? Pode ser que Meister Eckhart, que tem paixão de chegar a Deus ‘no seu guarda-roupa’, despido de sua multiplicidade, apareça com razão como o negador das representações que objetivam, que não se adaptam à pureza do Uno, a única capaz de fazer com que o homem seja ‘um com o uno, um do uno, um no uno e, no uno um para sempre’ (Traktat 2, *Von dem edeln menschen*). [...] Sua doutrina poderia condensar-se na vontade de dissolver a opacidade do Deus-substância para alcançar o dinamismo de *nascimento* que expressa a determinação, interior e exterior, da deidade. É nesse sentido e somente nesse sentido que se tem o direito de falar em ‘a-teísmo místico’, que portanto é um ponto essencial para a inteligência desse pensamento, e sem dúvida a chave para compreender sua promessa de universalidade”.¹⁶⁵ Os mesmos autores, em seguida, explicitam três conteúdos da expressão “a-teísmo místico”, a saber:

1. uma dimensão ontológica do “nada” em sua dupla acepção.

O primeiro sentido se aplica à criatura para afirmar sua insuficiência fundamental quando se trata de um destino de eternidade:

todas as coisas são criadas a partir do nada; por isso a sua origem verdadeira é o nada.¹⁶⁶

¹⁶⁴ “Hierzu sagt ein heidnischer Meister in einem Buche, das »das Licht der Lichter« heißt: Gott ist überseiend und unbegreif und unerkannbar, soweit es sich um natürliches Erkennen handelt“. *Ibidem*, Predigt 55, p. 409. *De lumine luminum* é um outro título medieval para o *Liber de causis*.

¹⁶⁵ JARCZYK, G. e LABARRIÈRE, P-J. *L'impronta del deserto. L'a-teismo místico di Meister Eckhart*. Napoli: Guerini e Associati, 2000, p. 257-258.

¹⁶⁶ “Alle Dinge sind geschaffen aus nichts; darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 6, p. 181.

O segundo sentido, no outro extremo, aniquila toda representação pois há de significar o fundo sem fundo da deidade:

agora saibam que toda a nossa perfeição e toda a nossa bem-aventurança dependem disso, que o homem passe através e além de toda condição de criatura, toda temporalidade e todo ser, penetrando naquele fundo que é sem fundo.¹⁶⁷

2. Uma ausência de causalidade na compreensão das coisas e na ação de Deus e do homem:

o justo não procura nada com as suas obras; de fato, aqueles que procuram com suas obras alguma coisa, de alguma forma, ou também de forma semelhante, aqueles que agem visando um porquê, são servos e mercenários. Por isso, se tu quiseres ser conformado e transformado na justiça, não propõe-te nada com tuas obras e não visa nada, nem no tempo nem na eternidade, nem de recompensa nem de bem-aventurança, nem isto nem aquilo, porque tais obras são deveras todas mortas.¹⁶⁸

Assim como Deus, o homem justo opera sem porquê e não tem porquê. Nesse nível de atitude simples e radical, o justo faz alguma coisa. O segredo desta gratuidade é ainda, e sempre, a unidade absoluta que Deus e o justo conhecem. Banida toda exterioridade, Deus não é mais aquele ser supremo do qual o homem recebe as injunções e para o qual deve manifestar sua submissão. É desse tipo de deus que Eckhart é resolutamente a-teu. O Absoluto não pode ser colocado fora do ser humano: Ele é seu bem próprio e sua verdade mais profunda.

3. Um a-teísmo do ter que é, de fato, um a-teísmo do ser:

mas nós dizemos melhor ainda e consideramos a pobreza em um sentido mais alto: é um homem pobre aquele que nada quer, nada sabe e nada tem; [...] para o homem

¹⁶⁷ “Wisset nun, alle unsere Vollkommenheit und alle unsere Seligkeit hängt daran, daß der Mensch durchschreite und hinausschreite über alle Geschaffenheit und alle Zeitlichkeit und alles Sein und eingehe in den Grund, der grundlos ist“. *Ibidem*, Predigt 39, p. 342.

¹⁶⁸ “Der Gerechte sucht nichts mit seinen Werken; denn diejenigen, die mit ihren Werken irgend etwas suchen, oder auch solche, die um eines Warum willen wirken, die sind Knechte und Mietlinge. Darum, willst du eingebildet und überbildet werden in die Gerechtigkeit, so beabsichtige nichts mit deinen Werken und ziele auf nichts ab weder in Zeit noch in Ewigkeit, weder auf Lohn noch auf Seligkeit noch auf dies oder das; denn solche Werke sind wahrlich alle tot“. *Ibidem*, Predigt 25, p. 267.

ter a verdadeira pobreza, ele deve ser livre da própria vontade criada, como ele era quando (ainda) não existia.¹⁶⁹

A verdadeira pobreza de espírito exige uma tal privação de Deus e de suas obras que, se Ele quiser agir na alma, deve ser Ele mesmo o lugar onde operar. É nessa pobreza que o homem reencontra o ser eterno que foi, que agora é e que sempre será. Por isso, a sua única oração é esta:

Por isso eu peço a Deus que me torne livre de Deus; pois o meu ser essencial está acima de Deus, na medida em que entendemos Deus como princípio das criaturas.¹⁷⁰

Afinal, o ser humano livre das criaturas e plenamente desprendido é também livre de Deus; no fundo sem fundo da sua alma, o *logos* encontra o lugar sem lugar onde nascer:

Quando Deus encontra o homem pobre de tal forma, Ele realiza sua obra própria e o homem *padece* Deus em si, e Deus é um lugar próprio da sua obra; o homem, porém, é um puro padecedor de Deus em seu operar (= de Deus), considerando o fato que Deus é um, e opera em si mesmo.¹⁷¹

Esse nascimento será objeto da última *quaestio* a ser analisada por esta dissertação.

¹⁶⁹ “Wir aber sagen es noch besser und nehmen Armut in einem (noch) höheren Verstande: Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*; [...] Denn, soll der Mensch wahrhaft Armut haben, so muß er seines geschaffenen Willens so ledig sein, wie er’s war, al ser (noch) nicht war”. *Ibidem*, Predigt 32, p. 303-304.

¹⁷⁰ “Darum bitte ich Gott, daß er mich Gotte quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Beginn der Kreaturen fassen”. *Ibidem*, p. 308.

¹⁷¹ “Denn, fände Gott den Menschen *so* arm, so *wirkt* Gott sein eigenes Werk und der Mensch *erleidet* Gott so in sich, und Gott ist eine *eigene* Stätte in seiner Werke; der Mensch (aber) ist ein reiner Gott-Erleider in seinen (=Gottes) Werken angesichts der Tatsache, daß Gott einer ist, der *in sich selbst* wirkt”. *Ibidem*, p. 306.

QUARTA QUAESTIO: O NASCIMENTO DO LOGOS NO FUNDO DA ALMA

“No princípio, acima de todo conceito, é sempre a palavra”

A primeira estrofe do *Granum sinapsis* retoma o prólogo do evangelho de João, e o Comentário apresenta três respostas a respeito dos significados da palavra “princípio” (*Anfang*):

O primeiro é expresso pela Pessoa do Filho, que é Princípio das criaturas, como em *João* 8: «Eu sou o Princípio que vos fala». Significa, portanto, que o Verbo era no Princípio, ou seja, que o Verbo era o Princípio – próprio como se diz que «a vida está em Deus», enquanto não é outra coisa senão Deus. Isto segundo Orígenes.

O segundo é expresso pela Pessoa do Pai, que é Princípio não só das criaturas, mas também do Filho. Significa, portanto, que o Verbo era no Princípio, ou seja, que o Filho era no Pai. Isto segundo Orígenes e Agostinho. E se diz que o Filho está no Pai, no sentido de que é da sua mesma essência, como em *João* 13: «Eu estou no Pai», etc.

O terceiro pode ser interpretado por Princípio da duração. Significa, portanto, que o Verbo era no Princípio, enquanto o Verbo era antes de todas as coisas. Dessa forma se indica a eternidade segundo Agostinho, Orígenes e Hilário.¹⁷²

As três interpretações querem indicar, respectivamente, três características essenciais do *Verbum* como elas aparecem na tradição patrística, a saber: a causalidade do Verbo (primeira interpretação), a consubstancialidade (segunda interpretação) e a coeternidade (terceira interpretação). Em seguida, o comentarista apresenta uma outra questão a respeito do verbo utilizado “é”, enquanto o quarto evangelista utiliza o pretérito imperfeito “era”. A resposta que ele mesmo dá, entretanto, resolve a questão de acordo com a teoria do instante de Meister Eckhart apresentada na *Quaestio* anterior:

A resposta é que: «O nosso ontem, o nosso amanhã, o nosso tempo para Deus são um instante». Portanto, o autor tem razão em utilizar o presente, pois é com o

¹⁷² ECKHART, M. *Il Nulla divino. Op. cit.*, p. 16.

presente que concorda melhor a noção de eternidade, embora João tenha usado o imperfeito para dizer a mesma coisa.¹⁷³

A relação entre o Pai e o Filho, apontada pelo *Granum sinapsis*, não tem somente uma relevância teológica, mas é também um evento gnoseológico e se realiza no fundo da alma, no intelecto:

O Pai gera seu Filho no eterno conhecimento, totalmente o Pai gera assim seu Filho na alma como na sua própria natureza.¹⁷⁴

A teoria trinitária, portanto, é também teoria do conhecimento e do *logos*, que é gerado e proferido. Para Saccon, Meister Eckhart tem uma propensão para explicar o termo latim *verbum* com a palavra grega *logos* e não vice-versa.¹⁷⁵ Para justificar esse uso peculiar de *verbum*, o mestre dominicano cita Agostinho:

No princípio era o Verbo. O que em grego se diz *logos*, em latim significa seja *ratio* seja *verbum*. Mas, neste lugar, o interpretamos melhor como *verbum*, para que signifique não somente em relação ao Pai, mas também àquelas coisas que, por meio do Verbo, se tornaram potência operativa.¹⁷⁶

Além de utilizar uma citação do bispo de Hipona (*De divinae quaestionibus* q. 63), Eckhart opera uma mudança de perspectiva: com efeito, Agostinho prefere o termo *verbum* porque este compreende também a referência à criação, pois, como a maioria dos teólogos latinos dos primeiros séculos, o *logos* eterno precisa ser esclarecido em relação à linguagem e à sua manifestação. Eckhart, ao invés, querendo justificar o uso de *verbum* como sinônimo de *ratio*, reduz ao mínimo a diferença entre os dois termos e se concentra exclusivamente no *logos* eterno. Assim se compreende o porquê Eckhart utiliza a expressão “nascimento do *logos*”, e não “nascimento do *verbum*” (ou de *Wort*, em alemão): o termo grego expressa melhor o intelectualismo do seu projeto e ele

¹⁷³ ECKHART, M. *Il Nulla divino*. *Op. cit.*, p. 17.

¹⁷⁴ “Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 4, p. 172.

¹⁷⁵ SACCON, A. *Nascita e Logos – Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*. Napoli: La città del sole, 1998, p. 106-107.

¹⁷⁶ “In principium erat verbum. Quod graecae logos dicitur, latine et rationem et verbum significat. Sed hoco loco melius verbum interpretamur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per verbum facta sunt operativa potentia”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Johannes*. *Op. cit.*, n. 28, p. 64.

reconhece em *verbum*, antes que um elemento lingüístico autônomo, aquilo que está ligado ao significado de *logos*. Como se pode notar, no arcabouço especulativo eckhartiano falta um aprofundamento do problema lingüístico, assim como a determinação de um conteúdo histórico determinado. De fato, a palavra *verbum* é caracterizada como totalmente interior ao intelecto:

A palavra pertence ao intelecto e se chama *verbum*, assim como ela está e subsiste no intelecto.¹⁷⁷

A reflexão de Eckhart, portanto, não se detendo no aspecto lingüístico como fato histórico concreto, e nem no fato de ele permitir a comunicação verbal e a relação interpessoal, se fixa exclusivamente no aspecto específico da palavra imanente ao intelecto. Entretanto, a palavra humana não é totalmente desprovida de importância e mantém seu valor enquanto expressão de uma realidade interior profunda:

Eu disse certa vez: aquilo que pode ser expresso com um significado próprio em palavras, deve proceder de dentro para fora e mover-se através da forma interior, não, ao invés, de fora para dentro, mas sim: do interior ele deve sair para o exterior. Isso vive propriamente na parte mais íntima da alma. Lá todas as coisas estão presentes a ti, interiores, vivas, procurando, e (lá) estão na parte melhor e mais alta.¹⁷⁸

O primado da interioridade enseja reflexões em vários níveis:¹⁷⁹

- *a interioridade é critério de verdade*: esta não é somente *adaequatio rei et intellectus*, mas tem sua origem no lugar mais íntimo da alma humana. A palavra é verdadeira na medida em que nasce da imagem interior. No recôndito da alma, a palavra nasce como *logos*, origem de todas as palavras.

¹⁷⁷ “Das Wort eignet der Vernunft und heißt *verbum*, so wie es in der Vernunft ist und steht”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 33, p. 312.

¹⁷⁸ “Ich sagte einst: Was im eigentlichen Sinne in Worten geäußert werden kann, das muß von innen heraus kommen und sich durch die innere Form bewegen, nicht dagegen von außen herein kommen, sondern: Von innen muß es heraus kommen. Es lubt recht eigentlich im Innersten der Seele. Dort sind dir alle Dinge gegenwärtig und im Innern lebend und suchend und sind (dort) im Besten und im Höchsten”. *Ibidem*, Predigt 4, p. 170.

¹⁷⁹ Cf. SACCON, A. *Op. cit.*, p. 129-137.

- *O ser ideal das coisas tem prioridade*, pois o verdadeiro ser, para Eckhart, é o que está na alma, não o ser exterior.

- *O conhecimento humano participa do evento da criação*. No Comentário ao livro do Gênesis, o mestre dominicano, após distinguir a presença de um duplo ser,¹⁸⁰ falando do *verbum* escreve:

de fato, aquilo que em si, enquanto feito ou criado, está no mundo exterior, é vida no mesmo verbo, quanto ao primeiro ser [= o ser virtual]; a arca é realizada na matéria, enquanto na mente do artífice não é feita, mas é uma certa vida ou viver. Conhecer, com efeito, é própria e verdadeiramente viver para aqueles que conhecem, e viver é ser.¹⁸¹

O elemento novo dessa concepção é que o conhecimento humano participa do mesmo evento no qual as coisas são criadas:

No meu nascimento (eterno) foram geradas todas as coisas, e eu fui a causa de mim mesmo e de todas as coisas.¹⁸²

Priorizando a interioridade, Eckhart faz um convite a reproduzir o mesmo evento vital no qual o *logos* torna as coisas presentes e vivas. Uma consequência ulterior é que a vida, propriamente, se encontra somente em Deus:

Somente Deus, enquanto *fine último* e primeiro motor, vive e é vida.¹⁸³

Para o mestre dominicano, o que não é Deus não está em Deus, ou seja, no seu *logos* que é vida, e portanto está morto; assim sendo, entre a criatura (exterior a Deus) e o ser vivente (imanente a Ele) há uma oposição flagrante:

¹⁸⁰ Cf. *Supra* p. 30.

¹⁸¹ “*Ipsium enim quod in se est extra, utpote factum sive creatum, in ipso verbo est vita, quantum ad primum esse, sicut arca extra in materia facta est, in mente autem artificis non est facta, sed vita quaedam sive quoddam vivere. Cognoscere siquidem proprie et vere vivere est cognoscentibus et vivere esse*”. ECKHART, M. *Expositio Libri Genesis*. *Op. cit.*, § 78, p. 338.

¹⁸² “In meiner (ewigen) Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. *Op. cit.*, Predigt 32, p. 308.

¹⁸³ “*Solus deus, utpote finis ultimus et movens primum, vivit et vida est*”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Johannes*. *Op. cit.*, n. 62, p. 128.

O ser vivente, enquanto vivo, é incriado e incriável. Conseqüência disso é que, toda vez que for encontrado o puro e o simples viver, de forma que não haja outro ser excepto o viver, ele é incriado.¹⁸⁴

É possível reconhecer, aqui, a superioridade do *vivere* e do *intelligere* em relação ao *esse*, como Eckhart afirma na primeira *Quaestio parisiense*:

Em terceiro lugar demonstro como, ao meu ver, Deus não conhece porque é, mas é porque conhece; isso porque Deus é intelecto e conhecer, e o mesmo conhecer é fundamento do mesmo ser.¹⁸⁵

A criação, diante de Deus, é um puro nada, não possui nem vida e nem estabilidade: só no *vivere* e no *intelligere* se atinge a *puritas essendi*, que está além do ser e que é um atributo próprio da divindade. A palavra proferida se torna repetição do *logos* divino, no qual

aquilo que foi feito nele era a vida.¹⁸⁶

- *A palavra de Deus é criativa e auto-reflexiva*: Deus não precisa receber nada de fora, pois ele é o *logos*, palavra e idéia, razão e existência concreta das coisas.

- *O logos está na origem de toda palavra, mas supera a própria palavra*: as questões histórico-linguísticas passam em segundo plano em relação à geração do Filho na alma que acontece na eternidade:

Eu, porém, afirmo, como já fiz outras vezes, que este nascimento eterno acontece na alma do mesmo modo em que acontece na eternidade, nem mais nem menos; pois este (só) é um único nascimento, e este nascimento acontece na essência e no fundo da alma.¹⁸⁷

¹⁸⁴ “*Vivum in ratione vivi increatum est et increabile. Hinc est quod unicumque invenitur purum et simplex vivere, ita non sit esse aliud praeter vivere, increatum est*”. ECKHART, M. *Expositio Libri Genesis. Op. cit.*, § 112, p. 378.

¹⁸⁵ Cf. Anexo 4 p. 150.

¹⁸⁶ “*Quod factum est in ipso vita erat*”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Johannes. Op. cit.*, n. 61, p. 128.

¹⁸⁷ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 58, p. 425. Cf. Anexo 10 p. 185.

Embora a palavra, como fenômeno lingüístico, tenha uma consideração menor em relação ao *logos*, nos escritos de Eckhart é possível encontrar uma sua compreensão de acordo com uma estrutura dividida em três partes:

Há uma palavra pronunciada para fora: esta é o anjo, o homem e todas as criaturas. Há uma outra palavra, pensada e pronunciada, através dela será possível que eu imagine algo. Mas há ainda uma outra palavra, tanto impronunciada quanto impensada, que nunca sai; antes disso, ela permanece eternamente naquele que a fala.¹⁸⁸

O primeiro momento corresponde à “*palavra pronunciada*”, expressão da profunda afinidade entre criação divina e atividade humana. Essa palavra pronunciada não corresponde à simples emissão da voz, mas a toda atividade de criação. Aqui, a palavra, é o resultado de uma ação intencional: as criaturas de Deus são palavras enquanto realizam as idéias arquetípicas presentes na mente divina. O *verbum externum* é verdadeira expressão da palavra interior na medida em que ele permanecer interior: o que é proferido está em relação à sua origem como o Filho está em relação ao Pai: “o milagre da geração se repete no milagre da linguagem: o filho é palavra, mas também toda palavra é filho, permanece solidária ao *verbum cordis*”.¹⁸⁹ Eckhart manifesta sua fascinação diante desse evento no sermão 43:

Que a palavra saia para fora e, todavia, permaneça dentro é deveras uma coisa maravilhosa. Que todas as criaturas saiam para fora e, todavia, permaneçam dentro é absolutamente maravilhoso.¹⁹⁰

A relação que o primeiro momento da palavra quer ressaltar, portanto, não é uma oposição entre palavra interior e palavra proferida, mas uma dependência desta em relação àquela, compreensível somente à luz da geração do *logos*.

O segundo momento é da palavra “*pensada e pronunciada*”, à qual o mestre dominicano acrescenta o conceito de imagem como mediação entre expressão e

¹⁸⁸ *Ibidem*, Predigt 10, p. 200. Cf. Anexo 8 p. 172-173.

¹⁸⁹ SACCON, A. *Op. cit.*, p. 140.

¹⁹⁰ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 43, p. 356. Cf. Anexo 9 p. 178.

pensamento, entre objeto exterior e idéia interior. A imagem que provém do interior não envolve as criaturas e tampouco é uma representação sensível. Antes disso, ela procede do interior para o exterior: o homem conhece as criaturas no criador e todas as coisas na imagem interior, nas idéias, no *logos*.

Finalmente, o terceiro momento é o da palavra *“tanto impronunciada quanto impensada, que nunca sai; antes disso, ela permanece eternamente naquele que a fala”*: encontra-se, aqui, uma palavra que não corresponde mais ao som exterior, porque permanece imanente, no ato eterno de ser concebida. De um certo ponto de vista, concepção e geração são sinônimos, mas formalmente se distinguem, operam em níveis diferentes: a palavra volta à sua condição de possibilidade, à sua origem, onde é palavra mesmo antes de ser proferida. A origem da palavra está além da palavra, além da imagem, não é representável e nem exprimível: enquanto princípio é chamada propriamente de palavra. Assim, também, Deus é não expresso e não exprimível, mas a Sua “definição” é ainda um *logos*, uma palavra.

Meister Eckhart, em atenção ao *logos* eterno gerado no fundo da alma e origem de todas as coisas, reserva uma reflexão especial à palavra proferida e convida seus ouvintes a serem geradores desta palavra:

“Fala a Palavra, pronuncia-a, fala-a para fora, transmite-a, gera a Palavra!” “Profere-a!” O que é falado de fora é bastante grosseiro; mas aquela Palavra é falada dentro. “Profere-a!” significa que tu deves experimentar o que está em ti. O profeta fala: «Deus disse uma coisa e eu ouvi duas» (Sal. 61,12). Isto é verdadeiro: Deus disse sempre só uma coisa. Seu falar é somente um. Nesse seu único falar ele fala seu Filho e, ao mesmo tempo, o Espírito Santo e todas as criaturas, e contudo há um único falar em Deus.¹⁹¹

Essa relação entre geração interior do *logos* e expressão exterior da palavra, é reveladora da sua verdadeira expressão, que há quando o que flui para o exterior permanece, ao mesmo tempo, interior. A geração, dessa forma, se torna um paradigma da linguagem: “a expressão não é simples proferimento exterior de um conteúdo interno, nem mera manifestação ou comunicação, signo de um significado que não seria acessível de outra maneira. Antes disso, é um vir à tona de algo que de outra

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 357. Cf. Anexo 9 p. 179-180.

forma não existiria : quando a palavra é gerada no interior e é expressa, se torna possível a existência da realidade interior, subtraída assim à pura idealidade e ao anonimato. Pronunciar a palavra e gerá-la no próprio coração, proferi-la e fazê-la ressoar interiormente são um único evento, no qual algo novo é engendrado: uma palavra, as coisas na sua essência intelectual, o homem na sua pura espiritualidade, o próprio Deus”.¹⁹²

Conseqüentemente, o ato de falar não possui um mero caráter instrumental, nem a palavra exterior é algo cuja importância é relativa, aliás: na medida em que, no homem, o nascimento do *logos* se torna realidade, através dele e dentro dele o mesmo homem pode conhecer uma palavra adequada sobre Deus, uma palavra verdadeira na qual Deus continua a ser engendrado e expresso. É interessante realçar esse dinamismo ínsito na palavra: ela, em si, é produzida por quem fala, mas participa também da capacidade de produzir uma realidade interior. Logo, se ela não for uma simples tradução e nem uma mera informação, só pode ser comunicação de uma realidade transcendente, ou, como afirma Saccon, “a palavra não é transmissão e manifestação de um conteúdo, mas dela mesma e de sua origem; tem uma dupla função reveladora: em primeiro lugar não do conteúdo, mas daquele que a exprime. A palavra opera, então, uma transformação ontológica, não uma simples comunicação”.¹⁹³ Desse ponto de vista, palavra interior e palavra proferida não estão em posições limítrofes, mas são a mesma realidade considerada de duas perspectivas diferentes: se é necessário que toda palavra nasça na profundidade da alma, qualquer palavra exterior pode ser manifestação desse nascimento: não há lugares privilegiados, palavras privilegiadas, pessoas privilegiadas. O êxito é, portanto, uma visão absolutamente não hierárquica e, pelo menos sob certos aspectos, “secularizada”: “é possível pronunciar sermões em alemão ou em latim, os interlocutores podem ser indiferentemente clérigos, leigos, mulheres, sábios ou ignorantes; todos têm a possibilidade de compreender e, ainda que alguém ache não estar entendendo, no fundo da alma há uma centelha que compreende”.¹⁹⁴

¹⁹² SACCON, A. *Op. Cit.*, p. 146.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 149.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 152.

assim como o Pai, em sua natureza simples, gera seu Filho naturalmente, da mesma forma gera-O na parte mais íntima do espírito, e este é o mundo interior. Aqui o fundo de Deus é o meu fundo e meu fundo é o fundo de Deus;¹⁹⁷

b) é o silencioso deserto onde não há diferença entre as três pessoas divinas:

[esta centelha] quer (penetrar) no fundo simples, no deserto silencioso, onde nenhuma diversidade nunca se escondeu, nem o Pai nem o Filho nem o Espírito Santo;¹⁹⁸

c) é mais íntimo do que a si mesmo:

na interioridade mais profunda, onde ninguém habita, lá (somente) esta luz o satisfaz (= o fundo), e por isso ele é mais íntimo do que a si mesmo;¹⁹⁹

d) é puro silencio, sem movimento:

pois esse fundo é um simples silêncio, que em si mesmo é imóvel;²⁰⁰

e) na alma, *Grund* é ausência de conhecimento:

o que a alma é em seu fundo, disso ninguém sabe nada;²⁰¹

f) é ausência de nomes, como Deus é inominado:

Deus, que é sem nomes – ele não tem nenhum nome –, é inexprimível, e a alma é no seu fundo inexprimível tanto quanto ele;²⁰²

¹⁹⁷ “So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 6, p. 180.

¹⁹⁸ “[Dieser Funke] will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist”. *Ibidem*, Predigt 34, p. 316.

¹⁹⁹ “In dem Innersten, wo niemand daheim ist, dort (erst) genügt es in diesem Licht, und darin ist es innerlicher als in sich selbst”. *Idem*.

²⁰⁰ “Denn dieser Grund ist eine eigenfaltige Stille, die in sich selbst unbeweglich ist”. *Idem*.

²⁰¹ “Was die Seele in ihrem Grunde sei, davon weiß niemand etwas”. *Ibidem*, Predigt 8, p. 190.

g) é ausência de qualquer tipo de contato:

nenhum espírito e nenhum anjo toca o fundo da alma, nem mesmo a natureza da alma;²⁰³

j) é ausência de ponto final:

no fundo da alma nada pode chegar a não ser a mais pura divindade.²⁰⁴

Para uma correta interpretação do fundo da alma, é necessário considerar que:

- não há lugar para uma interpretação simbólica do nascimento do *logos*: o fundo de Deus é o fundo da alma segundo a essência, não é apenas uma metáfora;
- uma interpretação puramente psicológica é insuficiente;
- é uma atividade que envolve a essência da alma: “conhecer, na linguagem eckhartiana, equivale a tornar-se Filho e ter a capacidade de gerar uma palavra. Em termos mais metafísicos, a perfeição da alma é a transformação do mundo inteligível, quando na essência da alma as idéias eternas de todas as coisas são acolhidas”.²⁰⁵

O nascimento do *logos* no fundo da alma, representando o ápice da união com o absoluto, é por si mesmo inexprimível. Gonzáles Fuente argumenta que Eckhart, “falando com muita aproximação e analogia, descreve que no seio da Deidade subsiste o Pai, o intelecto do Pai, o Verbo, e a vontade ou amor de ambos, o Espírito Santo. [...] A originalidade de Eckhart, nesse ponto, é a acentuação ‘intelectual’ e ‘ontológica’ que dá a esta explicação numa perspectiva trinitária. Subsiste uma união da alma com Deus na ordem do ‘ser’ e, dentro dessa visão ontológica, se afirma com grande risco que na alma se ‘realiza’ a mesma geração do Verbo pelo Pai e a derivação de ambos do Espírito Santo. Não se pode falar de panteísmo, pois a alma continua sendo diferente

²⁰² “Gott, der ohne Namen ist – er hat keinen Namen -, ist unaussprechlich, und die Seele ist in ihrem Grund ebenfalls unaussprechlich, so wie es unaussprechlich ist”. *Ibidem*, Predigt 17, p. 229-230.

²⁰³ “Kein Geist und kein Engel berührt den Grund der Seele noch auch die Natur der Seele”. *Ibidem*, p. 231.

²⁰⁴ “In den Grund der Seele kann nichts (gelangen) als die lautere Gottheit”. *Ibidem*, Predigt 22, p. 252.

²⁰⁵ SACCON, A. *Op. cit.*, p. 312..

de Deus. [...] Só Deus pode entrar no fundo da alma, e só a alma pode ser divinizada, deificada, ser ou estar divinamente em Deus”.²⁰⁶

Esta originalidade ressaltada por Gonzáles Fuente, porém, não significa absolutamente que Meister Eckhart criou *ex nihilo* um novo tipo de pensamento filosófico, teológico ou místico. Antes disso, ele se inseriu numa antiga tradição e lhe deu uma contribuição específica, que não é de conteúdo, mas é “a forma genial, na magnífica tônica com a qual ele colocou a teologia do nascimento de Deus no centro, cuidadosamente definido, da sua mística. A idéia chegou até ele por várias fontes e é um dos elementos essenciais da mística cristã de todos os tempos. Ela é, portanto, tão adequada à definição fundamental do fenômeno místico, que ao longo da sua história sempre se colocou no centro, toda as vezes que os místicos constroem um sistema teológico baseado nas suas experiências interiores. A linha histórica dessa afinidade ideal vai de Orígenes até Máximo, pelo trâmite de Gregório de Nissa, e daqui a Escoto Eriúgena até Eckhart”.²⁰⁷

Sem dúvida, Eckhart foi influenciado por Orígenes: ele cita, sobretudo, a nona Homilia sobre Jeremias, na qual esse autor fala do contínuo nascimento do *logos* eterno no coração do fiel (se trata da doutrina do *semen divinum in anima*, portanto de uma tese que está relacionada diretamente com a doutrina do nascimento de Deus): “Feliz daquele que sempre é gerado por Deus. Não uma vez só, digo, o justo é gerado por Deus, mas em cada obra boa é gerado, pois nessa obra Deus gera o justo ... Ora, se o Redentor é gerado continuamente, e por isso pode exclamar ‘Ele me gera antes de todos os montes’ [Prov. 8,25] (e não: ‘me gerou antes de todos os montes’, mas: ‘me gera antes de todos os montes’), se portanto em todo tempo o Redentor é gerado pelo Pai, Deus gera nele também você, desde que você conserve sempre o espírito da filiação, em toda boa obra, em todo bom pensamento; e, em virtude dessa geração, você é um ‘sempre gerado’ filho de Deus em Jesus Cristo”.²⁰⁸ A teologia mística de Orígenes teve grande influxo na doutrina de Máximo o Confessor, que incorporou no

²⁰⁶ GONZÁLES FUENTE, A. *Il “Maestro” Eckhart, O.P.: non un eretico ma un grande metafísico*. In: *Angelicum – Periodicum Trimestrae Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*, vol. 75, 1998, Fasc. 1-4, p. 550-551.

²⁰⁷ RAHNER, H. *Simboli della chiesa. L’ecclesiologia dei Padri*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo ed., 1995, p. 133.

²⁰⁸ Citado em: RAHNER, H. *Op. cit.*, p. 52-53.

seu sistema místico a antiga doutrina do nascimento de Deus. A sua *theologia cordis* é a coroação da teologia grega do nascimento de Deus. A estrutura mais interna dessa teologia mística é constituída pela bipartição da história humana. A história religiosa se desenvolve em dois éons:²⁰⁹ o primeiro éon é a preparação e a realização da prodigiosa encarnação do Logos; o segundo éon é a divinização da humanidade no *logos*. Máximo o Confessor afirma que, enquanto redimida, a humanidade se encontra no “segundo éon”: a realização do primeiro éon, a encarnação do *logos*, continua nela que, participando do amor transformante do *logos*, pelo amor que se produz na virtude, “sofre a divinização” e coopera continuamente à encarnação do *logos*. Este processo já começou aqui na terra, mas terá sua realização na eternidade.²¹⁰ Para compreender a idéia de “sofrer a divinização” se deve considerar que, segundo Máximo, a alma humana preexistia desde a eternidade no *logos* de Deus. Por isso todo homem participa da virtude incriada, do *logos*: este é, a todos os efeitos, o fundamento mais profundo de toda virtude. Dessa forma, se compreende a maravilhosa reciprocidade de efeito: na deificação do homem o *logos* se encarna, e o homem torna-se Deus na encarnação do *logos*. Está aqui o segredo místico da vinda perpétua do *logos* no coração do homem: “Porque o *logos* de Deus quer sempre, e em todos os homens, atuar o mistério da sua encarnação. Esta realidade é perfeita no místico. O processo de deificação encontra nele a sua expressão terrena mais sublime”.²¹¹ De agora em diante, mística e nascimento do *logos* estarão unidos definitivamente e a teologia de Máximo o Confessor sempre exercerá uma influência relevante, como é o caso de Meister Eckhart.

O mestre dominicano tornou-se, também, um herdeiro do pensamento de João Escoto Eriúgena, que traduziu em latim os *Ambigua* de Máximo o Confessor. A Escolástica, e com ela certamente Meister Eckhart, percebeu a presença desta nova mística sistemática, que finca suas raízes na antiga teologia cristã. A doutrina de Eriúgena é interessante porque é a primeira tentativa, feita por um pensador ocidental, de incorporar as antigas teorias do nascimento de Deus no sistema místico da deificação do homem. O grande mestre de Eriúgena foi Máximo o Confessor: de fato,

²⁰⁹ Do latim tardio *aeon*, por sua vez derivante do grego *aión*: tempo, duração da vida, eternidade.

²¹⁰ Cf. RAHNER, H. *Op. cit.*, p. 82-83.

²¹¹ *Ibidem*, p. 87-88.

também no monge irlandês “a deificação do homem mediante a encarnação do *logos* – mistério da graça que transcende todo conhecimento – é o pensamento dominante de todo o seu sistema. A força da tradição é tamanha e a autenticidade da fé de Eriúgena é tão fora de dúvida, que podemos estimar também seu sistema, em conjunto, como uma reprodução fiel da doutrina clássica dos Padres gregos. Desde a vinda do *logos* no nascimento pela Virgem, Cristo é o único homem perfeito que recolhe em si toda a natureza humana”.²¹²

No pensamento de Eriúgena se encontra, além disso, a questão da regeneração batismal; o nascimento do *logos* no batismo, porém, “é somente o princípio da vida espiritual; é no coração que se desenvolve a misteriosa e cada vez mais intensa vida do Verbo eterno, que nele quer tomar uma forma. O coração é o lugar de ascensão ao Pai, da divinização e da experiência mística. E sendo que, para Eriúgena, a essência íntima de cada virtude é a virtude incriada do *logos*, também a ascensão interior da alma, a transformação do coração, é um ‘tornar-se’ Deus. Nesse sentido, afirma Eriúgena, se poderia falar também de um verdadeiro *fieri* do Logos – isso foi o que Máximo afirmou sobre a mística encarnação do *logos*, e não deve ser interpretado como um evolucionismo panteísta. A formação e o crescimento do Verbo encarnado segundo Eriúgena, entretanto, é um nascimento contínuo”.²¹³

A mística do século XII, segundo Rahner, não pode ser entendida adequadamente sem a contribuição de Eriúgena, cuja influência foi determinante para o teólogo Ricardo de São Vítor, no qual toda a riqueza da espiritualidade agostiniana se une ao vigor de uma especulação sistemática. Considerado uma das fontes imediatas de Eckhart, ele atribui à geração batismal um papel determinante na constituição da vida espiritual: “na profundidade impenetrável do coração, a alma se une ao *logos*. A inabitação de Cristo no coração é essencialmente um efeito da geração batismal; a *gratia mater* gera em nós a nova vida, o Cristo que inabita. [...] Não há dúvida de que Ricardo seja o herdeiro da *theologia cordis* dos Padres da Igreja”.²¹⁴

A dependência de Eckhart da teologia do nascimento de Deus de Agostinho, ao contrário de outros autores, é uma questão de difícil solução, porque Eckhart, em seu

²¹² *Ibidem*, p. 119-120.

²¹³ *Ibidem*, p. 123-125.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 129.

ótimo conhecimento dos escritos agostinianos, cita freqüentemente obras que, na realidade, são pseudo-agostinianas, procedentes do ambiente da mística bernardiana: “Eckhart é profundamente tocado pela interioridade agostiniana. Com prazer ele faz referência aos textos do *De vera religione* e das *Confessiones*. Naturalmente, ele gostou particularmente da especulação de Agostinho sobre a geração eterna do logos: *Semper nascitur et semper natus est, semper fluit a Patre et semper habuit Filium*”.²¹⁵

Essa última citação é o fundamento teológico da mística eckhartiana, que conduz o homem a atender o desejo de Deus que é vê-lo livre Dele mesmo, para que assim, e só assim, ele possa perder-se na Sua infinidade. O verdadeiro nascimento do *logos* no fundo da alma é uma libertação de Deus no vazio onde, despojado de toda mediação, é obrigado a identificar-se com o homem também despojado:

Tu deves conhecer [Deus] sem imagem, sem mediação e sem semelhança. Se eu devo conhecer Deus segundo tal modo sem mediação, tenho simplesmente que me tornar Ele, e Ele tem que se tornar eu. Mais precisamente eu digo: Deus deve simplesmente tornar-se eu, e eu simplesmente Deus, tão completamente uno que este “Ele” e este “eu” são uno, se tornam, são e operam nesse ser eterno uma obra. Pois, até que este “Ele” e este “eu”, ou seja, Deus e a alma, não são um único aqui e um único agora, este “eu” com o “Ele” jamais podem operar e nem se tornarem uno. [...] Tu deves amá-Lo enquanto Ele é um não-Deus, um não-espírito, uma não-pessoa, uma não-imagem, mais ainda: enquanto é um puro, límpido, claro uno, separado de toda dualidade. E nesse uno nós temos que afundar eternamente do algo para o nada. Que Deus nos ajude.²¹⁶

Amar a Deus enquanto não-Deus é aprender a abandonar tudo (começando pelo próprio Deus), procurando aquele despojamento radical que só pode devolver a liberdade originária que o homem, no fundo da alma, jamais perdeu. A virtude, enquanto desapego e despojamento, não deve haver nenhum interesse que se

²¹⁵ RAHNER, H. *Op. cit.*, p. 141.

²¹⁶ “Du sollst ihn bildlos erkennen, unmittelbar und ohne Gleichnis. Soll ich aber Gott auf solche Weise unmittelbar erkennen, so muß *ich* schlechthin *er*, und *er* muß *ich* werden. Genauerhin sae ich: Gott muß schlechthin *ich* werden und *ich* schlechthin *Gott*, so evöllig eins, daß dieses »Er« und dieses »Ich« Eins ist, werden und sind und in dieser Seinheit ewig *ein* Werk wirken. Denn, solange dieses »Er« und dieses »Ich«. Das heißt Gott um die Seele, nicht ein einziges Hier und ein einziges Nuns ind, solange könnte dieses »Ich« mit dem »Er« nimmer wirken noch eins werden. [...] Du sollst ihn lieben. Wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, abgesondert Von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts. Dazu helfe uns Gott”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 42, p. 354-355.

interponha entre ela e Deus, nem o da santidade; de fato, se algo estivesse entre ela e Deus, não haveria mais aquela unidade originária entre ela e o *logos*:

Tu deves atravessar todas as virtudes – e ultrapassá-las, e deves apreender a virtude somente naquele fundo onde ela é uma coisa só com a natureza divina. E, na medida em que tu estás unido à natureza divina mais do que o anjo, assim ele deve acolher através de ti. Que Deus nos ajude a nos tornar uno.²¹⁷

Esta união com a natureza divina em virtude do nascimento do *logos*, manifestação do Pai como o *ubi* ou o *locus omnium*, é um princípio hermenêutico central da metafísica eckhartiana. Afirma Cavicchioli: “assim como na teologia dos Padres gregos e de Eriúgena, Eckhart percebe uma implicação muito estreita entre o evento da encarnação, a deificação do homem e do cosmo inteiro com ele. Pela encarnação e ressurreição do Filho é realizado o círculo unitário do ser, e é obtida a bem-aventurança em Deus como um ser filhos no Filho, uno no Uno. Dessa forma, o Verbo divino, o Cristo, *sapientia creationis* e *plenitudo deificationis*, se revela como a dimensão originária e autêntica da ontologia da divinização eckhartiana. O tema da filiação adotiva, pela graça da encarnação, é seu alicerce”.²¹⁸ O anseio da alma humana de ser uno com a Divindade não pode ser circunscrito no âmbito espiritual e tampouco nos limites de uma única expressão religiosa: toda existência humana, com suas múltiplas manifestações sócio-culturais, almeja participar daquela plenitude que recebe muitos nomes (paraíso, iluminação, salvação, consciência cósmica de paz e amor, etc.). Ao ser humano e à sua faculdade de conhecer não é estabelecida nenhuma fronteira: seu intelecto, que o distingue dos animais, é incompleto, nunca plenamente realizado, mas essa indeterminação se torna, para ele, uma possibilidade positiva para ir além de todas as suas conquistas. A mensagem de Meister Eckhart não contrapõe, ao homem natural, um ser sobrenatural, mas um homem nobre, que caminha por uma terra estrangeira, fora da sua condição de criatura, a fim de voltar para casa mais rico, capaz de Deus como de si mesmo e

²¹⁷ “Du sollst alle Tugenden durch – und überschreiten und sollst die Tugend nur in jenem Urgrunde nehmen, wo sie eins ist mit der göttlichen Natur. Und um soviel du der göttlichen Natur mehr vereint bist als der Engel, soviel muß er durch dich empfangen. Daß wir Eins werden, dazu helfe uns Gott.” *Ibidem*, Predigt 16, p. 228.

²¹⁸ CAVICCHIOLI, C. *Op. cit.*, p. 442-443.

absolutamente uno com Ele. “O que se pede ao homem é ser, simultaneamente, humano e divino: é a sua humanidade, o estabelecimento de um limite, que lhe torna possível ultrapassar esse limite. O intelecto humano, quando não se mede mais com as coisas criadas, permanece puro intelecto e, por isso, divino. Não é panteísmo, mas afirmação e negação de Deus ao mesmo tempo, porque para a *vernünfticheit* ele não é mais suficiente como Deus, e o próprio Deus está livre de si; há uma plenitude divina que se derrama e, ao mesmo tempo, é subtraída, nunca é conquista duradoura”.²¹⁹

Desse ponto de vista, as críticas e as condenações do pensamento de Meister Eckhart – tanto de outrora, como dos nossos dias – não procedem. Dois artigos de Siena são exemplos meridianamente claros dessa “improcedência” filosófica e teológica. Escreve esse autor: “o que maravilha, principalmente, é o sublime acrobatismo conceitual do turingio que, uma vez enxertado (sem remédio) o neoplatonismo no terreno cristão, organiza uma teologia *entre as mais heréticas* de toda a história da cristandade. A heresia eckhartiana é integral porque *coloca em discussão o próprio conceito de Deus*. Nem mesmo Ario chegou a tanto: negando a consubstancialidade do Filho com o Pai, ele extingue o monoteísmo e passa ao triteísmo; Eckhart, ao invés, não apenas acaba com a Trindade, mas substitui o Deus bíblico pelo uno neoplatônico”.²²⁰ Siena, preocupado em defender a religião católica do fascínio que o pensamento de Eckhart poderia suscitar no coração e nas mentes dos fies “incautos”, condena todo o sistema metafísico do confrade alemão como “um misticismo especulativo subvertedor dos postulados centrais da fé cristã-católica”.²²¹ Mas Cavicchioli, contestando Siena, afirma: “a Divindade (*Gottheit*) não é absolutamente a superação e o abandono do *Deus-Trinitas* na perspectiva herética do uno puramente uno neoplatônico”,²²² especificando na nota de rodapé: “a vertiginosa e difícil idéia da *Gottheit*, função de um apofatismo teológico radical, está muito longe de introduzir uma hierarquização real no interior da natureza divina, apresentando uma espécie de Deus antes de Deus; antes disso, encontra a própria justificação dialética na

²¹⁹ SACCON, A. *Op. cit.*, p. 338.

²²⁰ SIENA, R. M. *Eresia e ortodoxia nella teologia di Meister Eckhart*. In: Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d’Italia, n.º.44 (1991), p. 198-199.

²²¹ SIENA, R. M. *Meister Eckhart e la condanna del 1329*. In: Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d’Italia, n.º.45 (1992), p. 67.

²²² CAVICCHIOLI, C. *Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart (Parte IIª)*. Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d’Italia, n.º. 51 (1998), p. 282.

identidade metafísica de Deus como o uno *negatio negationis*. No único uno (*einic ein*) eckhartiano coexistem dialeticamente o Deus Transcendente, pura ipseidade separada e impensável na sua alteridade absoluta, imóvel no seu silêncio inoperante, e o Deus criador, que tem na Trindade o modelo do próprio operar, aspectos em si não separáveis da única natureza de seu fundo, a não ser pela única exigência da razão humana. Pela justaposição de *Gott* e *Gottheit* Eckhart se recusa a resolver a natureza divina no seu determinar-se trinitário-criador. O uno divino não se deixa simplesmente decompor no três da Trindade; antes disso, a unidade indistinguível dos três é o mistério profundo no qual a Trindade possui a própria raiz inefável e verdade absoluta. Portanto, a *Gottheit* vem à tona como a profundidade mesma do mistério da tri-idade divina. Em Deus, a Deidade é a profundidade sem fundo inefável e o nada eminente”.²²³

A teoria do nascimento do *logos* é a demonstração de como Deus, no seu engendramento de si mesmo a partir da Deidade, traz à existência o homem e o mundo que, colocados fora de Deus, têm que fazer retorno para Ele. O nascimento eterno o nascimento no tempo fazem parte de um duplo movimento que, nos sermões de Eckhart, é expresso por dois verbos, *fließen* e *durchbrechen*: o primeiro indica o ato de “escorrer” ou de “fluir” a partir da origem, enquanto o segundo dá a idéia de abrir uma passagem para o retorno, “através da representação e multiplicidade, até o lugar sem nome dessa origem determinada como término e como fim”.²²⁴ Com isso, o tema do nascimento do *logos* assume uma dupla acepção, passiva e ativa: a primeira manifesta o homem quando é gerado por Deus, que lhe comunica a sua essência; a segunda revela o homem na sua dimensão de criador que, “no mesmo instante em que recebe si mesmo, gera si mesmo e não só isso, mas também Deus e a criatura”.²²⁵ Esse evento acontece a todo tempo quando o homem, em seu despojamento total, retorna na imagem que é o Filho de Deus:

Muitas pessoas se queixam porque não têm interioridade, nem piedade, nem doçura, nenhuma consolação especial de Deus. Essas pessoas estão redondamente erradas; se pode certamente deixá-las errar, porém, não é a coisa melhor. Eu afirmo conforme a verdade: até que em ti, de alguma forma, é formada uma imagem que não é aquela da palavra eterna ou não tem nada a ver com a palavra eterna, ainda que

²²³ Cf. Nota nº. 133 em: *Ibidem*, p. 282.

²²⁴ JARCZYK, G. e LABARRIÈRE, P-J. *Op. cit.*, p. 159.

²²⁵ *Ibidem*, p. 160.

isso possa ser bom, não é verdadeiramente uma coisa justa. Por isso é justo somente aquele homem que reduziu ao nada todas as coisas criadas, e que, sem dar atenção a outra coisa, se dirige resolutamente para a palavra eterna e, dentro dela, é con-formado e transformado na justiça.²²⁶

A frequência com que a palavra imagem (*Bild*) aparece nos escritos de Eckhart, ao lado dos principais conceitos teológicos como *Seele* (alma), *Sohn* (figlio), *Kreatur* (criatura), *Natur* (natureza), além do fato de o mestre dominicano especificar detalhadamente a natureza e as propriedades da imagem, permite não apenas salientar a relevância do termo, mas também falar de uma verdadeira teoria da imagem. Na realidade, é possível interpretar esse termo como o alicerce no qual se fundamenta a doutrina do nascimento do logos no fundo da alma. Para justificar essa afirmação, é necessário examinar a riqueza de significados presentes do termo *Bild*, cujo campo semântico é mais amplo do que o termo latim *imago*. A distinção lingüística entre imagem-cópia e modelo-exemplar, com efeito, é mais fácil de ser encontrada nos textos em latim (*imago-exemplar*), enquanto nos textos em alemão o significado deve ser individuado a partir do contexto. Apesar disso, o fato de que *Bild* pode indicar seja o modelo, seja a cópia, não se deve atribuir somente a uma limitação da linguagem, mas é consequência positiva de uma reflexão na qual a imagem recebe todo o seu ser daquilo do qual é imagem, sem que entre os dois subsista alguma diferença.

A presença de duas tradições distintas na teoria do conhecimento eckhartiana, a saber, a tradição teológica do Filho como imagem do Pai e a compreensão filosófica da representação, dá a possibilidade de analisar as duas separadamente, em via preliminar, para esquematizar os significados que interagem. No que se refere ao âmbito propriamente teológico, Eckhart está plenamente inserido naquela rica tradição que reflete sobre o homem criado “à imagem e semelhança de Deus” (Gen. 1,26) e sobre o Filho que, ao invés, é imagem perfeita do Pai (Col. 1,15). A intensidade com a qual o mestre dominicano faz referência a esse segundo aspecto, é reveladora da

²²⁶ “Aber nun klagen manche Leute darüber, daß sie nicht Innerlichkeit noch Andach noch Süßigkeit noch besonders Trost von Gott haben. Solche Leute sind wahrlich noch ganz unrecht daran; man mag sie zwar wohl hingehen lassen jedoch ist es das Beste nicht. Ich sage wahrheitsgemäß: solange sich irgend etwas in dir erbildet, was die ewige Wort nicht ist oder aus dem ewigen Worte auslugt, und mag es auch noch so gut sein, so ist es wahrlich nichts Rechtes damit. Darum ist einzig der nur ein gerechter Mensch, der alle geschaffenen Dinge zunichte gemacht hat und geradling ohne alles Auslugen auf der ewige Wort hin gerichtet steht und darein eingebildet und widergebildet in der Gerechtigkeit“. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit., Predigt 16, p. 227.

originalidade de seu pensamento: se o Filho e a geração são únicos, não é mais possível distinguir duas modalidades diferentes de ser imagem, uma plenamente realizada, própria do Filho de Deus, e a outra que indica o devir do homem em vista da realização escatológica. Esse é um dos aspectos nos quais Eckhart se distancia conscientemente da tradição:

Os mestres dizem: só o Filho é uma imagem de Deus, mas a alma é formada de acordo com esta imagem. Contudo eu digo: o Filho é uma imagem de Deus acima de qualquer imagem; ele é uma imagem da sua divindade escondida. Assim como o Filho é imagem de Deus e é gerado, também a alma é formada.²²⁷

Além disso, a imagem de Deus no homem é individuada na razão: no sermão 40, por exemplo, o “ser imagem” é a última das cinco propriedades da *vernünfticheit* e é a que sintetiza todas as outras:

Quinto: que ela [a alma] é uma imagem. Pois bem, agora prestem atenção e lembrem bem isto, - pois o sermão todo definiu isto. Imagem e modelo são totalmente uma coisa só e [são] unidos uma com o outro, de tal forma que não se pode reconhecer nenhuma diferença.²²⁸

Na teoria trinitária eckhartiana, a imagem reúne a origem a partir do Pai (o Filho) e a igualdade (o *logos* como revelação perfeita): o Filho, enquanto imagem, é também *logos*, revelação do Pai, não estando subordinado a ele; o *logos*, enquanto imagem, é Filho, expressando a sua proveniência originária e excluindo a possibilidade de ele ser apenas uma palavra proferida. Nesta reflexão, o termo imagem é necessário para mediar os dois momentos de geração e de conhecimento: após afirmar que o Filho é a imagem perfeita do Pai, Eckhart declara também que

²²⁷ “Die Meistger sagen: Der Sohn allein ist ein Bild Gottes, die Seele aber ist gebildet *nach* diesem Bilde. Ich aber sage: Der Sohn ist ein überbildliches Bild Gottes; er ist ein Bild seiner verborgenen Gottheit. Nach eben dem nun, worin der Sohn ein Bild Gottes ist und worein der Sohn eingebildet ist, *danach* ist auch die Seele gebildet”. *Ibidem*, Predigt 56, p. 412.

²²⁸ “Fünftens: daß sie ein Bild ist. Wohlan, nun gebt scharf acht und behaltet dies wohl, - denn die ganze Predigt habt ihr darin (beschlossen). Bild und Urbild ist so völlig eins und miteinander vereint, daß man da keinerlei Unterschied erkennen kann”. *Ibidem*, Predigt 40, p. 347.

tudo o que é *conhecido* ou *gerado* é uma imagem.²²⁹

Do ponto de vista filosófico, é possível reconhecer a presença de duas vertentes: por um lado, o termo *Bild* está ligado à doutrina platônica das idéias que, na teoria da criação, recebe uma interpretação cristã. As imagens são as idéias originárias de todas as coisas, que não prejudicam a simplicidade divina, porque são apenas uma imagem, o Filho no qual Deus exprime todas as coisas, perfeitamente igual mesmo fazendo referência à coisas diferentes:

Em Deus os modelos de todas as coisas são idênticos; embora sejam modelos de coisas diferentes. O anjo mais elevado, a alma e a mosca têm um mesmo modelo em Deus.²³⁰

A palavra latina correspondente a *Bild* poderia ser *ratio*, mas também *species*: essas duas possibilidades remetem à dúplici interpretação de *ratio* e de *Bild*, enquanto idéia que precede as coisas como modelo delas, ou posterior à existência das coisas, auferida por um processo de abstração.

É justamente o termo *species* que, por outro lado, leva a reconhecer a segunda vertente filosófica na teoria eckhartiana da imagem, a saber, o significado de representação como meio do conhecimento, conforme a elaboração escolástica da teoria aristotélica.

O termo *imago* apresenta, na história da teologia, um desenvolvimento peculiar: junto a *Verbum*, define as propriedades exclusivas da segunda pessoa da Trindade, que não podem ser atribuídas univocamente nem ao Pai e nem ao Espírito Santo. O Filho, com efeito, é a imagem perfeita da divindade, enquanto o homem – segundo o relato de Gênesis 1,26 – é sim uma *imago Dei*, mas uma imagem imperfeita; a criação, por sua vez, se apresenta como *vestigia trinitatis*. O homem pode elevar-se a partir da criação até a imagem perfeita, graças ao princípio pelo qual a criação é um espelho que pode favorecer a contemplação face a face.²³¹ Não obstante a semelhança da

²²⁹ “Alles, was erkannt wird oder geboren wird, das ist ein Bild”. *Ibidem*, Predigt 24, p. 263.

²³⁰ *Ibidem*, Predigt 10, p. 197. Cf. Anexo 8 p. 168-169.

²³¹ “Agora vemos como em espelho e de maneira confusa; mas depois veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas depois conhecerei como sou conhecido” (1 Cor 13,12).

imagem ter pouca consistência e a visão ser imperfeita, é possível ter acesso a uma certa compreensão da Trindade em virtude da imagem divina presente no homem.

Antes de considerar o papel da criação como vestígio, imagem ou espelho, é necessário fazer uma outra consideração de natureza teológica. A associação do termo *imago* à segunda pessoa da Trindade, revela uma avaliação positiva da imagem em relação ao pensamento neoplatônico, segundo o qual a imagem manifesta um grau de inferioridade com respeito ao modelo sobre o qual é formada. No neoplatonismo, o termo imagem indica a multiplicidade, cujo sentido é negativo enquanto afastamento do uno (apesar de ela manter uma referência indireta ao seu princípio). O tema da imagem, portanto, adquire o significado essencial de indicar algo não originário, não totalmente autêntico: a imagem é imagem de alguma coisa, se assemelha ao modelo originário, mas nunca é totalmente idêntica a ele. O ser imagem caracteriza a proveniência da origem e remete a ela: a semelhança inscrita na imagem tem um sentido negativo (a imagem é distinta, inferior, cópia do original) e um sentido positivo (se torna vestígio para conhecer o original, é o único acesso ao original).²³²

A contribuição decisiva para a compreensão da imagem, na teoria trinitária eckhartiana, é o fato de a diferença entre a imagem e seu modelo perder seu valor negativo e, com ela, a dependência ontológica da primeira em relação ao segundo. O Filho não é subordinado, nem inferior, mas tem a mesma substância do Pai e o Pai precisa conhecer-se no Filho, espelhar-se na imagem. A imagem do Filho não é parcial, nem imperfeita, tampouco pode acrescentar algo à divindade. A duplicidade da imagem, o fato de ser ela mesma e sinal de um outro, não se explica como justaposição de dois aspectos, mas antes como uma implicação recíproca na qual um momento justifica o outro: o Filho é totalmente ele mesmo enquanto é imagem do Pai. A dialética da imagem não está mais entre unidade e multiplicidade, entendida negativamente como afastamento do uno originário, mas entre unidade e distinção que, ao invés, é a expressão da única natureza divina que não perde sua simplicidade nas três pessoas. Dessa forma, não é instituída uma inferioridade ontológica entre imagem e aquilo que a imagem apresenta e representa mas, ao contrário, vem à tona a riqueza da divindade que se comunica, se realiza, se gera.

²³² Cfr. BEIERWALTES, W. *Op. cit.* (especialmente o cap. III: “Realizzazione dell’immagine”, p. 75-107).

Do pensamento neoplatônico, Meister Eckhart conserva a atenção preponderante para com a unidade: nos seus escritos, freqüentemente, a distinção entre as pessoas divinas é nublada pela constante imposição do único uno (*einic ein*). Entretanto, a importância da teoria da imagem e do papel do Filho enquanto *alius non aliud*, revelam como essa distinção não seja totalmente absorvida na unidade. A imagem é colocada no mesmo patamar daquilo de onde provém (*non aliud*), e não apenas a imagem deriva do modelo, mas o modelo não pode ser o que é sem a imagem ou, como afirma Eckhart,

o Pai não pode fazer outra coisa que gerar.²³³

O mestre dominicano adota e unifica uma teoria da imagem que vale para o Filho de Deus, o homem e, em um certo sentido, para toda realidade, enquanto torna a doutrina trinitária exemplar para qualquer imagem.

No Comentário ao Prólogo do Evangelho de João, Eckhart explica de forma pormenorizada as propriedades da imagem (nove, pela precisão), cuja análise é a forma mais apropriada para apresentar a sua teoria do conhecimento.

1) A imagem, enquanto imagem, não recebe nada do sujeito em que está, mas recebe todo seu ser do objeto do qual é imagem.²³⁴

O primeiro aspecto revela a dependência da origem: a imagem aponta a proveniência de um outro e sua natureza é a de ser ela mesma enquanto remissão a outro. Concentrando a atenção exclusivamente na imagem, haveria seu anulamento enquanto imagem, ou seja, seria impossível não apenas o conhecimento da origem da imagem, mas também o conhecimento da imagem enquanto tal.

2) Segundo, recebe o seu ser somente daquele.²³⁵

²³³ “Der Vater kann nichts als gebären“. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit., Predigt 29, p. 293.

²³⁴ “*Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago*”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. Op. Cit.. n. 23, p. 58.

Além da dependência, Eckhart ressalta a exclusividade da relação, sem mediação de algum tipo. No Sermão 16, ele expressa esta característica acentuando o fato de que nenhuma mediação pode ser interposta entre a imagem e sua origem:

A vontade não é uma mediação entre a imagem e a natureza; nem conhecer, nem saber, nem sabedoria podem ser aqui uma mediação, pois a imagem divina brota da fecundidade da natureza divina sem mediações [...] A imagem simples de Deus que é impressa na alma, na natureza mais íntima, deve ser tomada sem mediação; e aquilo que é mais interior e mais nobre na natureza se reflete totalmente na imagem da alma, e aqui nem a vontade nem a sabedoria são uma mediação, como disse antes: a sabedoria aqui é uma mediação, assim é a mesma imagem.²³⁶

A teoria da imagem, portanto, não tem apenas uma relevância teológica, mas coloca em causa a relação imediata da divindade com a parte mais nobre da alma: a necessidade de excluir toda mediação representa a pertença a uma ordem de relação diferente daquela em que vale a causalidade aristotélica.

3) Terceiro, recebe todo o ser do objeto segundo tudo o que é seu, pelo que é seu modelo.²³⁷

É acentuada, aqui, a totalidade do ser que a imagem acolhe, razão pela qual a imagem não é cópia, nem reproduz somente certos aspectos exteriores ou parciais, mas recebe todo seu ser do seu modelo. Por isso é imagem do ser, da natureza, possuindo a mesma dignidade ontológica da sua origem, com a qual compartilha o ser. A metáfora que mais se conforma a esta relação é o espelho, na interpretação particular que dá Eckhart, de acordo com a qual nas realidades espirituais não se reflete somente a imagem exterior, mas toda a natureza divina.

²³⁵ “*Secundo, accipit esse suum a solo illo*”. *Ibidem*, p. 60.

²³⁶ “Und doch ist der Wille nicht ein Vermittelndes zwischen dem Bild und der Natur; ja, weder Erkennen noch Wissen noch Weisheit kann hier ein Vermittelndes sein, denn das göttliche Bild bricht aus der Fruchtbarkeit der Natur unvermittelt aus. [...] Das einfaltige göttliche Bild, das der Seele eingedrückt ist im Innersten der Natur, unvermittelt empfangen wird; und das Innerlichste und das Edelste, das in der (göttlichen) Natur ist, das erbildet sich ganz eigentlich in das Bild der Seele, und dabei ist weder Wille noch Weisheit ein Vermittelndes, wie ich vorhin sagte: *ist hier Weisheit ein Vermittelndes, so ist es das Bild selbst*”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit. Predigt 16, p. 225.

²³⁷ “*Tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est*”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. Op. cit. p. 60.

4) Quarto, que a imagem de alguém é única em si mesma e é imagem só de um. Por isso que na divindade é único o Filho, somente de um, ou seja, do Pai.²³⁸

Se a imagem fosse apenas semelhante, haveria inúmeras possibilidades de ela ser; mas, pelo fato de haver um único Filho, um único Pai e uma única relação entre os dois, não é suposta uma relação analógica, mas de unicidade e univocidade. Isso é esclarecido pela propriedade sucessiva.

5) Quinto, do que foi dito é evidente que a imagem está no seu modelo. Com efeito, aí ela recebe todo o seu ser. E vice-versa o modelo, enquanto é modelo, está na sua imagem, pois a imagem tem em si todo o ser dele.²³⁹

Como consequência da univocidade, é estabelecida uma correlação entre modelo e imagem, revelando a coesão dos dois momentos e a reciprocidade da relação: de fato, não só a imagem recebe todo o seu ser do modelo e depende dele total e exclusivamente, mas o mesmo modelo não pode subsistir sem a imagem e está totalmente presente nela, e nela somente. A imagem é o único modo de o modelo se apresentar, a ponto que os dois elementos não se distinguem no ato de acontecer como imagem. Há uma dependência recíproca do que gera e o que é gerado, na unicidade do evento que se assiste na imagem.

6) Sexto, segue que a imagem e aquilo do que é imagem, enquanto tais, são um só, [como diz o Evangelho de] João 10: «eu e o Pai somos um só». Diz «somos», enquanto o modelo exprime ou gera, enquanto a imagem é expressa ou gerada; «uno», enquanto todo o ser de um está no outro, e aí não há nada de alheio.²⁴⁰

O modelo e a imagem são dois lados da mesma moeda: um ativo que exprime, gera, mas sobretudo “se exprime”, “se gera”, “se reflete”, e o outro receptivo, que é

²³⁸ “Quarto quod imago alicuius et in se unica est et unius tantum est. Propter quod in divinis unicus est filius et unius solius, patris scilicet”. *Ibidem*, p. 60.

²³⁹ “Quinto ex dictis patet imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius”. *Ibidem*, n. 24, p. 60-61.

²⁴⁰ “Sexto sequitur quos imago et cuius est imago, in quantum huiusmodi, unum sunt, Ioh. 10: ‘ego et pater unum sumus’. ‘Sumus’ inquit, in quantum exemplar exprimens sive gignens est, imago vero expressa sive genita est: ‘unum’, in quantum totum esse unius in altero est, et nihil alienum ibi est”. *Ibidem*, p. 62.

expresso, gerado, formado como imagem. Em virtude desse acontecimento, não é mais possível distinguir os dois momentos, mas a realidade que acontece é única, se realiza como uma coisa só, sem nada de alheio, sem mediação, sem diferença entre os dois aspectos, senão a plenitude do evento permaneceria inacabada.

7) Sétimo: esta expressão ou geração da imagem é uma certa emanação formal.²⁴¹

Eckhart procura justificar suas afirmações, nesse ponto, utilizando categorias metafísicas. O fato de a imagem ser uma emanação formal, é explicado com mais clareza no *Sermo XLIX*:

Imagem em sentido próprio é uma emanação simples, formal, que transmite toda a essência, pura e nua, como o metafísico a considera, após excluir a causa eficiente e final, que fazem parte do estudo da natureza que compete ao físico. Portanto, a imagem é uma emanação desde o íntimo, no silêncio e na exclusão de toda exterioridade, uma certa vida que se poderia representar como alguma coisa que a partir de si mesma e em si mesma intumesce e ferve, sem ainda pensar na ebulição.²⁴²

O modo de a imagem se produzir, enquanto emanação formal, não envolve as causas eficientes e finais que operam no nível da criação; além disso, aqui é a própria imagem que se produz a partir de ela mesma. O processo da *emanatio* se distingue da *factio* e da *creatio*, porque na emanação

algo produz a partir de si mesmo e em si mesmo, sem a intervenção da vontade que, antes, é concomitante.²⁴³

A exclusão da vontade se deve ao fato de ela ser uma mediação e, portanto, a produção da imagem só poderá ser um processo intelectual: somente o intelecto é

²⁴¹ “Septimo: talis expressio sive gignitio imaginis est quaedam formalis emanatio”. *Ibidem*, n. 25, p. 62.

²⁴² “Imago proprie est emanatio simples, formalis transfusiva totius essentiae purae nuda, qualem considerat metaphysicus circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt naturae in consideratione physici. Est ergo imago emanatio ab intimis in silentio et exclusione omnis forinseci, vita quaedam, ac si imageris rem ex se ipsa intumescere et bullire in se ipsa necdum cointellecta ebullitione”. ECKHART, M. *I sermoni latini*. Roma: Città nuova, 1989. M. Vannini (org.), *Sermo XLIX*, p. 288.

²⁴³ “Quid producit a se et de se ipso naturam nudam formaliter profundens voluntate non cooperante, sed potius concomitante”. *Ibidem*, p. 288.

verdadeiramente livre, expressão de si, sem nada de exterior, enquanto a vontade é subordinada e inferior porque se dirige para algo exterior.

8) Oitavo: a imagem e o modelo são contemporâneos – e isto é o que aqui se diz, que o *Verbo*, a imagem, *estava em princípio junto de Deus* –, assim que nem o modelo pode ser entendido sem a imagem, nem a imagem sem o modelo.²⁴⁴

Após ter falado sobre a correlação e união íntima entre imagem e modelo, Eckhart enfatiza sua contemporaneidade, co-eternidade, razão pela qual não há um momento em que a imagem subsiste sem o modelo, nem vice-versa: a imagem não é derivada, nem sucessiva no tempo. Essa contemporaneidade, porém, não tem a ver somente com o momento originário, mas também com o modo de a imagem e o modelo se produzirem, de forma tal que na imagem está presente contemporaneamente o modelo.

9) Nono: ninguém conhece a imagem a não ser o modelo, nem o modelo senão a imagem, [como está escrito no Evangelho de] Mateus 11: «ninguém conhece o Filho a não ser o Pai, e ninguém conhece o Pai a não ser o Filho». A razão disso é que o ser deles é um só, e não há nada de alheio entre os dois. Mas os princípios do ser e do conhecer são os mesmos, nem alguma coisa é conhecida pelo que é alheio.²⁴⁵

Por causa da relação única que há entre modelo e imagem, só é possível o conhecimento dentro dessa relação: a imagem se pode compreender somente como *logos*, como princípio do conhecimento, segundo o qual o semelhante se conhece pelo semelhante. Eckhart afirma aqui que os princípios do ser e do conhecer são idênticos, mas só no sentido de que o *intelligere* funda a realidade e a imagem pertence à esfera intelectual.

Na apresentação da teoria eckhartiana da imagem, apesar de o tema principal ser de natureza teológica (o Filho de Deus “imagem do Pai”), não se pode deixar de ressaltar a densidade filosófica das reflexões do mestre dominicano que, na conclusão

²⁴⁴ “Octavo: *imago et exemplar coeua sunt – et hoc est quod hic dicitur, quod verbum, imago, erat in principium apud deum -, ita ut nec exemplar sine imagine nec imago sine exemplari possit intelligi*”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. Op. cit., p. 62.

²⁴⁵ “Nono: *imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matth. II: ‘nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius’*. Ratio est, quia unum est esse, nec quidquam alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur”. *Ibidem*, n. 26, p. 62-64.

do trecho examinado, amplia o contexto de aplicação das propriedades atribuídas à imagem:

Aquilo que foi dito até agora e outras coisas semelhantes parecem mais claras comparando o justo à justiça, o ente ao seu ser, o que é bom à bondade e, em geral, o concreto ao abstrato correspondente.²⁴⁶

A abertura dessa teoria da imagem é ainda mais evidente no *Sermo XLIX* onde Eckhart considera a imagem da alma e as condições para ser semelhantes a Deus, mas também no Sermão 16, onde são analisadas as propriedades de qualquer imagem. Essas considerações gerais oferecem uma chave de leitura para as diferentes realizações da imagem: do Filho como imagem à qual o homem deve conformar-se, às imagens das coisas das quais é necessário se libertar. É a noção de imagem que se presta para ser utilizada em um modo tão amplo. O que está operando é o mesmo mecanismo inscrito na duplicidade da imagem: quando Eckhart fala do Filho, do homem, da criação, das representações, se realiza a mesma dinâmica de ser ele mesmo enquanto imagem, que provém de um outro.

É interessante notar, enfim, um outro aspecto da teoria eckhartiana da imagem. Se, a partir dela, a atenção se concentra nas modalidades de expressão próprias do discurso do mestre dominicano, emerge uma linguagem que lança mão de metáforas e imagens cujo valor não é puramente exortativo, mas tem uma precisa função teórica. O *mittelhochdeutsch*, que é a língua em que Eckhart escreve seus sermões, é particularmente expressivo, colorido, diferente do latim “escolástico” repleto de conceitos abstratos e formais um tanto áridos (embora o dominicano, nos seus textos em latim, não poupa exemplos e imagens muito vivos). Essa linguagem “imagética” foi interpretada, muitas vezes, como um modo paradoxal de tirar toda mediação e toda imagem, uma tentativa de “expulsar as imagens pelas imagens”, para dar a entender aquilo que está além de toda imagem e de todo conhecimento racional. Com afirma Saccon, “se desfecha uma realidade que não pode ser compreendida e nem

²⁴⁶ “*Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter concretum suo abstracto*”. *Ibidem*, n. 26, p. 64.

representada, mas à qual a imagem remete contradizendo-se, dentro de um discurso apofático peculiar”.²⁴⁷

O ponto de chegada desse discurso, finalmente, se caracteriza pelo fato de ser o fim do discurso:

Todas as criaturas são demasiadamente pequenas para revelar Deus; todas juntas elas [não] são nada em relação a Deus. Por causa disso, nenhuma criatura pode expressar uma única palavra sobre Deus em sua ação de criar. Por isso Dionísio afirma: todos os que querem falar sobre Deus estão errados, pois não dizem nada sobre Ele. Mas estão certos os que não querem dizer nada sobre Ele, pois nenhuma palavra pode expressar Deus.²⁴⁸

Estando Deus além do ser da criação, nenhuma palavra pode ser adequada a Ele. Entretanto, Deus é o *logos* que se anuncia e se exprime em cada palavra humana e também no mundo das criaturas. O discurso apofático de Eckhart, portanto, deve ser inserido num quadro mais amplo, no qual a negação é só um momento parcial no processo de geração do *logos*: não deve ser tomado em sentido absoluto, nem como elemento autônomo, senão o pensamento eckhartiano fica limitado a um proceder por paradoxos, onde toda antinomia tem um sentido místico e supra-racional, e toda palavra se torna uma metáfora obscura daquilo que não pode ser expresso, ultrapassando as capacidades do intelecto e da linguagem humana.

Nesse quadro mais amplo se pode reconhecer a recusa de um discurso categorial sobre Deus, mas não de qualquer tipo de conhecimento. Por isso, Eckhart escreve:

precisa elevar-se a uma forma superior de conhecimento. O nosso não-saber não deriva da ignorância, mas sim do conhecimento. Portanto, nos tornamos sábios pelo saber divino, e então o nosso não-saber é nobilitado e enfeitado pelo conhecimento sobrenatural. E aqui nós, mantendo-nos em uma condição de passividade, somos mais perfeitos de que quando operamos.²⁴⁹

²⁴⁷ SACCON, A. *Op. cit.*, p. 269.

²⁴⁸ “Alle Kreaturen sind zu geringwertig dazu, daß sie Gott offenbaren; sind sie alle (zusammen) ein Nichts gegen Gott. Darum vermag keine Kreatur ein einziges Wort über Gott in seinen Schöpfungen, zu äußern. Desahlb sagt Dionysius: Alle, die Gott aussagen wollen, haben unrecht, denn sie sagen nichts von ihm aus. Die (aber), die ihn nicht aussagen wollen, die haben recht, denn kein Wort vermag Gott auszudrücken”. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate. Op. cit.*, Predigt 21, p. 248.

²⁴⁹ *Ibidem*, Predigt 58, p. 430. Cf. Anexo 10 p. 191.

O conhecimento mais alto para o intelecto humano se realiza na sua autêntica possibilidade de aprender Deus. A partir desse conhecimento é possível falar aquela palavra que Ele mesmo é. “Deus possui uma palavra adequada sobre si mesmo, mas o homem não tem o acesso barrado a ela: Deus é inexprimível somente para quem ainda não se tornou essa mesma palavra que Ele é. A centelha é o lugar onde uma palavra verdadeira é gerada e Deus é apreendido na sua verdade. É um caminho eminentemente intelectual, embora em um certo sentido supra-racional, além das possibilidades da racionalidade discursiva, porque não é possível contentar-se com um Deus puramente pensado e, na medida em que o pensamento humano depende da matéria e da sensibilidade, é inferior à mesma vontade. Esta centelha é a *vernünfticheit*, que nunca pára, nunca descansa, vai sempre além no abismo sem fundo da divindade”.²⁵⁰

O discurso apofático em Meister Eckhart, conseqüentemente, não anula o dinamismo da palavra ou as possibilidades de conhecimento, mas visa superar toda dualidade que, em primeiro lugar, é a alteridade entre Deus e o homem: com essa superação, porém, não se alcança uma identidade no ser e sim no *logos*. Não é o ser, mas a palavra, o *logos*, que deixa a Deus um espaço suficiente para poder ser nomeado, espaço que coincide com a vida intelectual e é o fundamento de toda liberdade.

Segundo Erik Borgman,²⁵¹ a teologia apofática é a possibilidade do discurso pós-moderno sobre Deus: “foi com a *teologia-do-Deus-está-morto* e a teologia da secularização que surgiram nos anos 60, que se deu um passo à frente e se tentou estabelecer uma conexão positiva entre as tradições judaico-cristãs e o ateísmo moderno. Estas teologias puseram a nu o ‘ateísmo no cristianismo’ (Bloch, 1968), para assim descobrir traços de sentido teológico no ateísmo teórico contemporâneo, mas principalmente na maneira como homens davam às suas vidas uma forma pragmática, ‘*etsi deus non daretur*’ (D. Bonhoeffer), como se não existisse Deus. Muito das idéias lançadas dentro deste contexto foi superado ou acabou parecendo ingênuo, porém o

²⁵⁰ SACCON, A. *Op. cit.*, p. 157-160.

²⁵¹ BORGMAN, E. *Teologia negativa com discurso pós-moderno sobre Deus*. In: Concilium nº. 258, 1995/2: Dogma – As múltiplas faces do divino, p. 117-128.

projeto em si continua valendo a pena, exatamente numa cultura que é caracterizada como ‘*pós-moderna*’. Isto quer dizer que as histórias que davam contexto à cultura rapidamente perderam a sua influência, podendo-se tipificar, com o escritor americano Douglas Coupland, a existência atual como uma ‘Vida depois de Deus’. Trazer Deus ao discurso neste contexto significa a retomada da antiga tradição da teologia negativa”.²⁵² Nas palavras desse autor há também traços do pensamento de Meister Eckhart, quando ele escreve que “a experiência da bondade identifica-se, de fato, com a ‘presença de uma ausência’. No nosso entender da realidade, existem barreiras que impedem que esta realidade aponte acima de ela mesma e assim chegue a falar de Deus. A teologia negativa elimina essas barreiras e nega aqueles aspectos da ‘bondade’ que prendem seu conceito ao mundo existente e diretamente experimentável”.²⁵³

Borgman interpreta, a partir desse princípio, as diversas formas de teologia da libertação (teologia latino-americana da libertação, teologia feminista, teologia negra) como teologia negativa, numa obra que ele escreveu em 1990;²⁵⁴ nessa dissertação julga-se inexata esta interpretação, pois o fundamento sobre o qual são construídas tais teologias é sempre uma afirmação (ainda que bíblica) de Deus como libertador. Permanece como desafio, na situação atual de afastamento de Deus (ou de saturação, que é a mesma coisa), a procura de um discurso que – desmontando o mito de Babel – possa unir os seres humanos além de suas culturas, raças e religiões, saciando seus anseios de paz na eterna busca do absoluto.

²⁵² *Ibidem*, p. 119-120.

²⁵³ *Ibidem*, p. 125.

²⁵⁴ Cf. *Ibidem*. p. 126, nota nº. 16.

CONCLUSÃO

O homem que se acha em movimento e em movimento contínuo em busca da paz, é um homem celestial. Assim como o céu se acha em movimento e no movimento procura a paz.²⁵⁵

O homem nobre de Meister Eckhart é um homem sempre a caminho, não tem ponto final e não fica parado. Poderia ser um retrato do homem pós-moderno, se não fosse pelo adjetivo “celestial” (*himmlischer*). O afã em que ele se encontra na sua lida diária sugere mais o adjetivo oposto, infernal (*höllisch*). Até o céu procura a paz, e não é só o céu de Bagdad ou de New York, mas também (e sobretudo) o céu da alma humana que, acostumada a rastejar (pela fome de dinheiro, de poder e de sucesso), não se alça um dedo acima da sua mediocridade. No lugar de recuperar a sabedoria perdida (o *carpe diem* de Orácio), ela corre o mais depressa possível para fugir dela mesma e narcotizar-se com literatura de auto-ajuda. Pessoas religiosas falam de Deus como se fosse um gênero de primeira necessidade (para os outros, antes que para elas mesmas), comerciável, inclusive. Por vezes, afirma Haas, “até o fazer a vontade de Deus pode gerar a ilusão de uma identidade religiosa. A pessoa subtrai disso uma auto-satisfação, e esta opera como um freio no crescimento religioso”.²⁵⁶

No alvorecer do século XXI, as questões da unidade, do ser, da alma, do tempo, do *logos*, não são apenas a explicação do genitivo *eckhartianae*, que exprime a especulação filosófico-teológica pertencente ao famoso *magister* da ordem dos Pregadores, caído no completo esquecimento após ter sido condenado como herege infame. Ao contrário, essas questões são as coordenadas que orientam a busca da *vereda estreita*, como escreve o Comentário ao *Granum sinapsis*,

entre o que é e o que não é, que conduz anagógicamente à solidão despreendida, lá onde o asno, ou seja, o viajante contemplativo, se diz que recebia uma morada, quer

²⁵⁵ “Der Mensch, der sich im Laufen und in beständigem Laufen befindet, und zwar in den Frieden, der ist ein himmlischer Mensch. Der Himmel läuft beständig um, und im Laufe sucht er Frieden“. ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit. Predigt 8, p. 188.

²⁵⁶ HAAS, F. *Mestre Eckhart: adiantamento da união como espaço de vida*. Concilium n.º. 258: Dogma – As múltiplas faces do divino, 1995/2, p. 83.

dizer a paz, e uma «tenda na terra do sab», isto é, um habitáculo móvel no lugar enflamado da sabedoria.²⁵⁷

Nessa *vereda estreita*, o homem do Terceiro milênio aprende, com Meister Eckhart, a ser livre, desprendido, através de uma operação racional (*Abgeschiedenheit*) antes que moral, pela qual não é mais dependente dos conteúdos e das coisas: seu intelecto (a mais alta das potências da alma, pela qual o homem é semelhante ao anjo e ao próprio Deus), o torna livre de tudo o que é determinado, finito, começando por ele mesmo:

Deve o homem aprender a eliminar, em todos os dons, o seu próprio eu e não reservar nada para si e nem procurá-lo, nem a utilidade nem o prazer, nem o sentimento devoto nem a doçura, nem o prêmio celestial nem a sua vontade própria.²⁵⁸

O homem, dessa forma, se reconcilia com o uno, o *indistinctum oppositum distinctio*, a *negatio negationis*, fonte viva da multiplicidade, cujo ato não se explica no tempo e sim na eternidade: é uma criação incessante que se renova, a cada instante, no agora eterno. Há quem se ilude de recuperar a unidade esquecendo e recusando a concretude dramática do múltiplo: esse é o misticismo desumano e patológico. Há, também, quem engana a si mesmo renegando a própria interioridade, o fundo da própria alma, o sentido originário da própria individualidade, atordoando-se na falsidade das relações extrínsecas e mundanas: este é o sinal da decadência moral e cultural, sintoma da morte da civilização. A mensagem de Eckhart revela a urgência de restabelecer o equilíbrio e o ritmo vital de exterioridade e interioridade, de unidade e multiplicidade, junto com a necessidade de redescobrir as riquezas escondidas no fundo da alma, para transformar as relações humanas que, somente por uma renovação interior dos indivíduos, podem ser salvas.

Nesta dissertação procurou-se mostrar o ponto de chegada (que é, ao mesmo tempo, um ponto de partida) do ensinamento de Meister Eckhart, analisando as

²⁵⁷ ECKHART, M. *Il nulla divino*. Op. cit., p. 29.

²⁵⁸ ECKHART, M. *Conversações espirituais*. In: *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 135.

questões principais que caracterizam sua investigação teórica e que apontam para uma mesma realidade: o nascimento do *logos* no fundo da alma. A compreensão desse ensinamento perpassa pelo uno e pelo ser, pela alma, pelo agora eterno, pelo *logos*, expressões estas que fazem referência à experiência do homem nobre que partiu para uma terra distante, a fim de tomar posse de um reino, e que regressou.²⁵⁹

O mestre dominicano, com o seu ensinamento, aspira a um conhecimento ou, nas palavras de Beauchot, “a uma *gnose*; não é, porém, a *gnose* dos gnósticos, mas a *gnose* de que falava são João em seu Evangelho e em seu Apocalipse. Assim, embora seja conhecimento, é também amor. Conjunto numa espécie de *synapsis* o conceito e o afeto, a luz e a sombra em uma bruma iluminada, fusão do conhecer e do desconhecer. Esta *gnose* é mística e metafísica de signo platônico. Efetivamente, recolhe a interpretação que santo Agostinho fizera do prólogo do Evangelho de são João, a metafísica do *logos*, que é o Verbo de Deus. O expressa dizendo que Deus cria mediante seu Verbo, ou *logos*, todas as coisas: ‘todas as coisas estão anunciadas na palavra eterna’. O *logos* é conceito e palavra. E a explicação de que tenha um caráter metafísico é semelhante àquela das idéias-formas de Platão: se nele e por ele foram criadas todas as coisas, nele estão contidas as idéias exemplares que as regem, e das quais elas participam o ser. Conseqüentemente, nesse *logos*, que é o Verbo de Deus. Expressa isto dizendo que Deus cria as coisas; nele se encontram as razões das coisas, do ser. Somente pelo conhecimento dele se pode aceder ao conhecimento metafísico. O *logos* seria o centro e o objeto da própria metafísica”.²⁶⁰

A metafísica de Eckhart, além de ser uma metafísica do *logos*, é também uma metafísica da unidade por ser esta a propriedade mais conspícua de Deus. A unidade expressa, melhor do que a palavra “ser”, a essência do ser de Deus, porém negativamente, como *negatio negationis*. Esse conceito, tanto na época de Eckhart como agora, causa mal-entendidos, pois parece que o dominicano negue a existência do Ser supremo. Entretanto, Deus é o Nada como ser que transcende toda multiplicidade e diferença, ou seja, como negação do múltiplo e diferenciado, cuja perfeição só pode se expressar negativamente como negação do que é negado por ser

²⁵⁹ Cf. ECKHART, M. *O homem nobre*. In: *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 90.

²⁶⁰ BEUCHOT, M. *La hermeneutica mistica y metafísica Del Maestro Eckhart*. In: *Divinitas – Rivista di ricerca e di critica filosofica*, Anni XXXIX, fasc. II, outubro 1996, p. 263.

imperfeito. Por causa dessa absoluta negatividade, a única maneira possível para falar a respeito de Deus é a teologia apofática ou negativa.

A metáfora que sintetiza melhor o percurso do conhecimento, seja pessoal e espiritual do nascimento do *logos*, seja do homem como filho, é o espelho:

Se, nesta vida, cada um de nós tivesse um espelho diante de si, em que visse num instante todas as coisas e as conhecesse numa imagem só, então ação e conhecimento não seriam um impedimento. Mas, sendo que nós temos sempre que passar de uma à outra, é inevitável que uma coisa não esteja em nós sem ser de impedimento para a outra; com efeito, a alma é tão intimamente unida com as suas faculdades que ela emana onde elas emanam: em todas as operações que elas realizam a alma há de estar presente – e com recolhimento, senão elas não poderiam realizar nada. Ora, se ela dedicar sua atenção a uma ação exterior, necessariamente se enfraquece em seu íntimo por causa da ação exterior. Para este nascimento, Deus deve encontrar uma alma desprendida, livre e pura, em que não haja senão ele sozinho, e que não tenha por fim outra coisa senão ele sozinho.²⁶¹

O conhecimento ocorre como um reflexo da imagem do *logos* na alma que, livre de toda outra imagem, tem a capacidade de refletir a própria imagem. No mesmo fluxo, se verifica a unidade do momento passivo e do momento ativo, segundo o qual o intelecto participa do conhecimento criativo de Deus, da geração das idéias, da possibilidade de fazê-las passar da potência ao ato. Para Meister Eckhart o conhecimento é dinâmico: a geração do *logos* no fundo da alma é um percurso eminentemente intelectual e compreende em si o conhecimento de todas as coisas.

O conceito de deprendimento, a doutrina do nascimento do *logos* na alma, a metafísica da unidade e da imagem, pressupõem, enfim, a reflexão sobre o justo e a justiça:

Um homem justo não precisa de Deus. Eu não preciso daquilo que eu tenho. Ele (o homem justo) não serve nada, ele não preza todas as coisas; ele tem *Deus*, por isso ele não serve nada.²⁶²

²⁶¹ ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. Op. cit., Predigt 58, p. 429. Cf. Anexo 10, p. 190.

²⁶² “Ein gerechter Mensch bedarf Gottes nicht. Was ich *habe*, dessen *bedarf* ich nicht. Er dient um nichts, er achtet aller Dinge nicht; er hatt *Gott*, darum dient er um nichts“. *Ibidem*, Predigt 48, p. 381.

É pela justiça que o sujeito desaparece enquanto sujeito determinado e se torna um agir impessoal da justiça; ele não é mais um justo, mas a própria justiça:

Eu disse, aqui, certa vez - não faz muito tempo -: quem ama a justiça, é apreen-dido pela justiça, é abraçado pela justiça, é uno com a justiça.²⁶³

A justiça, portanto, não é uma condição e nem uma situação: ela está na alma, na sua vontade de fazer o bem; para ela não há diferença de pessoas, nenhuma ocupa um lugar privilegiado, o pai e a mãe não contam mais do que o estrangeiro:

O justo puro não tem pai criado ou feito, e sendo Deus e a Justiça uma unidade perfeita, e a Justiça o seu único Pai, por isso a dor e a desventura não podem invadi-lo (isto é, o justo), como não pode invadir a Deus. A Justiça não lhe pode causar dor, pois outra coisa não é senão alegria, prazer e deleite; e ademais: se causasse dor ao justo, a Justiça causaria a si mesma.²⁶⁴

O homem justo, o homem nobre, esquece si mesmo por amor da justiça e não procura nada com as suas obras. Unidade, pureza do ser, vazio na alma, ausência de objetivos – temas que sempre retornam nas obras de Eckhart –, tudo isso é necessário para ser a justiça. É essa exigência que elimina os conteúdos finitos e elimina a oposição dos contrários. A justiça quer o juízo, o juízo procura a compreensão e a compreensão se alastra sobre toda a realidade; então o mal desaparece, ou seja, se revela como “pensar o mal”:

Igualmente, em toda obra, mesmo nas más - más seja de acordo com a pena e a culpa – manifesta-se e reluz de maneira equânime a glória de Deus.²⁶⁵

O homem justo, que é a mesma justiça, é uma realidade só com Deus, a plenitude de vida que se revela no desprendimento, sem nenhum conteúdo, sem porquê, tendo assumido em si próprio o seu oposto. Isso explica porque Eckhart, nas

²⁶³ “Hier sagt ich einmal - es ist noch nicht Lange her -: Wer die Gerechtigkeit liebt, dessen nimmt sich die Gerechtigkeit an, und er wird ergriffen von der Gerechtigkeit, und er ist eins mit der Gerechtigkeit“. *Ibidem*, Predigt 31, p. 300.

²⁶⁴ ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 55.

²⁶⁵ É a quarta proposição da bula de condenação *In agro dominico*. Cf. Anexo 3, p. 136.

suas obras, insiste na necessidade de ir além de toda determinação, além do próprio Deus e de seus “modos”, em direção da unidade e do deserto silencioso da *Gottheit*. Esta não é mais o absoluto da filosofia, mas é presença pessoal, meta da aspiração do homem, realidade profunda da alma, verdadeira ciência:

Eis como o contemplativo foge na elevação espiritual, quando se desprende dele mesmo com desprezo e transcende todas as coisas, ou seja, foge porque os mistérios da Divindade estão escondidos no fundo de toda criatura e são tão secretos e latentes que, se podem produzir-se nele, lá permanecem impenetráveis, profundos, velados, totalmente íntimos e perfeitamente ocultos que nenhum intelecto e nenhuma sabedoria podem perscrutá-los ou procurá-los. Prova-se maravilha, portanto, quando é concedido de aproximar-se deles, mesmo sem alcançá-los, cujo perfeito não-conhecimento é conhecimento daquele que está acima de tudo o que é cognoscível. Por isso, quem foge dele com o não-conhecimento, aproxima-se dele com verdadeira ciência.²⁶⁶

O *totaliter alter*, nascendo como *logos* no fundo da alma, revela ao ser humano - homem e mulher - o que é ser divino: não ser coibido pelo que é máximo, encontrando abrigo no que é mínimo.

²⁶⁶ ECKHART, M. *Il Nulla divino. Op. cit.*, p. 42-43.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA E BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

1. ARISTOTELE. *Metafísica*. Milano: Rusconi, 1999, 5ª ed. Introdução, tradução e notas de G. Reale.
2. _____. *L'anima*. Milano: Rusconi, 1998, 2ª ed. Introdução, tradução e notas de G. Movia.
3. AUGUSTIN, S. *Confessions*. Livres I-VIII. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Tome I. Paris: Lês Belles Lettres, 1996.
4. BARATA VIANNA, S. *Os filósofos árabes medievais e a difusão do aristotelismo*. Kriterion – Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Vol. XVII, nº. 64 (jan.- dez. 1964).
5. BATAILLON, L. J. *As condições de trabalho dos mestres da universidade de Paris no século XIII*. Revista das Ciências Filosóficas e Teológicas 67 (1983). Tradução de J. Rodrigues Barbosa. Revisão: Carlos Arthur R. do Nascimento.
6. BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Milano: Vita e Pensiero, 1992, 2ª ed.
7. _____. *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative. Milano: Vita e Pensiero, 1995. Introdução: G. Reale.
8. BENZ, E. *The mystical sources of German romantic philosophy*. Allison Park, Pennsylvania: Dickwick Publications, 1983.
9. BERGAMO, M. *L'anatomie de l'âme, de François de Sales à Fénelon*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.
10. BEUCHOT, M. *La hermeneutica mistica y metafísica del Maestro Eckhart*. Divinitas – Rivista di Ricerca e di Critica Filosofica, Anni XXXIX, Fasc. II, Out. 1996.
11. BOHENER, P. e GILSON, E. *História da Filosofia Cristã – Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e introdução de VIER R. Petrópolis: Vozes, 1970.
12. BORGMAN, E. *Teologia negativa como discurso pós-moderno sobre Deus*. Concilium nº. 258: Dogma – As múltiplas faces do divino, 1995/2.

13. BRUN, J. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988. Tradução: José Freire Colaço.
14. BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, A. *Dicionário Aurélio Eletrônico - Século XXI. Versão 3.0*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, Novembro de 1999.
15. CABRAL MARINHO, M. S. *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*. Mirabilia – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval, n. I, Dez. de 2001. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/plotino.html>>.
16. CAMPOE, R. A. *In Agro Dominico – Comparação da bula de condenação de Meister Eckhart*. Espaços – Revista semestral de teologia, São Paulo, 2001.
17. CARNEIRO LEÃO, E. *Sermão 57*. Arte e Palavra – Revista do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, Rio de Janeiro, nº. 3, 1987.
18. CAVICCHIOLI, C. *Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart (Parte Iª)*. Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d'Italia, nº. 50 (1997).
19. _____. *Metafisica del Verbo e mistica trinitaria in Meister Eckhart (Parte IIª)*. Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d'Italia, nº. 51 (1998).
20. COMBES, A. (org.) *Jean Gerson. Commentaire Dionysien – Lês Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarquia*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973. Prefácio de E. Gilson.
21. DE AQUINO, T. *De Ente et Essentia*. Petrópolis, RJ: Vozes 1995. Tradução: Carlos Arthur R. do Nascimento. Apresentação: Francisco Benjamin de Souza Neto.
22. _____. *Suma Teológica. Teologia – Deus – Trindade*. Vol. 1, Parte I, Questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2001.
23. _____. *Summa Theologiae*. In: Thomas de Aquino, Opera omnia. Disponível em: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>.
24. DE LIBERA, A. *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
25. _____. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
26. DE LIMA VAZ, H. C. *Fisionomia do século XIII*. Kriterion – Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Vol. XIX, n. 66 (1966-72).

27. DE SOUZA, F. A. . *Novo dicionário Latino-Português*. Porto: Lello & Irmão ed., 1984.
28. DE BERARDINO, A. (org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002. Tradução de Cristina de Andrade.
29. ECKHART, M. *Deutsche Predigten um Traktate*. Joseph Quint (org.). München: Carl Hanser Verlag, 1955.
30. _____ *Buch der Göttlichen Tröstung und Vom dem edlen Menschen (Liber Benedictus)*. Berlim: Verlag von Walter de Gruyter & Co., 1952. Introdução e notas: J. Quint.
31. _____ *Protestatio. Meister Eckhart und seine Zeit*. Disponível em: <<http://www.eckhart.de>>.
32. _____ *In agro dominico, Übersetzung nach Joseph Quint. Meister Eckhart und seine Zeit*. Disponível em: <<http://www.eckhart.de>>.
33. _____ *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. n. 2. Edição bilingue latim-francês: *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean – Le Prologue (chap. 1, 1-18)*, (orgs.) A. De Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
34. _____ *Expositio Libri Gênesis*. Edição bilingue latim-francês: *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, (orgs.) A. De Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.
35. _____ *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed.
36. _____ *I Sermoni*. M. Vannini (org.), Milano: ed. Paoline, 2002.
37. _____ *La Nascita Eterna – Antologia sistematica delle opere latine e tedesche*. Firenze: Sansoni ed., 1953. Introdução e notas: G. Faggin.
38. _____ *Il Natale dell'Anima*. Vicenza: La Locusta, 1976. Introdução e tradução: G. Faggin.
39. _____ *Sermoni Latini*. Roma: Città Nuova, 1990. Introdução e tradução: M. Vannini.
40. _____ *Il nulla divino*. Milano: Mondadori, 1999. Introdução e tradução: M. Vannini.

41. _____ *Commento all'Ecclesiastico*. M. Vannini (org.). Firenze: Nardini editore, 1990,
42. FAGGIN, G. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983.
43. FALBEL, N. *Heresias Medievais*. São Paulo: ed. Perspectiva, 1976.
44. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martin Fontes, 1998. Tradução: Eduardo Brandão.
45. GONZÁLES FUENTE, A. *Il "Maestro" Eckhart, O.P.: non un eretico ma un grande metafísico*. In: *Angelicum – Periodicum Trimestrae Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*, vol. 75, 1998, Fasc. 1-4.
46. GUERIZOLI, R. *A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico*. Síntese – Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, Belo Horizonte, vol. 27, nº. 89, 2000.
47. HARADA, H. *O meio silêncio*. Arte e Palavra – Revista do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, Rio de Janeiro, n. 3, 1987.
48. HAAS, A. *Introduzione a Meister Eckhart*. Fiesole (FI): Nardini Ed., 1997.
49. HAAS, F. *Mestre Eckhart: adiamento da união como espaço de vida*. Concilium nº. 258: Dogma – As múltiplas faces do divino, 1995/2.
50. HOUAISS. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Editora Objetiva Ltda, 2001.
51. ISNARDI PARENTE, M. *Introduzione a Plotino*. Bari: Laterza, 1984.
52. JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P-J. *L'impronta del deserto – L'a-teísmo místico di Meister Eckhart*. Napoli: Guerini e Associati, 2000.
53. KOBUSCH, T. (org). *Filósofos da Idade Média. Uma introdução*. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos – Coleção História da Filosofia, 2000. Tradução: P. A. Soethe.
54. LOSSKY, V. *Théologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique, 1998.
55. LYRA FILHO, R. *Filosofia, Teologia e experiência mística*. Kriterion – Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Vol. XVII, nº. 69 (jan.-dez. 1976).

56. MAÑÓN GARIBAY, G. *Identidad y diferencia en la filosofía del Maestro Eckhart*. Aná Mnesis – Revista semestral de investigación teológica publicada por los frailes dominicos de la provincia de Santiago de México, IX – 1999, n. 2.
57. MCGINN, B. (org.). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New Cork: Continuum, 2001.
58. OLIVEIRA, N. M.; ESPINDOLA, C. R. *Trabalhos acadêmicos: recomendações práticas*. São Paulo: CEETEPS, 2003.
59. PENZO, G. *Invito al pensiero di Meister Eckhart*. Milano: Mursia, 1997.
60. PERINI-SANTOS, E. "Pseudo-Dionísio Areopagita" ou "Dionísio Pseudo-Areopagita"? *Uma confusão a respeito de nomes e descrições definidas*. Kriterion, Vol. XXXVII, n. 94 (jul. - dez. 1996).
61. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE. *Œuvres Complètes*. Mayenne: Aubier, 1995. Tradução, prefácio, notas e índice: M. de Gandillac.
62. RAHNER, H. *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*. Cinisello Balsamo (MI): ed. San Paolo, 1995.
63. REALE, G. - ANTISERI, D. *História da Filosofia – Vol. I: Filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.
64. REALE, G. *Introduzione a Proclo*. Bari: Laterza, 1989.
65. RETZMAN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge University Press, 1984, 1ª ed.: 1982. tradução: Margarida Oliva.
66. RIBEIRO DO NASCIMENTO, C. A. *Santo Tomás de Aquino – O Boi Mudo da Sicília*. São Paulo: Educ – Editora da PUC-SP, 1992.
67. _____ *O que é filosofia medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
68. RUH, K. *Meister Eckhart. Teologo, Predicatore, Mistico*. Brescia: Morcelliana, 1989.
69. RUTA, C. R. *La negación de la Esperanza. Una aproximación al problema del tiempo en Meister Eckhart*. Aná Mnesis – Revista semestral de investigación teológica publicada por los frailes dominicos de la provincia de Santiago de México, VIII – 1997, n. 2

70. SACCON, A. *Nascita e Logos – Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*. Napoli: La Città del Sole, 1998. Coletânea do “Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: Il Pensiero e la Storia – 41.
71. SCHÜRMANN, R. *Mâitre Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972.
72. SIENA, R. M. *Eresia e ortodoxia nella teologia di Meister Eckhart*. Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d'Italia, nº.44 (1991).
73. _____ *Meister Eckhart e la condanna del 1329*. Sapienza – Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d'Italia, nº.45 (1991).
74. STURLESE, L. *Recenti studi su Eckhart*. Giornale Critico della Filosofia Italiana, 66 (1987).
75. _____ *Mistica o Filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*. Giornale Critico della Filosofia Italiana, 71 (1992).
76. _____ *Eckhart, l'Inquisizione di Colonia e la memoria difensiva conservata nel codice Soest 33*. Giornale Critico della Filosofia Italiana, 82, 1 (2001).
77. TAULER, J. *Predigten – Band I*. Druck: Johannes Verlag Einsiedeln, 1987.
78. TER REEGEN, JAN G. J. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. Mirabilia 2 - Revista Eletrônica de História Medieval, n. II, Dezembro de 2002. Disponível em: <[http:// revistamirabilia.com/plotino.html](http://revistamirabilia.com/plotino.html)>.
79. TURNER, D. *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
80. VANEIGEM, R. *The movement of the Free Spirit. General considerations and firsthand testimony concerning some brief flowerings of life in the Middle Ages, the Reinassance and, incidentally, our own time*. New York: Zone Books, 1994.
81. VANNINI, M. *Il volto del Dio nascosto – L'esperienza mística dall'Iliade a Simone Weil*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1999.
82. _____ *Filosofia e mistica. Un problema terminologico*. Disponível em: <http://www.bibliotecacircolante.it/1869/articoli/filosofiaemistica.html>
83. VV.AA. *Bíblia Sagrada – Edição Pastoral*. São Paulo: ed. Paulinas, 1990.
84. VV.AA. *Neue Jerusalem Bibel*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2000.

ANEXOS E TRADUÇÕES REALIZADAS PELO AUTOR

ANEXO 1) AS OBRAS DE MEISTER ECKHART

As obras em latim, em alemão e as primeiras Quaestiones parisienses

Com a condenação de Meister Eckhart todos os seus escritos foram censurados. Ruh afirma que esse é também o motivo da “surpreendente exclusão de Eckhart do catálogo oficial dos escritores dominicanos, apesar de ele ter sido por duas vezes titular da cátedra teológica”.²⁶⁷ O que é possível encontrar hoje em dia, portanto, é somente uma parte da sua produção, e o problema da autenticidade dos escritos do Mestre dominicano é ainda um problema real, sobretudo em relação aos sermões. A edição crítica das obras começou em 1936 pela Sociedade Alemã de Investigações (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*) e é composta de duas partes: as obras escritas em latim (*Die lateinischen Werke*, indicadas com LW), e as obras escritas em alemão (*Die deutschen Werke*, indicadas com DW). As primeiras foram escritas para a universidade ou para os religiosos que utilizavam esse idioma, enquanto os sermões (ou tratados) em alemão eram destinados a um público que não conhecia a língua de Roma. Há quem sustenta que o Eckhart “filósofo” se encontra sobretudo nos primeiros, porque a língua filosófica das Universidades dos séculos XIII-XIV era o latim. Os sermões e os tratados em alemão, ao invés, seriam menos importantes do ponto de vista filosófico, pois eram dirigidos a um público formado em maioria por jovens monges e monjas que pediam ao Mestre que escrevesse em vulgar as conversações espirituais, diárias ou os sermões que ele proclamava nas igrejas da Ordem.

Para a maioria dos estudiosos, entretanto, essa divisão não é sustentável, assim como não é correto falar de um Eckhart ligado aos problemas da escolástica (nas obras em latim) e de um Eckhart pensador original (nas obras em alemão). Quem ler com atenção as obras do Mestre dominicano, pode perceber que as problemáticas são expostas em profundidade não apenas nas obras em latim, mas também nas obras em alemão. É fácil perceber, pois, que algumas temáticas desenvolvidas nos sermões em

²⁶⁷ RUH, K. *Op. cit.*, p. 88.

latim, são retomadas nos sermões em alemão. Se Eckhart não tivesse sido condenado pela Igreja, talvez teria deixado um escrito análogo às *Confessiones* de Santo Agostinho. Seu último testamento espiritual, a *Rechtfertigungsschrift* (Escrito de justificação) pode ser considerado como uma confissão sincera que ele faz diante dos juízes. Esse texto é precioso porque, ao defender e esclarecer algumas teses incriminadas, Eckhart teve a possibilidade de citar parte dos seus escritos, deixando uma marca inconfundível de autenticidade.

A *Collatio in libros sententiarum* é considerado o primeiro escrito de Eckhart. Se encontra no quinto volume das obras em latim, fruto de sua primeira docência universitária parisiense em qualidade de *lector sententiarum* (1293-1294). O *lector sententiarum* constituía um cargo elevado na carreira universitária. Presumia o bacharelado na Faculdade teológica, precedido pelo estudo das Artes – isto é, das disciplinas formais: Gramática, Dialética e Retórica, lecionadas na Faculdade das Artes. A tarefa desse leitorado teológico era “ler” as *Sentenças*, ou seja explicar o manual acadêmico de teologia, os *Libri quatuor Sententiarum* (1150-1152) de Pedro Lombardo. Resultado dessa leitura eram os Comentários às Sentenças que, de regra, eram a primeira obra importante de um professor de teologia.

Após a primeira experiência universitária, Eckhart assumiu os cargos mais altos da sua Ordem e uma atividade intensa de padre espiritual e reformador. Pertencem a esse período (1298) as *Redem der Unterweisung* (literalmente seria “Discurso da instrução”, traduzido em português como “Conversações espirituais”), que se encontram no quinto volume das obras em alemão (DW V), junto a outros tratados. A tradução publicada pela editora Vozes introduz essa obra com as seguintes palavras: “Antes de 1298, portanto com pouco menos de quarenta anos, Eckhart chega a Erfurt vindo de Paris onde chegara a ser Mestre em Teologia. Tem a seu encargo a formação dos jovens estudantes e noviços. À noite, após a ceia, reúnem-se em círculo ao redor do Mestre e colocam questões que tinham ficado abertas nas aulas. É nesta ocasião que Eckhart, de forma direta e curta, expõe suas intuições místicas e ascéticas”.²⁶⁸ A forma desse tratado, portanto, é a conversação (*collatio*), que responde às perguntas dos ouvintes com um discurso (*rede*) do Mestre. As *Conversações* são um testemunho

²⁶⁸ Cf. ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Op. cit., p. 99.

singular do ainda jovem, mas já maduro Eckhart, e o fato de serem uma obra em língua vulgar é muito significativo. A produção em latim, imediatamente anterior a do *magister sententiarum*, não oferece nada que possa ser confrontado do ponto de vista qualitativo – mesmo considerando a transmissão incompleta e, provavelmente, a perda do Comentário às Sentenças. Posições originais no plano metafísico são alcançadas por Eckhart só na época de *magister*, com as *Questões parisienses 1-3* e, dez anos mais tarde, com o *Opus tripartitum*. Nas páginas das *Conversações espirituais* é possível encontrar algumas considerações que põem em evidência, particularmente, o pensamento de Eckhart em relação ao “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*), à virtude da obediência (que, segundo o Mestre dominicano, consiste no despojamento da própria vontade), ao espírito que é livre quando consegue desprender-se da realidade exterior. Deus, o *logos* escondido no fundo da alma, pode revelar-se justamente na consciência do desprendimento. As *Conversações espirituais*, entretanto, não são apenas uma doutrina de educação monástica: a ética do ser que está presente em suas páginas (“é mais urgente pensar no que se deve ser do que pensar no que se deve fazer”)²⁶⁹ é válida para todos e, com ela, Eckhart tira do homem a angústia da existência e o reconduz ao essencial.

Em 1302 Eckhart foi novamente enviado à Universidade de Paris, desta vez como *Magister actu regens* (professor titular). Os escritos doutrinários mais importantes do primeiro magistério são as três *Quaestiones parisienses*, editadas no quinto volume da edição crítica: se trata de questões teológicas que eram expostas em aula e que se procurava resolver dialeticamente com teses e antíteses. Nas primeiras duas *Quaestiones* Eckhart considera o relacionamento entre ser e pensar (*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* – se por ventura em Deus ser e pensar sejam idênticos e *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse* – se por ventura pensar a respeito do anjo, enquanto expressa uma ação, seja o ser dele). Diferenciando-se do doutor angélico, Eckhart afirma o primado, em Deus, do pensamento em relação ao ser: “Deus é pensamento, e o pensamento é o fundamento de seu ser”. Na terceira questão (*Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via* – se por ventura o louvor de Deus no céu seja mais nobre do que o amor a ele na terra), Eckhart trata da questão

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 104.

da prioridade do intelecto – no relacionamento do homem com Deus – sobre a vontade: “este era um ponto central da doutrina, a respeito do qual Dominicanos e Franciscanos estavam divididos – com efeitos consideráveis sobre as respectivas espiritualidades, como é fácil de se compreender. A questão que parecia só um entretenimento erudito, se revela assim uma disputa central entre as duas Ordens mendicantes”.²⁷⁰

Como fruto desse período de intensa atividade como mestre espiritual e reformador da Ordem dominicana, permanecem somente alguns sermões, testemunhos preciosos do pensamento místico de Eckhart. Ao período entre 1303 e 1311 são atribuídos os sermões e as lições sobre o *Eclesiástico* (*Sermones et Lectiones super Ecclesiastici c. 24*): são dois sermões e duas lições sobre a leitura da missa da natividade de Maria, conservadas no contexto do *Opus tripartitum* e parte de um Comentário do *Eclesiástico* que foi perdido. Estes escritos revelam como o pensamento do Mestre dominicano, nesse período da sua vida, já tinha alcançado um equilíbrio fecundo entre pensamento filosófico e pensamento teológico, baseado na sagrada escritura.

O Capítulo geral de Nápoles, em 1311, dispensou novamente Eckhart da sua atividade pastoral e ele pôde, assim, retomar sua docência universitária em Paris, onde tomou forma a sua obra fundamental, o *Opus tripartitum*.

O *Opus tripartitum* e os últimos Tratados

A obra-prima do Mestre dominicano, como revela o título, foi concebida em três partes: *Opus propositionum*, *Opus quaestionum* e *Opus expositionum*. Os críticos concordam em afirmar que o *Opus tripartitum* tinha a forma de uma nuova “*Summa theologica*”, com uma sua originalidade particular em relação às *Summae* ou aos Comentários das Sentenças de seus grandes predecessores. Como afirma Ruh, “o *Opus tripartitum* é uma nova *Summa theologica*, planejada de modo original. Mais precisamente: ela está no lugar de uma *Summa* teológica. Esta, junto aos Comentários das Sentenças, constituía o traço essencial de todo saber concebido como um sistema,

²⁷⁰ RUH, K. *Op. cit.*, p. 31.

e correspondia à tendência enciclopédica do tempo. Além disso, a renúncia de Eckhart à forma expressiva da *Summa* é significativa, enquanto rompe com uma tradição consolidada que era uma obrigação para os teólogos parisienses”.²⁷¹

Entre as três partes da obra havia uma unidade interna, cujo arcabouço filosófico era fundamentado pela primeira parte. A segunda parte tinha a função de esclarecer as várias proposições e a terceira, enfim, devia confirmar as diferentes problemáticas examinadas nas partes precedentes, graças à interpretação de vários textos bíblicos. Infelizmente, pouca coisa foi conservada do *Opus tripartitum*, e precisamente: o Prólogo geral (documento de grande importância para compreender a problemática de fundo de Eckhart); o Prólogo da primeira parte; nada da segunda parte; o Prólogo da terceira parte junto a alguns esboços de sermões e vários comentários bíblicos: a *Expositio libri Genesis* (Comentário ao livro do Gênesis) e a *Expositio libri Exodi* (Comentário ao livro do Êxodo) cada um em duas redações; um *Liber parabolarum Genesis* (As parábolas do livro do Gênesis), a *Expositio libri Sapientiae* (Comentário ao livro da Sabedoria), a *Expositio santi Evangelii secundum Iohannem* (Comentário ao Evangelho segundo João); um fragmento da *Expositio Cantici Canticorum* (Comentário ao Cântico dos Cânticos).

A finalidade da obra-prima do Mestre alemão pode ser encontrada no prólogo ao Comentário do Evangelho de São João, onde Eckhart escreveu:

Nesta exposição do verbo e nas outras que seguirão, a intenção do autor, assim como em todas as suas edições, é expor as doutrinas da santa fé cristã e da escritura de ambos os testamentos, pelas *rationes naturales* dos filósofos.²⁷²

A partir de 1314, Eckhart retomou sua atividade pastoral em Estrasburgo, como vigário geral do Mestre da Ordem. Pertencem a esse período alguns sermões e tratados em língua alemã: *Das Buch der göttlichen Tröstung* (O livro da Divina Consolação) e *Von edeln Menschen* (Do homem nobre). Juntos, eles constituem o *Liber Benedictus* e devem ter sido escritos nos anos que vão de 1314 até 1324. Incerta,

²⁷¹ *Ibidem*, p. 106.

²⁷² “*In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*”. ECKHART, M. *Expositio S; Evangelii secundum Joannem*. n. 2, *Op. cit.*, p. 26.

ao invés, é a data do tratado *Von der Abgeschiedenheit* (Do desprendimento), que não é citado nas atas do processo.²⁷³

O título do *Liber Benedictus* provém do versículo citado no começo do primeiro tratado, “*Benedictus deus et pater domini nostri Iesu Christi*”, e o título do segundo tratado – que é também citado como um sermão pela sua brevidade – corresponde ao versículo que Eckhart citou no começo: “*Homo quidam nobilis*”. O *Livro da Divina Consolação* foi escrito pela rainha Agnes (1281-1364), esposa do rei André III de Hungria, morto em 1301. “Esta mulher – uma ‘segunda Ester’ por sabedoria, segundo a opinião de Carlo IV -, uma ‘mulher extraordinariamente esperta, rápida nas decisões, intrépida como um homem’ (como escreveu o histórico suíço Egídio Tschudi), promoveu e dirigiu por quase meio século a fundação régia, sem vestir o véu, vivendo como semi-religiosa, com moradia própria fora do convento das Clarissas, onde podia entrar e sair com base a um privilégio papal”.²⁷⁴ Dividido em três partes, o Tratado se abre com um discurso geral sobre a dor, caracterizada segundo três planos: o plano superficial, que se refere à perda de um bem exterior; o plano essencial, que envolve os aspectos mais íntimos de uma pessoa e, enfim, o plano mais profundo que atinge a interioridade mais profunda do eu. Somente nesse último plano se pode falar de sofrimento em sentido estrito. A consolação divina, portanto, é a que se refere aos sofrimentos da alma. Deste ponto de vista se podem encontrar modelos literários nas *Consolationes* de Sêneca e no *De consolatione philosophiae* de Boécio.²⁷⁵ Na segunda e terceira parte são citados alguns trechos da sagrada escritura e ensinamentos de pessoas sábias junto às quais se pode encontrar uma palavra de consolação. Se encontra novamente a tese do desprendimento interior de todos os bens do mundo, pois o único bem não é “*nem isto nem aquilo*”. Esse tipo de consolação, em sentido autêntico, é exposto de acordo com o itinerário filosófico do neo-platonismo.

²⁷³ Cf. p. 57.

²⁷⁴ RUH, K. *Op. cit.*, p. 172.

²⁷⁵ “O *De consolatione philosophiae* é um diálogo entre o autor e a filosofia, que vem consolá-lo dos seus infortúnios. Escrita em face da morte, e em circunstâncias profundamente humilhantes, a obra revela uma extraordinária nobreza da alma. É um documento singular de grandeza humana. Sua linguagem concisa, mas vibrante, nos vai diretamente ao coração”. Cf. BOEHNER, P. e GILSON, E. *História da Filosofia Cristã – Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução e introdução de VIER R. O.F.M. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 209.

No tratado *Do homem nobre* se pode ler que nobre é somente o homem que está aberto à graça. Para esclarecer essa dimensão Eckhart retomou a distinção paulina entre homem exterior e homem interior: o primeiro é escravo da carne e é chamado “homem velho”; o segundo, ao invés, é livre da carne e é chamado “homem novo”. Para o Mestre dominicano o homem interior aberto à graça é aquele no qual Deus imprimiu a sua imagem. Conseqüentemente, não pode haver uma alma racional sem Deus.

O último escrito de Eckhart foi a já mencionada *Rechtfertigungsschrift* (Escrito de justificação) de 1326. É um documento de importância fundamental por várias razões: em primeiro lugar porque são esclarecidas algumas doutrinas suspeitas de heresia; em segundo lugar porque são confirmados alguns dados biográficos; em terceiro lugar porque pode ser estabelecida a autenticidade de alguns textos eckhartianos. No Escrito de justificação, Eckhart se reconhece nas proposições do *Livro da Divina Consolação* e na apologia do mesmo, assim como nos trechos extraídos do primeiro *Comentário do Gênesis*, aliás, ele confirma “*que tudo isso é verdadeiro, embora algo possa ser inusitado e sutil*”. Se torna mais difícil tomar posição a respeito das afirmações extraídas dos sermões em alemão. Ele afirma que até religiosos e pessoas estudadas freqüentemente citariam de modo errado “*o que ouviram*”, mas depois se limita a observar somente que “*nenhuma daquelas proposições, assim como são citadas, enquanto contêm um erro ou são suspeitas de heresias, ele nem acredita em seu íntimo, nem acreditou, tampouco defendeu ou pregou*”. Eckhart porém acha que também naquela proposições “*são acenadas certas verdades, que podem ser sustentadas, se entendidas de forma verdadeira e correta*”. Esta é a atitude de fundo também em relação à segunda lista, constituída somente pelos trechos dos sermões: as frases malsoantes seriam, “*se entendidas no sentido bom e justo, uma verdade de fé e da doutrina moral bela e útil*”. Mesmo defendendo asserções individuais, Eckhart se refere sempre a esta sua intenção essencial de cuidado das almas. “*Uma bela verdade, moralmente edificante, piedosa que inflama para o amor a Deus*”, define sua doutrina do *intimum animae*. Ou também, a idéia do nascimento do Filho no coração do homem deveria “*guiar para uma vida santa e justa*”. Com essa argumentação sobre o significado espiritual de suas frases, Eckhart teve um certo sucesso junto à última

autoridade, ou seja, a Sede papal, pois as proposições XVI-XXVI foram julgadas como “perigosas na expressão, muito temerárias e suspeitas de heresia”, reconhecendo, entretanto, que “com muitos esclarecimentos e explicações, podem receber ou ter um sentido católico”.

ANEXO 2) PROTESTATIO.

No dia 13 de fevereiro, na igreja dos Dominicanos de Colônia, Meister Eckhart leu uma declaração pública com a qual atestou sua inocência e boa fé. Essa declaração foi lida em latim pelo confrade Conrad von Halberstadt, enquanto o próprio Eckhart traduzia palavra por palavra em alemão:

Ich, Meister Eckhart, Doktor der heiligen Theologie, erkläre, Gott zum Zeugen anrufend, vor allem, daß ich jeglichen Irrtum im Glauben und jede Abirrung im Lebenswandel immer, so viel es nur möglich war, verabscheut habe, da Irrtümer dieser Art meinem akademischen Status und Mönchsstand widerstritten hätten und noch widerstreiten. Aus diesem Grunde widerrufe ich, sofern sich in dieser Hinsicht etwas Irrtümliches finden sollte, was ich geschrieben, gesprochen oder gepredigt hätte, privat oder öffentlich, wo und wann auch immer, unmittelbar oder mittelbar, sei es aus schlechter Einsicht oder verkehrten Sinnes: das widerrufe ich hier öffentlich und vor Euch allen und jeglichem, die gegenwärtig hier versammelt sind, weil ich dieses von nun an als nicht gesagt oder geschrieben betrachtet haben will, besonders aber auch, weil ich vernehme, daß mich übel verstanden hat: so, als hätte ich [z. B.] gepredigt, mein kleiner Finger habe alles geschaffen. Das habe ich weder gemeint noch gesagt, wie die Worte lauten, sondern ich habe es von den Fingern des Knaben Jesu gesagt. Und dann, ein Etwas sei in der Seele, um dessentwillen sie, wenn die ganze Seele so wäre, als ungeschaffen zu bezeichnen wäre: dies halte ich mit den Doktoren, den Kollegen, nur dann für wahr, wenn die Seele dem Wesen nach Intellekt wäre. Niemals habe ich auch meines Wissens gesagt, noch bin ich der Meinung gewesen, daß etwas in der Seele sei, was zwar ein Teil der Seele sei, indes ungeschaffen und unschaffbar, weil so die Seele aus

Eu, Mestre Eckhart, Doutor em sagrada Teologia, declaro antes de tudo, chamando Deus como testemunha, que sempre recusei, por quanto pude, todo erro sobre a fé e toda corrupção dos costumes, sendo esses erros contrários à minha condição de Mestre e à minha Ordem. Se, portanto, se encontrassem proposições errôneas sobre aquilo que falei, escritas por mim, ditas ou anunciadas, em público ou em privado, em qualquer tempo e lugar, direta ou indiretamente, de acordo com uma doutrina suspeita ou falsa, eu as revogo aqui expressa e publicamente, diante de todos e de cada um dos presentes; seja porque quero que deste momento em diante elas sejam consideradas como não ditas ou escritas, mas também e sobretudo porque sei que fui mal-entendido: como se (por exemplo) tivesse falado que meu dedo mínimo criou todas as coisas. Eu nunca pensei nem disse isto, pelo que as palavras significam, mas o disse a respeito dos dedos do menino Jesus. E depois eu pensei que fosse verdadeiro que exista alguma coisa na alma pela qual, se toda ela fosse assim, seria incriada, junto também aos meus colegas doutores, pois a alma é, na sua essência, intelecto. Mas nunca disse nem pensei, de minha ciência, que existe alguma coisa na alma que seja incriado e incriável, porque assim a alma seria composta por criado e incriado. Ao invés, eu escrevi e ensinei o contrário, a menos que alguém queira dizer que incriado ou não criado significa não criado por si mesmo (*per se*) mas concriado (*concreatum*). Exceto tudo isso, eu corrijo e revogo, e como disse no começo, corrigirei e revogarei, em gênero e espécie,

Geschaffenem und Ungeschaffenem bestände. Vielmehr habe ich das Gegenteil geschrieben und gelehrt, wenn nicht einer [kommt und] erklärt, ungeschaffen und nicht geschaffen hieße so viel wie nicht an und für sich erschaffen, sondern hinzugeschaffen. Vorbehaltlich aller [dieser Richtigstellungen] korrigiere und widerrufe ich, wie ich [eingangs] gesagt habe, und ich werde im allgemeinen wie im einzelnen und immer, wann es dienlich sein wird, alles korrigieren und widerrufen, wovon sich ermitteln ließe, daß es keinen ganz gesunden Sinn hat.

quando e toda vez que for oportuno, tudo o que se poderá encontrar com um significado incorreto.

[Cf. PROTESTATIO. Meister Eckhart und seine Zeit. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em: 24.07.2003.]

ANEXO 3) A BULA *IN AGRO DOMINICO*

No dia 27 de março de 1329, o papa João XXII publicava a bula *In agro dominico* com a qual, encerrando os processos de Colônia e de Avignon, condenava as seguintes vinte e oito proposições de Meister Eckhart, dezessete como heréticas e onze “*tanquam male sonantes, temerarias et suspectas de heresi*”.

Iohannes episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam.

In agro dominico, cuius dispositione superna licet immeriti sumus custodes et operarii, oportet nos sic vigilanter et prudenter spiritualem exercere culturam, ut, si quando in eo inimicus homo supra semen veritatis zizania seminet, priusquam se in incrementa noxie pullulationis extollant, prefocentur in ortu, ut enecato semine viciorum et spinis errorum evulsis leta seges veritatis catholice coalescat.

Sane dolenter referimus, quod quidam hiis temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, doctorque, ut fertur, sacre pagine ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei, quia a veritate auditum avertens ad fabulas se convertit.

Per illum enim patrem mendacii, qui si frequenter in lucis angelum transfigurat, ut obscuram et tetram caliginem sensuum pro lumine veritatis effundat, homo iste seductus contra lucidissimam veritatem fidei in agro ecclesie spinas et tribulos germinans ac nocivos carduos et venenosos palliurus producere satagens, dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quammaxime coram vulgo simplici in

João, bispo, servo dos servos de Deus, em constante memória do ofício.

No campo do Senhor, no qual por disposição superior e imerecidamente somos guardiães e lavradores, devemos exercer o cultivo espiritual com vigilância e prudência, de modo a, se porventura um inimigo semear ervas daninhas sobre a semente da verdade, elas sejam sufocadas em sua origem, antes de se multiplicarem em um pulular altamente nocivo, a fim de que, destruída a semente dos vícios e arrancados os espinhos dos erros, a copiosa plantação da verdade católica se fortifique.

Com muito pesar participamos que nestes tempos alguém das regiões alemãs, de nome Eckhart, doutor, segundo nos foi informado, nas Escrituras Santas e professor da ordem dos Frades Pregadores, quis saber mais do que o conveniente, não mantendo a sobriedade nem a conformidade com a medida da fé, pois, desviando seu ouvido da verdade, entregou-se às fábulas.

Seduzido, com efeito, pelo pai da mentira, que freqüentemente toma a forma de um anjo da luz a fim de espalhar as sombrias e profundas trevas dos sentidos no lugar da luz da claridade da verdade, esse homem, semeando no campo da Igreja, contra a lucidíssima verdade da fé, espinhos e tribulos, e esforçando-se para daí crescerem cardos nocivos e sarças venenosas, ensinou muitas coisas que obliteraram a verdadeira fé no

suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis.

Ex inquisitione siquidem contra eum super hiis auctoritate venerabilis fratris nostri Henrici Coloniensis archiepiscopi, pius facta, et tandem auctoritate nostra in Romana Curia renovata, comperimus, evidenter constare per confessionem eiusdem Ekardi, quod ipse precavit, dogmatizavit et scripsit viginti sex articulos, tenorem, qui sequitur, continentes.

Primus articulus. Interrogatus quandoque, quare deus mundum non prius produceret, respondit tunc, sicut nunc, quod deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit.

Secundus articulus. Item, concedi potest mundum fuisse ab aeterno.

Tertius articulus. Item, simul et semel, quando Deus fuit, quando filium sibi coaeternum per omnia coequalem Deum genuit, etiam mundum creavit.

Quartum articulus. Item, in omni opere, etiam malo - malo inquam tam poenae quam culpae - manifestatur et relucet equaliter gloria Dei.

Quintus articulus. Item, vituperans quempiam vituperio, ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius Deum laudat.

Sexus articulus. Item, Deum ipsum quis blasphemando Deum laudat.

Septimus articulus. Item, quod petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum sibi negari.

coração de numerosos fiéis corações, expostas principalmente em suas pregações ao povo simples, mas também registradas em seus escritos.

A partir da investigação feita contra ele, primeiramente por ordem de nosso venerável irmão Henrique, arcebispo de Colônia, e finalmente retomada por nossa ordem pela Cúria romana, comprovamos, a partir da concordância do próprio Eckhart, ter ele pregado, ensinado e escrito vinte e seis artigos cujo conteúdo é o seguinte.

Primeiro artigo. Perguntado um dia por que Deus não havia criado o mundo mais cedo, ele respondeu, tanto outrora como agora, que Deus não pôde criar o mundo mais cedo, pois nada pode agir antes de ser; donde tão logo Deus foi, Ele criou o mundo.

Segundo artigo. Igualmente, pode-se conceder que o mundo tenha existido desde a eternidade.

Terceiro artigo. Igualmente, no mesmo instante e no mesmo ato em que Deus foi e engendrou seu Filho a si coeterno e em tudo igual a Deus, Ele criou também o mundo.

Quarto artigo. Igualmente, em toda obra, mesmo nas más - más seja de acordo com a pena e a culpa - manifesta-se e reluz de maneira equânime a glória de Deus.

Quinto artigo. Igualmente, aquele que vitupera um outro, louva a Deus pelo vitupério, ou seja, pelo pecado mesmo do vitupério, e quanto mais vitupera e mais gravemente peca, mais louva a Deus.

Sexto artigo. Igualmente, mesmo aquele que blasfema Deus, louva a Deus.

Sétimo artigo. Igualmente, aquele que pede isso ou aquilo pede o mal e pede mal, pois pede a negação do bem e a negação de Deus; ora, portanto, para que Deus lhe seja negado.

Octavus articulus. Qui non intendunt res nec honores nec utilitatem nec devotionem internam nec sanctitatem nec premium nec regnum celorum, sed omnibus hiis renuntiaverunt, etiam quod suum est: in illis hominibus honoratur Deus.

Nonus articulus. Ego nuper cagitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare. Ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ergo essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dand; et sic non debemus esse in eterna vita.

Decimus articulus. Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi, sic ergo convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse unum, non simile. Per viventem Deum verum est, quod ibi nulla est distinctio.

Undecimus articulus. Quicquid Deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi: hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi.

Duodecimus articulus. Quicquid dicit sacra scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine.

Terciusdecimus articulus. Quicquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et divino. Propter hoc iste homo operatur, quicquid Deus operatur, et creavit una cum Deus celum et terram, et est generator verbi eterni, et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere.

Oitavo artigo. Aqueles que não têm em vista nem os bens, nem as honras, nem as vantagens, nem a devoção interna, nem a santidade, nem a recompensa, nem o reino dos céus, mas, antes, renunciaram a tudo isso e também àquilo que é sei - nesses homens Deus é honrado.

Nono artigo. Estive recentemente refletindo se eu gostaria de receber ou desejar alguma coisa de Deus. E quero considerar isso com muita atenção, pois, se em aceitando algo de Deus, eu estaria abaixo Dele, ou em inferioridade em relação a Ele, tal qual um servidor ou um escravo, e Ele mesmo, enquanto doador, seria como um senhor. E não é assim que devemos ser na vida eterna.

Décimo artigo. Nós seremos totalmente transformados em Deus e seremos Nele transfigurados do mesmo modo que, no sacramento, o pão torna-se o corpo de Cristo. Eu serei transfigurado Nele, pois Ele próprio me fez uno com o seu ser, e não semelhante ao seu ser. Pelo Deus vivente, é verdade que aí não existe qualquer distinção.

Décimo primeiro artigo. Tudo o que Deus Pai deu a seu Filho unigênito em sua natureza humana, Ele deu-me inteiramente e sem nenhuma exceção, nem em união nem em santidade. Ele deu-me tudo, na exata medida em que lhe deu.

Décimo segundo artigo. Tudo o que a Sagrada Escritura diz sobre Cristo cumpre-se integralmente em todo homem bom e divino.

Décimo terceiro artigo. Tudo o que é próprio da natureza divina é integralmente próprio ao homem justo e divino. Assim, esse homem opera tudo o que Deus opera, tendo criado o céu e a terra em união com Deus e sendo gerador do Verbo eterno; e sem tal homem Deus não saberia o que fazer.

Quartusdecimus articulus. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divine, quod ipse velit quicquid Deus vult. Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego quod ego peccata non commissem, et haec est vera penitentia.

Quintusdecimus articulus. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.

Sextusdecimus articulus. Deus proprie non praecipit actum exteriorem.

Decimusseptimus articulus. Actus exterior non est proprie bonus nec divinus, nec operatur ipsum Deus proprie neque parit.

Decimusoctavus articulus. Afferramus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos pater in nobis manens facit et operatur.

Decimusnonus articulus. Deus animas amat, non opus extra.

Vicesimus articulus. Quod bonus homo est unigenitus filius Dei.

Vicesimusprimus articulus. Homo nobilis est ille unigenitus filius Dei, quem pater eternaliter genuit.

Vicesimussecundus articulus. Pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.

Vicesimustercius articulus. Deus est unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum; qui enim duo videt vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponit in unum cum aliquo.

Décimo quarto artigo. O homem bom deve conformar sua vontade à vontade de Deus, de maneira que ele queira tudo o que Deus quer. E como Deus quer, de alguma forma, que eu tenha pecado, eu não quero não ter pecado - e essa é a verdadeira penitência.

Décimo quinto artigo. Se um homem cometesse mil pecados mortais, e tal homem estivesse em uma disposição justa, ele não teria de querer não os ter cometido.

Décimo sexto artigo. Deus não prescreve propriamente nenhum ato exterior.

Décimo sétimo artigo. O ato exterior não é propriamente bom nem divino, não sendo Deus que propriamente o opera e nem o faz existir.

Décimo oitavo artigo. Não portemos o fruto dos atos exteriores, que não nos tornam bons, mas o dos atos interiores, os quais o Pai que habita em nós produz e opera.

Décimo nono artigo. Deus ama as almas, não as obras exteriores.

Vigésimo artigo. O homem bom é o Filho unigênito de Deus.

Vigésimo primeiro artigo. O homem nobre é aquele Filho unigênito de Deus que o Pai engendrou desde a eternidade.

Vigésimo segundo artigo. O Pai me engendra como seu Filho e como o mesmo Filho. Tudo o que Deus opera é uno: por isso ele me engendra como seu Filho, sem nenhuma distinção.

Vigésimo terceiro artigo. Deus é uno de todos os modos e sob todos os aspectos, não podendo encontrar-se Nele nenhuma multiplicidade, quer do intelecto, quer extramental. Quem quer que veja dualidade ou distinção não vê Deus, pois Deus é uno, além do número e acima do número, não formando

Sequitur: nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi.

Vicesimusquartus articulus. Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis. Probatur: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quaelibet persona est una et ipsum unum quod natura.

Vicesimusquintus articulus. Cum dicitur: ‘Symon, diligis me plus quam his?’ sensus est, id est, plus quam istos, et bene quidem, sed non perfecte. In primo enim et secundo et plus et minus et gradus est et ordo, in uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit Deum plus quam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte.

Vicesimussextus articulus. Omnes creature sunt unum purum nihil. Non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil.

Obiectum praeterea extitit dicto Eckardo, quod praedicaverit alios duos artículos sub his verbis:

Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis; et hoc est intellectus.

Secundus articulus. Quod Deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco Deum bonum, ac si ergo album vocarem nigrum.

Verum nos omnes supraescriptos articulos per multos sacre theologie doctores examinari fecimus, et nos ipsi cum fratribus nostris illos examinavimus diligenter. Et demum, quia tam per relationem doctorum ipsorum quam per examinationem nostram invenimus primos quindecim memoratos articulos et duos etiam

unidade com coisa alguma. Onde não se poder ter nem conceber nenhuma distinção em Deus mesmo.

Vigésimo quarto artigo. Toda distinção é estranha a Deus, seja na natureza ou nas pessoas. Demonstração: sua natureza é uma e o próprio Uno e, igualmente, cada pessoa é uma e o próprio Uno que é a sua natureza.

Vigésimo quinto artigo. Quando è dito: ‘Simão, tu me amas mais do que a estes?’ [João 21, 15], o sentido é: mais que a estes, ou seja, de uma boa maneira, todavia não perfeitamente. No “primeiro” e “segundo”, no “mais” e “menos”, existe uma gradação e uma ordem, mas no uno não existe nem gradação e nem ordem. Aquele, portanto, que ama a Deus mais que ao seu próximo, o ama de uma boa maneira, mas ainda não perfeitamente.

Vigésimo sexto artigo. Todas as criaturas são um puro nada. Não digo que elas sejam algo ínfimo ou alguma coisa, mas que elas são um puro nada.

Além disso, dá-se a conhecer ter o supracitado Eckhart pregado dois outros artigos, nos seguintes termos:

Primeiro artigo. Existe algo na alma que é inciado e incriável. Se a alma inteira fosse como tal, seria incriada e incriável; e isso é o intelecto.

Segundo artigo. Deus não é bom, nem melhor, nem ótimo. Quando eu chamo Deus de bom, falo tão inadequadamente quanto se chamasse o branco de negro.

Fizemos então examinar todos os supracitados artigos por numerosos doutores em sacra teologia, e nós mesmos, junto com nossos irmãos, analisamo-los diligentemente. E finalmente, tanto pelo relato dos próprios doutores quanto por nosso exame, constatamos que os quinze primeiros artigos, e

alios ultimos tam ex suorum sono verborum quam ex suarum connexione sententiarum errorem seu labem heresis continere, alios vero undecim, quorum primus incipit: ‘Deus non precipit’, et cetera, reperimus nimis male sonare et multum esse temerarios de heresique suspectos, licet cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formare valeant vel habere: ne articuli huiusmodi seu contenta in eis corda simplicium, apud quos predicati fuerunt, ultra inficere valeant, neve apud illos vel alios quomodolibet invalescant, Nos de dictorum fratrum nostrum consilio prefatos quindecim primos articulos et duos alios ultimos tanquam hereticos, dictos vero alios undecim tanquam male sonantes, temerarios et suspectos de heresi, ac nihilominus libros quoslibet seu opuscula eiusdem Ekardi, prefatos articulos seu eorum aliquem continentes, damnamus et reprobamus expresse.

Si qui vero eosdem articulos pertinaciter defendere vel approbare presumpserint, contra illos, qui predictos quindecim articulos et duos alios ultimos seu eorum aliquem sic defenderint aut approbaverint tanquam contra hereticos, adversus vero eos, qui alios dictos undecim articulos, prout sonant verba eorum, defenderint aut approbaverint, velut contra suspectos de heresi procedi volumus et mandamus.

Porro, tam illis, apud quos prefati articuli predicati seu dogmatizati fuerunt, quam quibuslibet aliis ad quorum devenire notiam, volumus notum esse, quod, prout constat per publicum instrumentum inde confectum, prefatus Ekardus in fine vite sue fidem catholicam profitens predictos viginti sex articulos, quos se predicasse confessus extitit, necnon quecumque alia per eum scripta et docta, sives in scholis sive in predicationibus, que possent generare in mentibus fidelium

igualmente os dois últimos, tanto pelos som de suas palavras quanto pelo encadeamento de seus termos, contêm erros ou a mácula da heresia. Os onze restantes, sendo o primeiro aquele que começa por “Deus não prescreve etc.”, consideramo-los assaz mal sonantes, muito temerários e suspeitos de heresia, se bem que com o auxílio de muitas explicações e suplementos possam ganhar ou possuir um sentido católico. Para que artigos dessa ordem ou seus conteúdos não possam continuar a corromper o coração das pessoas simples às quais eles foram pregados e nem tornem-se, de algum modo, populares junto a eles ou a outros, nós, sob o conselho de nossos supracitados irmãos, condenamos e reprovamos categoricamente como heréticos os quinze primeiros artigos e os dois últimos, e como mal sonantes, temerários e suspeitos de heresia os onze artigos restantes e, do mesmo modo, todos os livros e opúsculos do referido Eckhart que contenham os ditos artigos ou algum deles.

Se, em verdade, alguém persistir em ousar defender ou aprovar tais artigos, queremos e ordenamos que contra os que defenderem ou aprovarem os quinze primeiros artigos e os dois últimos, ou algum deles, proceda-se como contra heréticos, e contra os que defenderem ou aprovarem os restantes onze artigos quanto ao seu sentido literal, proceda-se como contra suspeitos de heresia.

Além disso, queremos também comunicar àqueles a quem os ditos artigos foram pregados ou ensinados como doutrina, e também a todos os outros que chegaram a seu conhecimento, que o mencionado Eckhart, no fim de sua vida, por meio de um documento público e confeccionado para esse fim, reconhecendo sua fé católica, renunciara e reprovava quanto ao seu conteúdo os vinte e seis artigos citados, os quais reconheceu ter pregado, e igualmente todos os seus escritos

sensum hereticum vel erroneum ac vere fidei inimicum, quantum ad illum sensum revocavit ac etiam reprobavit et haberi voluit pro simpliciter et totaliter revocatis, ac si illos et illa singillatim et singulariter revocasset, determinationi apostolice sedis et nostre tam se quam scripta sua et dicta omnia summittendo.

Datum Avinione, VI. Kal. Aprilis, pontificatus nostri anno tertiodecimo

e ensinamentos, seja na Escola ou em seus sermões, que pudessem produzir na alma dos fiéis um sentido herético ou errôneo, inimigo da verdadeira fé, querendo que estes fossem tomados como simples e integralmente revogados, como se ele os tivesse revogados um a um particularmente, pela sua completa submissão, tanto de sua pessoa quando de seus escritos e palavras, à determinação da Sede Apostólica e à nossa.

Dado em Avignon, seis dias antes das calendas de abril, no décimo terceiro ano de nosso pontificado.

[Tradução realizada por: GUERIZOLI, R. *A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico*. In: Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, nº. 89, 2000, p. 387-403].

Comentário

Segundo Giuseppe Faggin, que em 1953 publicou uma preciosa antologia das obras latinas e alemãs do mestre dominicano (com a tradução em italiano), “nestas vinte e oito proposições estão escondidos todos os equívocos e as incertezas que pesam sobre o pensamento do mestre: destacadas como são do contexto, elas só podem parecer imbuídas de um perigoso imanentismo panteísta e de um individualismo religioso claramente precursor da doutrina luterana. Na realidade, a controvérsia que se agita ao redor da ortodoxia e do autêntico significado do pensamento eckhartiano pode-se dizer que se restrinja, de forma paradigmática, a essas breves proposições, cujo tosco latim escolástico deixa vislumbrar o fulgor de intuições audaciosas e originais. Entretanto, com o século que viu a condenação de Eckhart começava a idade moderna. As grandes instituições medievais, papado e império, estavam sendo eclipsadas pelo surgir de novas forças políticas e sociais; as grandes monarquias nacionais canalizavam energias econômicas irrefreáveis, orientações culturais novas e

rebeliões religiosas não mais latentes para unidades étnicas mais compactas”.²⁷⁶ O pensamento filosófico-teológico, depois da ampla síntese tomista, tomava posição diante das presunções sistemáticas e se encaminhava para incluir o “provável” no âmbito do apodíctico e do necessário, ora para sustentar a causa da fé diante dos direitos proclamados da razão, ora para contrapor as instâncias da indagação científica às construções fumosas da metafísica. Era a reavaliação do concreto e do empírico sobre o universal e o abstrato; ou melhor – para utilizar termos teológicos – da *creatio* sobre a *generatio*. A cultura, como produto de inteligência crítica, deixava de ser teocêntrica. Por isso, se a Idade Média encontrou no teocentrismo sua autêntica inspiração, Eckhart deve ser considerado mais um herdeiro, rico e feliz, do pensamento medieval do que um precursor da especulação moderna. Não há nada nele do novo fervor científico: ele não tem o senso do concreto e do particular, não é atraído pelo fascínio da realidade múltiplice e multiforme, não possui a chatice desdenhosa dos nominalistas para as abstrações e os universais, embora não raramente, por finalidades opostas, tem a sutileza dialética dos discípulos de Ockham. Eckhart permanece incondicionalmente teocêntrico no momento em que a civilização estava para se tornar mundana, e celebra, com sublime monotonia, o uno, o Infinito, o Eterno. Contra o voluntarismo ele permanece um intelectualista, desdenhando afetos, doçuras e arrebatamentos. Se Deus é o valor supremo, se o homem é homem porque é racional, a metafísica teocêntrica só pode ser um abrigo no coração e uma aspiração da vontade: pois somente na clareza transparente do pensamento humano o eterno processo da geração divina se reflete e atinge a coincidência autoconsciente de si consigo mesmo.

O juízo do historiador francês Alain de Libera a respeito da condenação póstuma de Eckhart, por seu lado, destaca um outro aspecto interessante e certamente não secundário: ele afirma que o Mestre dominicano “pagou caro o preço de uma iniciativa então vigorosamente combatida tanto por sua própria hierarquia (Capítulo Geral de Veneza, 1325), como pelos ‘espirituais’ (Miguel de Cesena) e pelos teólogos de profissão (Guilherme de Ockham): ele pregou sobre matérias filosófico-teológicas em língua vulgar. Essa predicação alemã, que aparenta o seu projeto ao de Dante (os dois

²⁷⁶ ECKHART, M. *La Nascita Eterna. Op. cit.*, Introdução XI-XII.

homens, aliás, têm em comum o ideal de uma ‘nova nobreza’), teve menos por objeto o povo (como lhe reprovavam seus acusadores, que deploravam que ele expusesse ‘sutilidades às pessoas simples’) do que os grupos de mulheres (beguinhas, religiosas dominicanas) que, nos anos 1300, ganharam uma importância determinante na Renânia, tanto no plano cultural como no religioso. Condenado, Eckhart apesar de tudo teve mais sorte do que sua homóloga, a beguina do Hainaut Marguerite Porète (queimada na praça de Grève em 1310), que, como ele, havia começado a escrever ‘em vulgar’ (*Le miroir des simples âmes et anéanties*).²⁷⁷

Além dessas duas interpretações da condenação de Eckhart, há uma terceira que analisa a motivação mais especificamente filosófico-teológica, pois considera insuficientes “as explicações exclusivamente baseadas nos conflitos pessoais do convento de Colônia ou nas desavenças entre dominicanos e franciscanos”.²⁷⁸ Assim escreve Guerizoli, que distingue cinco motivos principais na proposições condenadas:

- 1) a relação entre Deus e a criação
- 2) a irredutibilidade de Deus ao modo de ser das criaturas
- 3) a divinização do homem
- 4) a unidade da essência divina
- 5) o *aliquid* incriado na alma.

Começando pela questão da divinização do homem, o autor do artigo destaca (de um ponto de vista hermenêutico e teológico) que “essa questão funda-se numa interpretação literal da inabitação do Verbo presente no prólogo do evangelho joanino. Já em sua segunda observação ao versículo bíblico, Eckhart apresenta sua compreensão do tornar-se carne do Verbo divino:

Em segundo lugar, deve-se notar que o primeiro fruto da encarnação do Verbo, que é o Filho de Deus por natureza, é que nós somos filhos de Deus por adoção. Pois seria de pouca valia para mim que o Verbo se tivesse feito carne no Cristo para os

²⁷⁷ DE LIBERA, A. A *Filosofia Medieval*. São Paulo, Loyola, 1998, p. 425.

²⁷⁸ GUERIZOLI, R. *Op. cit.*, p. 389.

homens, pressupondo-se que este seja distinto de mim, se ele não se tivesse igualmente feito carne em mim, pessoalmente, para que eu fosse filho de Deus.²⁷⁹

Resguardando a diferença entre o “homem justo e divino” e o Cristo, Eckhart exige aqui que o advento da encarnação se realize na pessoa de cada homem, e não apenas numa figura histórica, singular e excelente. Essa mesma estrutura repete-se, sob uma forma mais radical, em sete dos artigos condenados em 1329, a saber, 10, 11, 12, 13, 20, 21 e 22 – todos provenientes de sermões alemães. Nesses artigos, a exigência de uma encarnação de aspecto pessoal é plenamente mantida; por outro lado, introduz-se aí implicitamente a exigência de uma unidade da encarnação, baseada na unidade da essência divina, que tem como imediata consequência a superação da diferença pessoal entre o homem divino e o Cristo. Se a encarnação é um evento unitário e pessoal, então aquele que aceita plenamente a inabitação do Verbo é um com o próprio Verbo, sendo ‘o Filho unigênito de Deus.’²⁸⁰

Do ponto de vista filosófico, a exigência da inabitação pessoal do Verbo finca suas raízes na teoria do intelecto de origem grega. O penúltimo dos artigos condenados pela Bula papal *In agro dominico*, remete exatamente a esse contexto. Tratando do famoso *aliquid in anima*, e estabelecendo que esse “algo” tem como características o fato de ser incriado e de possuir uma natureza intelectual, tal artigo aproxima dois conceitos fundamentais – criação e intelecto – que, em sua articulação, fornecem a possibilidade de se compreender filosoficamente o problema inicialmente teológico da inabitação do Verbo divino. Aristóteles já tinha abordado essa questão no livro Γ do *De Anima*, retomando o pensamento de Anaxágoras “Se poderia pôr uma questão: no caso em que o intelecto seja simples e impassível, e não tenha nada em comum com coisa nenhuma, como afirma Anaxágoras, de que modo pensará, se o pensar é uma espécie de sofrer? (Com efeito, é enquanto dois entes têm algo em comum, que um parece agir e o outro sofrer). Além disso o intelecto é ele mesmo inteligível? De fato, ou também os outros seres serão dotados de intelecto, se o

²⁷⁹ “Secundo notandum quod primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem. Parum enim mihi esset verbum caro factum pro homine Cristo, supposito illo a me distincto, nisi et in me personaliter, ut et ego essem filius dei”. ECKHART, M. *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*. n. 117, p. 230.

²⁸⁰ Cf. GUERIZOLI, R. *Op. Cit.*, p. 389-390.

intelecto não for inteligível através alguma outra coisa e se o inteligível for algo de especificamente único; ou, também, o intelecto tem misturado algo em si que o torna inteligível como são os outros seres. Ora, em relação ao sofrer em virtude de um elemento comum discutiu-se antes, e isso permite afirmar que o intelecto é de alguma forma, potencialmente, os inteligíveis, mas em ato não é nenhum deles antes de pensá-los. Dizemos ‘potencialmente’ na mesma forma de uma tabuinha para escrever, na qual não haja atualmente nada de escrito. É justamente esse o caso do intelecto”.²⁸¹

Com efeito, para que o intelecto possa receber as espécies inteligíveis de tudo o que pode ser conhecido, ele deve ser como uma *tabula rasa*, isto é, não deve possuir forma alguma e ser distinto de tudo o que possa gerar uma forma cognoscível através do intelecto. Nessa mesma linha de raciocínio continua Guerizoli: “se é verdade que todos os entes mundanos podem potencialmente produzir espécies inteligíveis, então é forçoso concluir-se que, em sua essência, o intelecto não possui o modo de ser desses entes, não estando, por conseqüência, no mesmo domínio ontológico dos entes criados. Deus, porém, bem como as substâncias separadas da matéria, não pode ser verdadeiramente conhecido por meio de formas inteligíveis abstraídas da matéria. A única possibilidade de conhecimento dessa realidade baseia-se, pois, na própria essência do intelecto, no fundo da alma”.²⁸²

Nessas considerações filosóficas, a partir de Aristóteles, se funda uma possibilidade de superar o horizonte da criação, lugar da inabitação perfeita do Verbo,

²⁸¹

281
 282

onde existem as condições de possibilidade para o conhecimento sem mediação. O intelecto humano, em sua essência, possui algo de incriado, ou seja, algo distinto de tudo aquilo que ele pode conhecer pelos sentidos; nesse ponto, liberto das formas inteligíveis, ele pode conhecer o que não se deixa expressar por nenhum *medium*. E, na ausência do *medium*, isto é, no conhecimento perfeitamente imediato, intelecto e inteligível se unificam – o Verbo se faz carne.

Faz parte do mesmo âmbito de pensamento a teologia negativa ou apofática, que rejeita toda pretensão de se chegar ao conhecimento de Deus por meio das espécies inteligíveis. Duas séries de artigos da Bula *In agro dominico*, relacionam-se explicitamente com essa tentativa. Primeiramente, o conjunto formado pelos artigos 1, 2 e 3 combate a imagem de uma criação contingente, o que impede que a característica ‘criador’ se torne uma espécie inteligível da realidade de Deus. Além disso, também a série de artigos 7, 8, 9, 25 e 28 representa a radicalização da ‘remoção’ em Deus de todas as características das criaturas, mesmo daquelas que exprimem algo de positivo como o “bem” e o “mais”, e igualmente de todo relacionar-se com Deus que tem por base o modo de ser das criaturas.

A esse movimento de negação segue-se um movimento dialético-positivo de caracterização da essência divina (que, porém, nada tem a ver com as criaturas). Recolhida nos artigos 23 e 24, essa caracterização tem por base a noção de unidade. Enquanto uno de todos os modos e sob todos os aspectos, Deus rejeita qualquer distinção ou dualidade, o que impede a predicação puramente positiva de sua essência. Ao predicar-lhe, porém, a unidade, sublinha-se apenas uma positividade negativa, expressa comumente por Eckhart com uma expressão equivalente: *negatio negationis*. Sendo uno em sua essência, Deus será também uno no seu influxo em direção à realidade humana ou, em outras palavras, será também uno em sua inabitação. Para que isso se realize é necessário que esse evento não se reduza a uma ocorrência pessoal de um indivíduo excelente e distinto. É necessário que ocorra também em relação a cada essência individual. A inabitação, pois, em sua ocorrência epocal, é uma com a inabitação em cada ente que possua natureza humana – o “eu” pessoal e o Cristo são, nesse ponto, realidades perfeitamente unívocas. Assim se

retorna ao tema do *homo divinus*, fundamentando-o agora de modo sistemático-teológico.

Eckhart, entretanto, ao identificar o ‘homem nobre’ ao Cristo, ou seja, ao defender a possibilidade de o intelecto superar na existência atual sua necessária ligação com os entes materiais, o que, por sua vez, só pode encontrar fundamento em uma compreensão de Deus como causa eficiente e final, vai basicamente de encontro a três pontos significantes da doutrina ortodoxa (ou seja, tomista) da Igreja: a contingência da criação, a necessária ligação *in hac vita* entre nosso intelecto e as espécies inteligíveis e, por fim, que a inabitação do Verbo se dá na natureza e não na pessoa humana. A condenação desses três pontos resume o sentido da bula de 1329; um documento publicado pelo papa que cinco anos antes canonizara Tomás de Aquino.

ANEXO 4) *UTRUM IN DEO SIT IDEM ESSE ET INTELLIGERE*

Em 1927, Ephrem Longpré e Martin Grabmann, publicaram, de forma independente, cinco questões de Meister Eckhart. As primeiras três foram escritas, com toda probabilidade, em 1302-1303, durante o primeiro período de docência universitária em Paris; as outras duas nos anos que vão de 1311 até 1313, que correspondem ao segundo período de docência na mesma universidade. As *Quaestiones Parisienses*, como foram chamadas, desenvolvem respectivamente as seguintes questões: *Utrum in deo sit idem esse et intelligere*; *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse*; *Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*; e as outras duas: *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem*; *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum*. Estas são questões tipicamente escolásticas, desenvolvidas na forma típica do ensino universitário da época (a *quaestio*), cujo conteúdo é de grande importância, seja para compreender o pensamento filosófico de Eckhart, seja para o valor filosófico em si. Os estudiosos contemporâneos de Eckhart têm a convicção de que nessas *Questões parisienses* está presente, pela primeira vez, o conceito de Deus pensado modernamente como subjetividade.

Utrum in Deo sit idem esse et intelligere

Dicendum quod sunt idem re et forsan re et ratione. Primo induco probationes, quas vidi. Quinque ponuntur *contra gentiles* et sexta *in prima parte* et omnes fundantur in hoc, quod deus est primum et simplex. Non enim potest aliquid esse primum, si non sit simplex. Prima via est, quia intelligere est actus immanens et quidquid est in primo, est primum. Ergo deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse.

Se em Deus o ser é o mesmo que o conhecer¹

Deve-se dizer que são o mesmo quanto à coisa e talvez quanto à coisa e a noção². Primeiramente introduzo as provas tais como as vi. Cinco [provas] são aduzidas na [*Summa Contra Gentiles*]³ e a sexta na primeira parte [da *Summa Theologiae*]⁴ e todas estão fundamentadas neste fato, que Deus é primeiro e simples. Com efeito, nada pode ser primeiro se não for simples. A primeira argumentação é porque o conhecer é um ato imanente e tudo aquilo que está no primeiro é primeiro. Portanto Deus é seu mesmo conhecer e também seu ser.

Secundo, quia in deo non est accidens et in deo per consequens est idem esse et essentia. Cum igitur intelligere dei sit id ipsum quod deus, et sua essentia.

Tertio, quia nihil est nobilius primo. Sed actus secundus est intelligere ad intellectum, sicut actus sensus est animae vigília ad somnum, et hoc nobilius quid actu primo. Ergo sequitur, quod intelligere sit ipsum esse dei.

Quarto, quia in deo nulla est potentia passiva. Esset autem, nisi intelligere et esse sint idem in deo.

Quinto, quia omnis res est propter suam operationem. Si igitur intelligere sit aliud ab esse dei, erit dare finem ipsi deo alium a se et ab eo, quod est. Quod est impossibile, quia finis est causa; non est autem dare primo causam. Item, quia primum est infinitum et infiniti non est finis.

Sexto sic, quia sic se habet intelligere ad speciem, sicut se habet esse ad essentiam. Essentia autem divina se habet loco speciei. Ergo cum in deo esse sit idem essentiae, et ideo omnia ista sunt ibi omnino idem.

Secundo hoc ostendo via, quam dixi alias. Licet homo et rationale convertantur, non idem quia rationale, ideo homo, sed magis quia homo, ideo rationalis. Certum est autem, quia, si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia, et vivere et intelligere et agere quodcumque, nec oportet addere aliquid aliud propter quancumque actionem habendam, quia si ignis per formam suam posset omnia, et esse et calefacere, forma nec esset additio nec compositio. Cum igitur esse in deo sit optimum e perfectissimum, ignis per quam esset ignis, omnia ista posset actus primus et omnium perfectio omnes actus perficiens, quo

Segundo, porque em Deus não há acidente e nele, conseqüentemente, o ser é a mesma coisa que a essência. Portanto o conhecer de Deus é idêntico a Deus e coincide com a sua essência.

Terceiro, porque nada é mais nobre do que o primeiro. Mas o conhecer é ato segundo em relação ao intelecto, assim como o ato do senso é vigília da alma em relação ao sono. E isto é mais nobre do que o ato primeiro. Por conseguinte, o conhecer é o mesmo ser de Deus.

Quarto, porque em Deus não há nenhuma potência passiva. Porém haveria se em Deus o conhecer e o ser não fossem o mesmo.

Quinto, porque toda coisa subsiste por causa da sua operação. Se, portanto, o conhecer fosse diferente do ser de Deus, atribuir-se-ia a esse mesmo Deus um fim alheio a si e a partir dele, que é. A qual coisa é impossível, pois o fim é a causa; ora, não há como atribuir uma causa ao primeiro. Outrossim, porque o primeiro é infinito e do infinito não há fim.

Sexto, porque como o conhecer está para a espécie, assim o ser está para a essência. Mas a essência divina tem o lugar da espécie. Portanto, como em Deus ser e essência coincidem, todas estas coisas são nele totalmente uma mesma coisa.

Em segundo lugar dou a conhecer esta argumentação, como eu disse alhures. Embora seja lícito converter homem e racional, não é possível afirmar que um ser, pelo fato de ser racional, seja também homem, mas sim que é racional pelo fato de ser homem. Isto é seguro, pois, se o ser fosse perfeito, haveríamos por ele todas as coisas, o viver, o conhecer e o agir, nem seria necessário acrescentar alguma outra coisa para obter uma ação qualquer, pois se o fogo com sua forma pudesse todas as coisas, e ser e aquecer, a forma do fogo pela qual é fogo, poderia todas as coisas e nem haveria acréscimo e nem

sublato omnia nihil sunt, ideo deus per ipsum suum esse omnia operatur et intrinsecus [et] in deitate et extrinsecus in creaturis, suo tamen modo; et sic in deo ipsum esse est ipsum intelligere, quia ipso esse operatur et intelligit.

Tertio ostendo, quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur Joh. 1,1: *In principio erat Verbum et Verbum erat apud deum et deus erat Verbum*. Non autem dixit Evangelista: In principio erat ens et deus erat ens. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dicit Salvator Joh. XIV, 6: *Ego sum veritas*. Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis praedicamenti. *Ego ergo sum qui veritatis*. Quod verbum tractat Augustinus VIII *De trinitate* cap. 2. Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum, et sequitur post verbum assumptus Joh. I: *Omnia per ipsum facta sunt*, ut sic legatur: *Omnia per ipsum facta sunt*, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit auctor de causis: «Prima rerum creaturarum est esse». Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui, quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris. Sapientia autem, quae pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur, quod immo, quia *Eccli. XXIB,14: Ab initio et ante saecula creata sum*, potest exponi creata, idest genita. Sed aliter dico sic: Ab initio et ante saecula creata sum; et ideo deus,

composição. Sendo, portanto, o ser em Deus ótimo e perfeitíssimo, ato primeiro e perfeição de todas as coisas que realiza todo ato, retirado o qual todas as coisas são nada, o mesmo Deus por seu próprio ser opera todas as coisas, intrinsecamente na divindade e extrinsecamente nas criaturas, mas de um modo seu particular; e assim em Deus o mesmo ser é o mesmo conhecer, pois com o mesmo ser opera e conhece.

Em terceiro lugar demonstro como, ao meu ver, Deus não conhece porque é, mas é porque conhece; isso porque Deus é intelecto e conhecer, e o mesmo conhecer é fundamento do mesmo ser. Pois se diz em João 1,1: Em princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo Mas o evangelista não disse: em princípio era o ente e Deus era o ente. Ora, Verbo se refere totalmente ao intelecto e está aí como ação de dizer ou como palavra dita e não como ser ou ente misturado. Outrossim, o Salvador diz em João 14,6: Eu sou a verdade. Mas a verdade pertence ao intelecto, compreendendo ou incluindo a relação. A relação, contudo, recebe todo seu ser da alma e como tal é um predicamento real, assim como o tempo ainda que receba seu ser da alma, é todavia uma espécie de predicamento real da quantidade. Portanto eu sou a verdade. Desse Verbo trata Agostinho no *De Trinitate* VIII cap. 2. De onde é evidente que a verdade pertence ao intelecto assim como ao verbo, e segue-se, após ter considerado o Verbo em João 1: *Todas as coisas foram feitas por ele*, para que assim se entenda: todas as coisas foram feitas por ele para que este mesmo ser convenha a elas [a essas coisas] em seguida. Por isso o autor do *De Causis*⁵ afirma: «o ser é a primeira das coisas criadas». De onde, logo que alcançamos o ser, alcançamos a criatura. Portanto o ser tem, em primeiro lugar, valor de coisa criável, e por isso alguns dizem que na criatura o ser contempla Deus somente sob a razão de causa eficiente, enquanto a essência o contempla sob o aspecto de uma causa exemplar. Mas a Sabedoria, que pertence ao intelecto, não tem

qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.

Et ad ostendendum hoc assumo primo, quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. Dicimus enim omnes, quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo omne movens est intelligens aut reducit ad intelligentem, a quo in suo moto dirigitur. Et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligente stat resolutio sicut in summo et perfectissimo. Et ideo intelligere est altius quam esse.

Dicunt tamen aliqui, quod esse, vivere et intelligere dupliciter possunt considerari: Uno modo secundum se, et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere; vel in comparatione ad participantem, et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse.

Ego autem credo totum contrarium. In principio enim erat Verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse.

Secundo accipio quod ipsum intelligere et ea quae sunt ad intellectum pertinentes, sunt alterius conditionis quam ipsum esse. Dicitur enim III *Metaphisicam*, quod in mathematicis non est finis nec bonum et ideo per consequens nec ens, quia ens et bonum idem. Dicitur etiam VI *Metaph.*: bonum et malum sunt in rebus et verum et falsum in anima. Unde ibi dicitur, quod verum, quod est in

valor de criatura. E se se disser o contrário, pois em Eclesiástico 24,14 se diz: Desde o princípio e antes dos séculos eu fui criada, pode-se entender criada, no sentido de gerada. Mas eu digo isto de outro modo: Eu sou desde o princípio e antes dos séculos criados. Por isso Deus, que é criador e não é criável, é intelecto e conhecimento, e não ente ou ser.

Para demonstrar isto assumo, primeiramente, que o conhecer é maior do que o ser, e é de uma outra condição. Pois todos dizemos que a obra da natureza é obra da inteligência. E, portanto, tudo o que se move é inteligente ou se reconduz a um inteligente, por quem é dirigido no seu movimento. E por isso as coisas que possuem o intelecto são mais perfeitas do que as que não o possuem, assim como no mesmo devir as coisas imperfeitas ocupam o primeiro grau, de modo que no intelecto e no inteligente está a solução assim como no sumo e perfeitíssimo. E por isso o conhecer é maior do que o ser.

Alguns, todavia, dizem que o ser, o viver e o conhecer podem ser considerados de dois modos: de um modo, em si mesmos, e nesse caso o ser é o primeiro, segundo o viver, terceiro o conhecer; ou em comparação com o participante, e nesse caso primeiro é o conhecer, segundo o viver, terceiro o ser.

Eu, contudo, acredito ser totalmente o contrário. Com efeito, em princípio era o Verbo, que pertence totalmente ao intelecto, de tal modo que esse mesmo conhecer detenha o primeiro grau nas perfeições, seguido pelo ente ou ser.

Em segundo lugar eu aceito que o mesmo conhecer e as coisas que pertencem ao intelecto sejam de uma outra condição que o mesmo ser. Pois se diz no III Livro da Metafísica que nas matemáticas não há nem o fim e nem o bem, e por isso nem o ente, pois o ente e o bem são a mesma coisa. Além disto no Livro VI da Metafísica se diz: o bem e o mal estão nas coisas, o verdadeiro e o falso na

anima, non est ens sicut nec ens per accidens quod non est ens, quia non habet causam, ut ibi dicitur. Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse. Sicut etiam imago inquantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago. Similiter, sicut alias dixi, si species, quae est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res, cuius est species, quia si haberet rationem entis, inquantum huiusmodi duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei, cuius est species. Quae ergo ad intellectum pertinent, inquantum huiusmodi sunt non entia. Intelligimus enim, quod deus non posset facere, ut intellectus intelligat ignem non intelligendo eius calorem. Deus tamen non posset facere, quod esset ignis et quod non calefaceret.

Tertio accipio, quod hic imaginatio deficit. Differt enim nostra scientia a scientia dei quia scientia dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia dei et ideo, quidquid est in deo, est super ipsum esse et est totum intelligere. Et his ostendo, quod in deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus, quod si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere.

alma. De onde se diz ali [i.e. na Metafísica] que o verdadeiro, que está na alma, não é ente, assim como não é ente por acidente o que não é ente, porque não tem, uma causa, como aí se diz. Logo o ente na alma, enquanto está na alma, não tem valor de ente e como tal vai para o oposto desse ser. Assim, também, a imagem enquanto tal é um não-ente, porque quanto mais tu consideres sua entidade, tanto mais ela te afasta do conhecimento da coisa da qual é imagem. Semelhantemente, como eu disse em outra parte, se a espécie, que está na alma, tivesse valor de ente, por ela mesma não conheceríamos a coisa da qual é espécie, pois se tivesse valor de ente, enquanto tal nos levaria ao seu conhecimento e nos afastaria do conhecimento da coisa da qual é espécie. Portanto, as coisas que pertencem ao intelecto, enquanto tais, são não-entes. Entendemos, com efeito, que Deus não poderia fazer com que o intelecto conhecesse o fogo não conhecendo o seu calor. Contudo Deus não poderia fazer com que o fogo fosse e não esquentasse.

Em terceiro lugar eu penso que, aqui, a imaginação seja falha. Com efeito nossa ciência difere da ciência de Deus porque a ciência de Deus é causa das coisas, e a nossa ciência é causada pelas coisas. E, por isso, enquanto a nossa ciência está submetida ao ente, por quem é causada, esse mesmo ente pela mesma razão é submetido à ciência de Deus e, por isso, qualquer coisa que esteja em Deus, está acima do mesmo ser e é todo conhecer. Com isso eu dou a conhecer que em Deus não há nem o ente e nem o ser, pois nada está formalmente na causa e no causado, se a causa for uma causa verdadeira. Deus, porém, é causa de todo ser. Logo o ser não está formalmente em Deus. E se tu quiseses chamar o conhecer de ser, agrada-me. Digo, contudo, que se em Deus há algo que tu quiseses chamar de ser, isto Lhe compete pelo conhecer.

Item principium numquam est principiatum, ut punctus numquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel sic ipsius esse vel entis, deus non est vel esse creaturae; nihil, quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: «qui es tu?», respondet: «ego sum qui sum», ita Dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: *ego sum, qui sum* (Exod. 3,15). Non dixit simpliciter: «ego sum», sed addidit: «qui sum». Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse.

Item potentia lapis non est lapis nec lapis in sua causa est lapis et ideo ens in causa sua non est ens. Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est quod causam habeat sicut est de ratione entis, quod sit causatum, et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium.

Item in his, quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et uribna non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens. Unde sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter et sibi competit esse formaliter, accidentia non sunt entia nec dant esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens. Nec valet, quod dicitur: generatur,

Outrossim, o princípio nunca é o principiado, como o ponto nunca é a linha. E por isso, sendo Deus o princípio do próprio ser ou do ente, Ele não é ente ou ser da criatura; nada do que está na criatura está em Deus, a não ser como na causa e não está nele formalmente. Portanto, se o ser convir às criaturas, não está em Deus a não ser como na causa e portanto em Deus não há o ser, mas a pureza do ser. Como quando se pergunta, de noite, a alguém que quer ficar escondido e não quer dizer o seu nome: Quem és tu?, ele responde: Eu sou quem sou; assim o Senhor, querendo manifestar que a pureza do ser está nele, disse: Eu sou aquele que sou (Ex. 3,15). Ele não disse simplesmente: «Eu sou», mas acrescentou «aquele que sou». Logo a Deus não cumpre o ser, a não ser que a tal pureza tu chames de ser.

Outrossim, a pedra em potência não é a pedra, nem a pedra na sua causa é pedra, e por isso o ente na sua causa não é ente. Se, portanto, Deus é a causa universal do ente, nada do que há em Deus tem valor de ente, mas tem valor de intelecto e do próprio conhecimento, cuja natureza não de ter uma causa, como pertence à natureza do ente o fato de ser causado, e no ato de conhecer todas as coisas são contidas virtualmente como na causa suprema de todas as coisas.

Outrossim, nessas coisas, que se dizem analogicamente, o que há em um dos termos análogos, não está formalmente no outro, como a saúde está no animal formalmente, enquanto na comida e na urina não existe algo de mais saudável do que na pedra. Se, portanto, todas as coisas causadas são entes formalmente, Deus não será formalmente ente. De onde, como eu falei em outra parte, dizendo-se os acidentes, habitualmente, em relação à substância, que é formalmente um ente e lhe compete o ser formalmente, os acidentes não são entes, nem dão o ser à substância, mas o acidente é quantidade ou qualidade e dá o ser como quanto ou qual extenso, longo ou breve, branco ou preto, mas

generatione secundum quid, ergo et est ens secundum quid.

Dico, quod non generatur etiam generatione secundum quid. Didici enim, quod quando a substantia minus formali generatur substantia magis formalis, quod tunc est generatio simpliciter; quando vero et converso, quod est generatio secundum quid. Quando autem aliquid mutatur de accidente in accidens, non didici, quod dicatur generatio secundum quid, sed alteratio. Unde non nego accidentibus, quod suum est, nec volo eis concedere, quod suum non est. Sed etiam dico, quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit Aristoteles, quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat, et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, sic etiam ego nego ipso deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praebeat, ut sicut non negatur deo quod suum [non] est, sic negetur eidem quod suum non est. Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim, quod deus omnia prehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latus existens radix et causa omnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: *ego sum, qui sum*.

Equardus

não dá o ser e nem o ente. Nem vale o que se diz: que é gerado numa geração segunda, logo é também um ente sob um certo aspecto.

Eu digo que ele não é gerado nem mesmo numa geração sob um certo aspecto. Com efeito, eu aprendi que quando de uma substância menos formal é gerada uma substância mais formal, o que há [naquele momento] é uma geração simples; quando é verdadeiro o inverso, que há uma geração segunda. Porém, quando algo se muda de acidente em [outro] acidente, eu não aprendi que se diz geração segunda, mas alteração. De onde não nego aos acidentes o que lhes pertence, nem quero conceder-lhes o que deles não é. Contudo, digo ainda que a Deus não compete o ser e nem [que Ele é um] ente. Mas é algo maior do que o ente. Pois assim como diz Aristóteles⁶ que é necessário ser a visão sem cor, para que ela veja todas as cores, e o intelecto não haver formas naturais para conhecê-las todas; da mesma forma, eu nego a esse Deus o mesmo ser e coisas semelhantes, para que seja a causa de todo ser e possua anteriormente todas as coisas; assim como não se nega a Deus o que é dele, que lhe se negue o que não é dele. Estas negações segundo Damasceno, no primeiro livro, possuem em Deus uma superabundância de afirmações. Portanto eu não nego nada a Deus, que a Ele por natureza convenha. Afirmo, pois, que Deus possui anteriormente todas as coisas em pureza, plenitude, perfeição, e é a raiz e a causa de todas as coisas absoluta e infinitamente. Isto eu quis dizer quando disse: eu sou aquele que sou.

Eckhart

¹ Essa questão, conservada no Código 1071 (séc. XIV) da Biblioteca de Avignon, transcrita por inteiro no texto organizado por Geyer, pertence ao primeiro período em que Eckhart ficou em Paris (1302-1304). Com toda probabilidade, os sermões nº. 52 e 81 em alemão (ed. Pfeiffer), e o Sermão 11 em latim (ed. Benz) foram redigidos nos mesmos anos, pois sustentam a mesma tese.

² Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I^a q. 26 a. 2 arg. 2: “Além disso, a bem-aventurança tem razão de fim. Mas o fim é objeto da vontade, assim como o bem. Logo, a bem-aventurança se diz em Deus segundo a vontade e não segundo o intelecto”.²⁸³

³ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 1 cap. 45 n. 1: “Mas do fato de que Deus é inteligente se segue que seu conhecer é sua essência”.²⁸⁴

⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I^a q. 14 a. 4 co: “Respondo dizendo que é necessário afirmar que o conhecer de Deus é sua substância. Pois se o conhecer de Deus fosse outro de sua substância, seguir-se-ia, como diz o Filósofo no livro XII da Metafísica, que alguma outra coisa seria o ato e a perfeição da substância divina, em relação à qual a substância divina se encontraria como potência em relação ao ato (o que é impossível), pois conhecer é perfeição e ato daquele que conhece. Qual seja esse modo de conhecer, é preciso examinar. Pois como acima foi dito, o conhecer não é uma ação que tenda para algo extrínseco, mas permanece no agente como seu ato e sua perfeição, como o ser é a perfeição do existente e como o ser segue a forma, assim também conhecer segue a espécie inteligível. Em Deus, porém, não existe forma que seja distinta de seu próprio ser, como acima foi demonstrado. Portanto, como sua própria essência é também espécie inteligível, como foi afirmado, segue-se necessariamente que seu próprio conhecer é sua essência e seu ser. E fica claro de

²⁸³ “*Praeterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum*”.

²⁸⁴ “*Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia*”.

tudo o que precede que, em Deus, o intelecto, o que é conhecido, a espécie inteligível, e o próprio conhecer, são absolutamente uma única e mesma coisa. Fica claro então que dizer de Deus que ele conhece, não introduz nenhuma multiplicidade em sua substância”.²⁸⁵ A argumentação tomasiana esclarece todos os seis pontos da argumentação de Meister Eckhart.

⁵ Cf. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. III a. 5: “Todas as coisas que são feitas por Deus, se dizem criaturas de Deus. Mas a criação se conclui no ser: portanto a primeira das coisas criadas é o ser, como está escrito no Livro das Causas”.²⁸⁶

⁶ Aristóteles, *De Anima*, 418b 27: “É receptivo da cor o que não é colorido”;²⁸⁷
429a 24: “Portanto, o assim chamado intelecto que pertence à alma (chamo intelecto aquilo com o qual a alma pensa e apreende) não está em nenhum dos entes antes de pensá-los”.²⁸⁸

285 *“Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit philosophus in XII Metaphys., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile), nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia”*

²⁸⁶ "Omnia quae Deo sunt facta, dicuntur esse dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creaturarum est esse, ut habetur in libro de causis".

²⁸⁷ “”

[illegible]

ANEXO 5) PROLOGUS GENERALIS IN OPUS TRIPARTITUM

Primus tractatus agit de esse et ente et eius opposito quod est nihil.

Secundus de unitate et uno et eius opposito quod est multum.

Tertius de veritate et vero et eius opposito quod est falsum.

Quartus de bonitate et bono et malos eius opposito.

Quintus de amore et caritate et peccato, eius opposito.

Sextus de honesto, virtute et recto et eorum oppositis, puta turpi, vitio, obliquo.

Septimus de toto et parte, eius opposito.

Octavus de communi et indistincto et horum oppositis, proprio et distincto.

Nonus de natura superioris et inferioris eius oppositi.

Decimus de primo et novíssimo.

Undecimus de idea et ratione et horum opposites, puta de informi et privatione.

Duodecimus vero de quo est et quod est ei diviso.

Decimus tertius agit de ipso deo summo esse, quod «contrarium non habet nisi non esse», ut ait Agustinus De immortalitate animae et De mortibus Manichaeorum.

Decimus quartus de substantia et accidente

O primeiro tratado se ocupa do ser e do ente, e seu oposto que é o nada.

O segundo da unidade e do uno, e do seu oposto que é o múltiplo.

O terceiro da verdade e do verdadeiro, e do seu oposto que é o falso.

O quarto da bondade e do bem, e do mal que é seu oposto.

O quinto do amor e da caridade, e do pecado que é seu oposto.

O sexto do honesto, da virtude e do direito, e de seus opostos, por exemplo, o torpe, o vício e o errado.

O sétimo do todo e da parte, que é seu oposto.

O oitavo do comum e do indistinto, e seus opostos, o próprio e o distinto.

O nono da natureza superior e inferior, e seus opostos.

O décimo do primeiro e do último.

O décimo primeiro da idéia e da razão, e seus opostos, por exemplo, do informe e da privação.

O décimo segundo daquilo pelo qual é, e do que é, seu correlativo.

O décimo terceiro trata de Deus mesmo, o ser mais elevado, que “não tem contrário, exceto o não-ser”, como diz Agostinho no De immortalitate animae e no De mortibus manichaeorum.

O décimo quarto da substância e do acidente.

ANEXO 6) ESSE EST DEUS

A tese *Esse est Deus* se encontra no *Opus propositionum*, que é a primeira parte do *Opus tripartitum*, a obra latina fundamental de Meister Eckhart; as outras duas partes são o *Opus quaestionum* e o *Opus expositionum*. O *Opus propositionum* devia ser constituído por mais de mil proposições e ser subdividido em 14 tratados: se conhece apenas o plano geral indicado por Eckhart no *Prologus generalis in Opus tripartitum* e o exemplo de uma tese (*Esse est Deus*) por ele amplamente discutida. Não há razões para supor que ele tenha levado a cabo o projeto inicial. Os modelos que foram considerados para compor esta obra, à qual Eckhart reconheceu um valor especial, foram a *Elementatio theologica* de Proclo (traduzida em latim por G. de Moerbeke em 1268), as *Maximae theologiae* de Alano de Lille, o *Líber intelligentis* do século XIII, e o pseudo-hermético *Líber XXIV philosophorum*.

Prologus generale in *Opus propositionis* n. 12-13; Prologus in *Opus propositionis* n. 1-6

Esse est Deus. Patet hec propositio. Primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissus est, sed alius ab ipso prius ipso est, ut praemissum est, sed aliud ab ipso prius ipso est, et est sibi causa ut sit. Preterea: omne quod est, per esse et ab esse habet quod fit sive quod est. Igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo. Praeterea: ante esse est nichil, propter quod conferens esse creat et est creator. Creare quippe est dare esse ex nichilo. Constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur si esse est aliud a deo, creator est aliud quam deus. Rursus 4º omne habens esse est quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem

Prólogo geral ao *Opus propositionis* n. 12-13; Prólogo ao *Opus propositionis* n. 1-6

O ser é Deus. Esta proposição é evidente. Primeiramente porque, se o ser for diverso do próprio Deus, Deus não é nem é Deus. De que modo, afinal, poderia ser e ser algo, se o ser fosse outro, alheio e distinto dele? Ou, se for Deus, é Deus por causa de outro, sendo o ser outro dele mesmo. Portanto Deus e o ser são o mesmo, ou Deus tem seu ser a partir de um outro. E assim ele não seria o mesmo Deus, como se pressupôs, mas um outro diferente dele seria antes dele, e seria a causa de seu ser. Além disso: tudo o que é, recebe do ser e para o ser o que se torna ou é ou o que é. Portanto se o ser for alheio a Deus, a coisa recebe o ser de outro, mas não de Deus. Além disso: antes do ser não há nada, uma vez que quem outorga o ser cria e é criador. Porque criar é dar o ser a partir do nada. É manifesto, contudo, que todas as coisas têm o ser do mesmo ser, assim como todas as coisas brancas são brancas a partir da brancura. Por conseguinte, se o ser for diverso de Deus, o

album est. Igitur si esse est aliud quam deus, res poterunt esse sine deo. Et ic deus non est prima causa, sed nec causa rebus quod sint. Amplius quinto: extra esse et ante esse est solum nihil. Igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil, ut prius, esset ab alio a se et a priore se et illud esset ipsi deo deus et omnium deus. Praemissis alludit *Exodi* 3: ego sum qui sum.

... Si esse non est, nullum ens est sive nichil est; sicut si albedo non est, nullum album est. Sed esse est deus, ut ait propositio. Igitur si deus non est, nichil est. Consequentis falsitatem probat natura, sensus et ratio. Praeterea secundo ad principale sic: nulla propositio verior illa, in qua idem de se ipso segundo est predicatur, puta quod homo est homo. Sed esse est deus. Igitur verum est esse deum. Tertio sic: nulla res se ipsam deserere potest, ut ait Augustinus *De immortalitate animae*; sed esse est deus, ut prius. Igitur non potest esse deum deserere, ut non sit. Preterea 4º sic: res id quod est, ut ait Avicenna, a nullo alio habet. Unde quodlibet posito vel non posito, homo est animal rationale mortale. At Augustinus dicit quod nichil tam aeternum quam ratio circuli. Sed esse est essentia dei sive deus. Igitur deum esse, verum aeternum est. Igitur deus est. Consequens patet, quia omne quod est, per esse est. Esse autem deus est.

criador é outro que não Deus. Pelo contrário (4º) toda coisa que tem o ser é, com exclusão de qualquer outra coisa, assim como o que tem a brancura é branco. Portanto, se o ser fosse alheio a Deus, as coisas poderiam ser sem Deus. E assim Deus não seria a causa primeira, nem a causa das coisas que são. Mais um quinto ponto: fora do ser e antes do ser existe somente o nada. Portanto, se o ser fosse diferente de Deus e alheio a Deus, Deus [não] seria nada ou, como se disse antes, seria a partir de um outro diferente dele e anterior a ele, e aquele seria Deus de todas as coisas. O texto de *Êxodo* 3 faz alusão a esses argumentos: eu sou aquele que sou¹.

Se o ser não fosse, nenhum ente seria ou nada existiria; assim como se a brancura não existisse, nenhuma coisa seria branca. Mas o ser é Deus, como afirma a proposição. Portanto, se Deus não é, nada é. A natureza, o senso e a razão provam a falsidade das conseqüências. Além disso, quanto ao principal argumento: nenhuma proposição é mais verdadeira do que aquela na qual o idêntico é predicado de si mesmo como, por exemplo, que o homem é homem. Mas o ser é Deus. Portanto, é verdadeiro que o ser é Deus. Em terceiro lugar: nenhuma coisa pode abandonar a si mesma, como afirma Agostinho do *De immortalitate animae*; mas o ser é Deus, como se disse antes. Por conseguinte, o ser não pode abandonar Deus, de tal forma que ele não seja. Além disso, em quarto lugar: uma coisa é o que é, como diz Avicenna, e não tem [o ser] de nenhum outro. De onde, qualquer coisa se considere ou não considere, o homem é [um] animal racional mortal. E Agostinho afirma que nada é tão eterno quanto a razão do círculo. Mas o ser é a essência de Deus ou o próprio Deus. Portanto, que Deus seja é uma verdade eterna. Então Deus é. Disso consegue, evidentemente, que tudo o que é, é através do ser. Mas o ser é Deus.

...Sicut album solam qualitatem signat, ut ait philosophus, sic ens solum esse signat. Similiter autem se habet et in aliis, puta quod unum solam unitatem signat, verum veritatem, bonum bonitatem, honestum honestatem, iustum iustitiam, et sic de aliis et horum oppositis, puta malum solam maliciam, falsum sola falsitatem, obliquum obliquitatem, iniustum iniustitiam, et sic de aliis. 2º prænотatum quod aliter sciendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc. Similiter autem dicendum de esse absoluto et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huius et huius. Similiter autem est dicendum de aliis, puta bono absolute et aliter de bono hoc aut bono huius et bono huic. Cum enim dico aliquid esse, aut unum, verum et bonum predico et in predicato cadunt tamquam secundum adiacens, premissa 4or et formaliter accipiuntur et substantive. Cum vero dico aliquid esse hoc, puta lapidem, et esse unum lapidem, verum lapidem, aut bonum hoc, scilicet lapidem, premissa 3º accipiuntur ut tertium adiacens predicati. Notandum ergo prohemialiter primo, quod solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum. 2º quod ab ipso omnia sunt unum, vera sunt et bona sunt. 3º quod ab ipso omnia immediate habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt, quod bona sunt. 4º quod cum dico hoc ens, aut unum hoc aut unum illud verum hoc et illud, bonum hoc et illud, li hoc et illud nichil prorsus addunt seu addiciunt entitatis, unitatis, veritatis aut bonitatis super ens, unum, verum, bonum. Primum inter 4or, scilicet quod solus deus proprie est ens, patet *Exodi* 3: ego sum qui sum Qui est [qui] misit me. Et Iob: tu qui solus es. Item Damascenus primum nomen dei dicit esse ‘quod est’. Ad hoc facit quod Parmenides et Melissus, I *Phisicorum*, ponebant tantum unus ens, ens autem hoc et illud ponebant plurima, puta ignem et terram et huiusmodi, sicut testatur Avicenna in libro suo *Phisicorum*, quem Sufficientiam vocat. Ad hoc rursus facit *Deut.* 6 et *Gal.* 3: deus unus est. Et sic iam patet veritas propositionis premissa qua dicitur:

Como o branco denota somente a qualidade, como diz o Filósofo, assim o ente denota somente o ser. De forma semelhante, se há nas outras coisas, por exemplo, o que é uno denota somente a unidade, o verdadeiro a verdade, o bom a bondade, o honesto a honestidade, o justo a justiça, e assim das outras coisas e de seus opostos: por exemplo, o mal [denota] somente a maldade, o falso somente a falsidade, o oblíquo a obliquidade, o injusto a injustiça, e assim dos outros. Em segundo lugar, note-se antecipadamente que de um modo se deve pensar o ente e de um outro (modo) o ente [determinado] assim e assim. Semelhantemente, porém, deve-se dizer do ser absoluto e mais simples em nada acrescentado, e de outro modo do ser desta ou daquela [coisa]. Do mesmo modo, contudo, diga-se de todas as outras coisas, por exemplo, do bem absoluto e de outro modo do bem desta ou daquela coisa. Pois quando digo que algo é, ou que é uno, verdadeiro e bom, e [estes termos] pertencem ao predicado como segundo adjacente, os quatro termos anunciados anteriormente devem ser entendidos em entido formal e substantivo. Mas quando afirmo, sem dúvida, algo ser isto, por exemplo, uma pedra, e afirmo que é *uma* pedra, uma pedra verdadeira ou uma coisa boa, ou seja uma pedra, os quatro termos considerados anteriormente devem ser entendidos como terceiro adjacente² do predicado. Logo, note-se de forma preliminar, que só Deus é propriamente um ente, uno, verdadeiro e bom. Segundo: que a partir dele todas as coisas são uma, verdadeira e boa. Terceiro: que a partir dele todas as coisas têm imediatamente o que são, a unidade, a verdade e a bondade. Quarto: quando digo este ente, ou [digo] ‘uma’ esta coisa ou aquela, ‘verdadeira’ esta coisa ou aquela, ‘boa’ esta coisa ou aquela, o ‘este’ e ‘aquele’ nada acrescentam de entidade, unidade, verdade ou bondade ao ente, ao uno, ao verdadeiro, ao bom. O primeiro dos quatro termos, quer dizer, aquilo que só pertence propriamente a Deus, é o ente, como é evidente em *Êxodo* 3:

esse est deus. Propter quod quaerenti de eo, quid aut quis est, repondetur: esse, *Exodi* 3: *sum qui sum* et: *qui est*, ut prius. Rursus eodem modo se habet de uno, scilicet quod solus deus proprie unum aut unus est, *Deut.* 6: deus unus est, ut distinguatur sic littera: deus est unus. Ad hoc facit quod Proclus et *Liber de causis* frequenter et nomine unius aut unitatis deum exprimunt. Praeterea li unum est negatio negationis, propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nichil negari potest, eo quod omne esse simul prehabeat et includat.

eu sou aquele que sou. Aquele que é me enviou. E Jó: tu que somente és. Do mesmo modo o Damasceno diz que o primeiro nome de Deus é ‘o que é’. A este propósito cabe lembrar que Parmênides e Melisso, no Primeiro Livro da Física, admitiam um único ser, mas consideravam este ou aquele ente como múltiplo, por exemplo, o fogo e a terra e coisas semelhantes, como atesta Avicena em seu livro da Física, que ele chama *Suficiência*.³ A este propósito se pode lembrar *Deuteronômio* 6 e a *Carta aos Gálatas* 3: Deus é um só. Assim já é evidente a verdade da proposição proposta, na qual se diz: o ser é Deus. Por causa disso, a quem pergunta a respeito dele o quê ou quem é, se responde: *ser*, como em *Êxodo* 3: *eu sou aquele que sou, e: aquele que é*, como se disse antes. Novamente diga-se o mesmo acerca do uno, isto é, que somente Deus é propriamente uno ou é unidade, como em *Deuteronômio* 6: um só Deus é, desde que as palavras se entendam assim: Deus é uno. Com isto se coaduna Proclo e o *Liber de causis* que expressam freqüentemente Deus com o nome de uno ou de unidade. Além disso: aquele uno é negação da negação, pois que compete só ao ser primeiro e pleno, qual é Deus, a respeito do qual não se pode negar nada, já que ao mesmo tempo possui antecipadamente e inclui todo ser.⁴

Notas ao texto

¹ A interpretação da passagem de Êxodo 3 (“Eu sou aquele que é”) fornece uma idéia clara do método exegético de Meister Eckhart: na questão “*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*” essa passagem era interpretada segundo os motivos fundamentais da teologia negativa; aqui, no *Prologus generalis*, a interpretação é aquela clássica,²⁸⁹

²⁸⁹Cf. DE AQUINO, T. *Summa Theologiae*. Iª q. 13 a. 11 “*Sed contra est quod dicitur Exod. III, quod Moysi quaerenti, si dixerint mihi, quod est nomen eius? Quid dicam eis? Et respondit ei dominus, sic dices eis, qui est misit me ad vos. Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen Dei*”: Mas contra isso é o que se diz em Ex. III, quando Moisés pergunta, se disserem a mim: qual é o nome dele? O que direi a eles? E o Senhor respondeu a ele,

que reconhece em Deus o ser simples e absoluto. Entretanto, a segunda interpretação não está em contradição com a primeira, pois, uma vez que se nega ao ser divino qualquer determinação e, portanto, qualquer possibilidade de se aplicar a ele uma definição, o ser significa simplesmente a consistência ontológica da essência de Deus, que por si é indefinível.

² Na linguagem da escolástica se diz que uma proposição é de *secundo adiacente* quando a cópula “é” não possui nenhum predicado (ex. Sócrates é); ao invés, uma proposição é de *tertio adiacente* quando a cópula é seguida por um predicado (ex. Sócrates é filósofo). No primeiro caso, aquilo que é afirmado se considera como substância: isso acontece em relação a Deus, mesmo quando dele é predicada a verdade, a unidade ou a bondade. A proposição “Deus é uno” não é de *tertio adiacente*, mas de *secundo adiacente*, e equivale a esta: Deus Uno é. Aqui a cópula “é” pode ser substituída pelo sinal de igualdade e denota a identidade dos dois termos. No segundo caso o predicado é inerente à substância, mas não se identifica com ela: aqui, portanto, os dois termos da proposição não são convertíveis: a proposição “Pedro é bom” não pode ser convertida em “a bondade é Pedro”.

³ Avicena comentou o pensamento de Aristóteles em duas obras enciclopédicas, o *Sîfa* (Livro da geração) e o *Nadiât* (Livro da libertação), que resume o anterior. Nos manuscritos latinos sob o título de “*Sufficientia*” – que é a corrupção da palavra árabe *Sîfa* – se designa uma vez o conjunto do *Sîfa*, outras vezes a segunda edição do *Sîfa*, ou seja a “*Collectio Naturalium*”, outras vezes ainda o primeiro livro dessa seção, e nesse caso recebe o nome de “*Sufficientia physicorum*”.

⁴ Meister Eckhart distingue o *esse purum et plenum* da *essentia* (ou *substantia*). Ora, como o ser indeterminado está para a substância determinada, assim a Divindade está para Deus. A *Divinitas* é a natureza “inaturada” e, como tal, é o primeiro substrato para uma auto-formação pessoal. Como Deus, é natureza “naturada”, *essentia cum*

assim tu dirás a eles, aquele que é me enviou até vós. Portanto este nome “que é” é de forma excelente o maior nome de Deus.

relatione e principium, ou seja paternidade e fecundidade. Na natureza “inaturada” as três pessoas da trindade são o uno absoluto, na natureza “naturada” são distintas. Eckhart insiste principalmente na unidade absoluta, suscitando as desconfianças dos teólogos.

ANEXO 7) GRANUM SINAPSIS

Granum sinapis de divinitate pulcherrima in vulgari, parvum in substantia, magnum in virtute

Kurt Ruh (1)

Edição Ruh (2)

Werner Beierwaltes (3)

I

In dem Beginn
hoch über (alles) Begreifen
ist das Wort.
O reicher Hort,
da stets Beginn Beginn gebar!
O Vaterbrust,
aus der mit Lust
das Wort stets floß!
Doch hat der Schoß
das Wort behalten, das ist wahrlich
so.

In dem begin
hô uber sin
ist ie daz wort.
ô rîcher hort,
dâ ie begin begin gebar!
ô vater brust,
ûz der mit lust
daz wort ie vlôz!
doch hat der schôz
daz wort behalten, daz ist
wâr.

In dem Anfang
hoch über dem Begriff
ist stets das Wort.
Reicher Hort, in dem
stets Anfang Anfang gebar!
Brust des Vaters,
aus der mit Lust
das Wort stets floß!
Doch hat der Schoß
das Wort behalten, das ist wahr.

II

Von zwei als eine Flut,
der Minne Glut,
der zweier Band,
den zweien bekannt,
fließt der liebsüße Geist
ebengleich,
untrennbar.
Die drei sind eins.
Weißt du ihr Wesen? Nein.
Es versteht sich selbst am besten.

Von zwên ein vlût,
der minnen glût,
der zweier bant,
den zwein bekant,
vlûzet der vil sûze geist
vil ebinglich,
unscheidelich.
dî drî sîn ein.
weiz du waz? nein.
iz weiz sich selber aller
meist.

Von Zweien eine Flut,
der Liebe Glut,
der Zweien Band,
den Zweien erkannt,
fließt der gar süße Geist
ganz gleich,
untrennbar.
Die Drei sind Eins.
Weißt du ihr Wesen? Nein.
Es weiß sich selbst am besten.

III

Der Strick der drei
löst tiefes Erschrecken aus,
diesen Reif
hat nie Verstand begriffen:
Hier ist Tiefe ohne Grund.
Schach und Matt
der Zeit, den Formen, dem Ort!
Der Wunderring
ist Ursprung,
unbeweglich steht sein Punkt.

Der drîer strik
hat tîfen schrik,
den selben reif
nî sin begreif:
hîr ist ein tûfe sunder grunt.
schach unde mat
zît, formen, stat!
der wunder rink
ist ein gesprink,
gâr unbewegit stêt sîn punt.

Die Verbindung der Drei
bringt tiefes Erschrecken,
diesen Kreis
hat Verstand nie begriffen:
hier ist eine Tiefe ohne Grund.
Schach und Matt
der Zeit, den Formen, dem Ort!
Der Wunder Ring
ist Ursprung,
ganz unbewegt steht sein Punkt.

IV

Des Punktes Berg
besteige ohne (Eigen)werk,
Vernünftigkeit!
Der Weg führt dich
in eine wunderbare Wüste,
die breit, die weit,
unausmeßbar sich ausdehnt.
Die Wüste hat
weder Zeit noch Stätte,
ihr Dasein kommt nur ihn allein
zu.

Des puntez berk
stîg âne werk,
vorstentlichkeit!
der wek dich treit
in eine wûste wunderlîch,
dî breit, dî wît,
unmêzik lît.
dî wûste hat
noch zît noch stat,
ir wîse dî ist sunderlîch.

Des Punktes Berg
besteige ohne Werk,
Vernünftigkeit!
Der Weg trägt dich
in eine wunderbare Wüste,
die breit, die weit,
ohne Maß da liegt.
Die Wüste hat
weder Zeit noch Ort,
ihre Weise, die ist sonderbar.

V

Die Wüste, dieses Gut
durchschritt nie ein Fuß,
geschaffener Sinn
gelangte nie da hin:
es ist, und niemand weiß, was es
ist.
es ist hier, es ist da,
es ist ferne, es ist nah,
es ist tief, es ist hoch,
es ist so beschaffen,
daß es weder dies noch das ist.

Daz wüste gût
nî vûz durch wût,
geschaffen sin
quam nî dâ hin:
us ist und weis doch nimant
was.
us hî, us dâ,
us verre, us nâ,
us tîf, us hô,
us ist alsô,
daz us ist weder diz noch
daz.

Der Wüste Gut
durchschritt nie ein Fuß,
geschaffener Verstand
kam nie dahin:
Es ist, und doch weiß niemand,
was (es ist).
Es ist hier, es ist da,
es ist fern, es ist nah,
es ist tief, es ist hoch,
es ist [dennoch] so,
daß es weder dies noch das ist.

VI

Es ist hell, es ist klar,
 es ist ganz finster,
 es ist ohne Namen,
 es ist unerkant,
 frei von Beginn und Ende,
 es steht stille,
 ist bloß, ohne Kleid.
 Wer kennt sein Haus?
 Der komme daher
 und sage uns, von welcher Gestalt
 es sei.

Us licht, us clâr,
 us vinster gâr,
 us unbenant,
 us unbekant,
 beginnes und ouch endes
 vri,
 us stille stât,
 blôs âne wât.
 wer weiz sîn hûs?
 der gê her ûz
 und sage uns, welich sîn
 forme sî.

Es ist licht, es ist hell,
 es ist ganz dunkel,
 es ist ohne Namen,
 es ist unerkant,
 von Anfang und auch Ende frei,
 es steht still,
 ist bloß, ohne Kleid.
 Wer kennt sein Haus?
 Der komme heraus
 und sage uns, welches seine Gestalt
 sei.

VII

Werde wie ein Kind,
 werde taub, werde blind!
 Dein eigenes Ich
 muß zunichte werden,
 alles Etwas und alles Nichts treibe
 hinweg!
 Laß Raum, laß Zeit,
 meide auch das Bild!
 Gehe ohne Weg
 den schmalen Pfad,
 dann findest du der Wüste
 Fußspur.

Wirt als ein kint
 wirt toup, wirt blind!
 dîn selbes icht
 mûz werden nicht,
 al icht, al nicht trîb uber
 hôr!
 lâ stat, lâ zît,
 ouch bilde mît!
 genk âne wek
 den smalen stek,
 sô kums du an der wûste
 spôr.

Werde wie ein Kind,
 werde taub, werde blind!
 Dein eigenes Sein
 muß Nichts werden,
 alles Etwas, alles Nichts treibe
 hinweg!
 Laß Ort, laß Zeit,
 meide auch das Bild!
 Geh ohne Weg
 den schmalen Steg,
 so findest du der Wüste Spur.

VIII

O meine Seele,
 geh aus, Gott ein!
 Sinke mein ganzes Etwas
 in Gottes Nichts,
 sinke in die grundlose Flut!
 Fliehe ich von dir,
 so kommst du zu mir.
 Verliere ich mich
 so finde ich dich,
 o überwesenhaftes Gut!

Ô sêle mîn
 genk ûz, got in!
 sink al mîn icht
 in gotis nicht,
 sink in dî grundelôze vlût!
 vlî ich von dir,
 du kumst zu mir.
 vorlîs ich mich,
 sô vind ich dich,
 ô überweselîches gût!

Meine Seele,
 geh aus, Gott ein!
 All mein Etwas sind
 in Gottes Nichts,
 sinke in die grundlose Flut!
 Fliehe ich von dir,
 Du kommst [dann] zu mir.
 Verliere ich mich,
 so finde ich dich,
 o überseiendes Gut!

ANEXO 8) PREDIGT 10: *QUASI STELLA MATUTINA...*

O texto do Sermão 10 é testemunhado por inteiro em quatro manuscritos e na edição de Basileia das *Obras* de Tauler e, em forma fragmentária, em outros sete manuscritos. É muito provável que este sermão tenha sido pronunciado diante de um público erudito como, por exemplo, os dominicanos de Erfurt, em proximidade cronológica com as *Quaestiones parisienses*. A *Predigt* 10, com efeito, revela muitos pontos em comum com a obra parisiense. A citação bíblica introdutória (Sir 50, 6-7) era lida na Epístola para a festa de santo Agostinho.

Predigt 10 : Quasi stella matutina...

[1] *Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei (Eccli. 50,6-7).*

Als ein morgensterne miten in dem nebel und als ein voller mâne in sinen tagen und als ein widerschînendiu sunne alsô hât dirre geluhtet in dem tempel gotes

Wie ein Morgenstern mitten im Nebel und wie ein voller Mond in seinen Tagen und wie eine strahlende Sonne, so hat dieser geleuchtet im Tempel Gottes (Jes. Sir. 50,6/7)

Nun nehme ich das letzte Wort: "Tempel Gottes". Was ist "Gott", und was ist "Tempel Gottes"?

Vierundzwanzig Meister kamen zusammen und wollten besprechen, was Gott wäre. Sie kamen zu bestimmter Zeit (zusammen), und jeder von ihnen brachte sein Wort vor; von denen greife ich nun zwei oder drei heraus. Der eine sagte: Gott ist etwas, dem gegenüber alle wandelbaren und zeitlichen Dinge nichts sind, und alles, was Sein hat, das ist vor ihm gering. Der zweite sprach: Gott ist etwas, das notwendig über dem Sein ist, das in sich selbst niemandes bedarf und dessen doch alle

Sermão 10: Assim como uma estrela d'alva...

[1] *Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei (Eccli. 50,6-7).*

Assim como uma estrela d'alva no meio da neblina e assim como uma lua cheia em seus dias, assim como um sol fulgente, este resplandeceu no templo de Deus (Eccl 50, 6-7).

Eu pego essa última palavra: “templo de Deus”. O que é “Deus”, e o que é “templo de Deus”?

Vinte e quatro mestres¹ reuniram-se e discutiram o que seria Deus. Reuniram-se no tempo estabelecido, e cada um deles apresentou a sua palavra; pego, dentre elas, duas ou três. Um disse: Deus é algo frente ao qual todas as coisas mutáveis e temporais são nada, e tudo o que tem o ser é coisa mínima diante dele. O segundo disse: Deus é algo que está necessariamente acima do ser, que em si mesmo não precisa de ninguém e do qual todas as coisas precisam.

Dinge bedürfen. Der dritte sprach: »Gott ist eine Vernunft, die da lebt in der Erkenntnis einzig ihrer selbst«

Ich lasse das erste und das letzte Wort beiseite und spreche von dem zweiten: daß Gott etwas ist, das notwendig über dem Sein sein muß. Was Sein hat, Zeit oder Statt, das rührt nicht an Gott; er ist darüber. Gott ist (zwar) in allen Kreaturen, sofern sie Sein haben, und ist doch darüber. Mit eben dem, was er in allen Kreaturen ist, ist er doch darüber; was da in vielen Dingen Eins ist, das muß notwendig über den Dingen sein.

Etliche Meister meinten, daß die Seele nur im Herzen sei. Dem ist nicht so, und darin haben große Meister geirrt. Die Seele ist ganz und ungeteilt vollständig im Fuße und vollständig im Auge und in jedem Gliede. Nehme ich ein Stück Zeit, so ist das weder der heutige Tag noch der gestrige Tag. Nehme ich aber das nun, so begreift das alle Zeit in sich. Das Nun, in dem Gott die Welt erschuf, das ist dieser Zeit so nahe wie das Nun, in dem ich jetzt spreche, und der jüngste Tag ist diesem Nun so nahe wie der Tag, der gestern war.

[2] Ein Meister sagt: Gott ist etwas, das da wirkt in Ewigkeit ungeteilt in sich selbst, das niemandes Hilfe noch eines Werkzeuges bedarf und in sich selbst verharrt, das nichts bedarf, dessen aber alle Dinge bedürfen und zu dem alle Dinge hindrängen als zu ihrem letzten Ziel. Dieses Endziel hat keine bestimmte Weise, es entwächst der Weise und geht in die Breite. Sankt Bernhard sagt: (Die Weise) Gott zu lieben, das ist Weise ohne Weise. Ein Arzt, der einen Kranken gesund machen will, der hat keine (bestimmte) Weise der Gesundheit, wie gesund er den Kranken machen wolle; er hat wohl eine Weise, womit er ihn gesund machen will; wie gesund aber er ihn machen will, das ist ohne (bestimmte) Weise: so gesund, wie er nur immer vermag. Wie lieb wir Gott haben sollen, dafür gibt es

O terceiro disse: “Deus é uma razão que vive unicamente no conhecimento de si mesma”.²

Eu deixo de lado a primeira e a terceira palavra e falo da segunda: Deus é algo que deve estar necessariamente acima do ser. O que possui o ser, tempo ou lugar não repousa em Deus; ele está acima. Deus está (certamente) em todas as criaturas, na medida em que elas têm o ser, todavia ele está acima. Naquilo em que está em todas as criaturas, é também acima delas; o que é uno em muitas coisas, deve estar necessariamente acima das coisas. Muitos mestres consideraram que a alma esteja somente no coração. Mas não é assim, e nisso grandes mestres se enganaram.³ A alma é total e plenamente indivisa no pé, no olho e em cada membro. Se eu tomar uma porção de tempo, isto não é nem o dia de hoje nem o dia de ontem. Mas se eu tomar o instante presente, ele compreende todo o tempo em si. O instante em que Deus criou o mundo está tão perto desse tempo como o instante em que agora falo, e o dia mais recente é este instante tão perto como o dia, o dia de ontem.

[2] Um mestre diz: Deus é algo que opera na eternidade indiviso em si mesmo, que não precisa da ajuda de ninguém, nem de instrumentos, e permanece em si mesmo, não precisa de nada, mas de que todas as coisas precisam e para o que todas as coisas persistem como seu fim derradeiro. Este fim derradeiro não possui um modo determinado, surge do modo e vai na imensidão. São Bernardo diz⁴: (o modo) de se amar a Deus é um modo sem modo. Um médico, ao querer que um doente fique saudável, não tem nenhum modo (determinado) de saúde, um “como” ele quer que o doente fique saudável; ele tem sim um modo com o qual ele quer torná-lo saudável, mas como ele quer fazer isto é sem um modo (determinado). Tão saudável como todas as vezes puder. Não há

keine (bestimmte) Weise: so lieb, wie wir nur immer vermögen, das ist ohne Weise.

Ein jedes Ding wirkt in (seinem) Sein; kein Ding kann über sein Sein hinaus wirken. Das Feuer vermag nirgends als im Holze zu wirken. Gott wirkt oberhalb des Seins in der Weite, wo er sich regen kann; er wirkt im Nichtsein. Ehe es noch Sein gab, wirkte Gott; er wirkte Sein, als es Sein noch nicht gab.

Grobsinnige Meister sagen, Gott sei ein lauterer Sein; er ist so hoch über dem Sein, wie es der oberste Engel über einer Mücke ist. Ich würde etwas ebenso Unrichtiges sagen, wenn ich Gott ein Sein nannte, wie wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nennen wollte. Gott ist weder dies noch das Und ein Meister sagt: Wer da glaubt, daß er Gott erkannt habe, und dabei irgend etwas erkennen würde, der erkannte Gott nicht. Wenn ich aber gesagt habe, Gott sei kein Sein und sei über dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht. Nehme ich Kupfer im Golde, so ist es dort (vorhanden) und ist da in einer höheren Weise, als es in sich selbst ist. Sankt Augustinus sagt: Gott ist weise ohne Weisheit, gut ohne Gutheit, gewaltig ohne Gewalt.

[3] Kleine Meister lehren in der Schule, alle Wesen seien geteilt in zehn Seinsweisen, und diese sprechen sie sämtlich Gott ab. Keine dieser Seinsweisen berührt Gott, aber er ermangelt auch keiner von ihnen. Die erste, die am meisten Sein besitzt, in der alle Dinge ihr Sein empfangen, das ist die Substanz; und die letzte, die am allerwenigsten Sein enthält, die heißt Relation, und die ist in Gott dem Allergrößten, das am meisten Sein besitzt, gleich: sie haben ein gleiches Urbild in Gott. In Gott sind aller Dinge Urbilder gleich; aber sie sind ungleicher Dinge Urbilder. Der höchste Engel und die Seele und die Mücke

um modo (determinado) como nós devemos amar a Deus: amá-lo assim como sempre temos a capacidade, isto é sem modo.

Cada coisa opera em (seu) ser; nenhuma coisa pode operar acima de seu ser. O fogo não pode operar em nenhum lugar a não ser na madeira. Deus opera acima do ser na vastidão, onde ele pode mover-se; ele opera no não-ser. Deus operava já antes que houvesse o ser; ele operava o ser antes mesmo de haver ser.

Alguns mestres boçais dizem que Deus é um puro ser; mas ele é tão mais elevado do que o ser, como o anjo mais elevado está acima de uma mosca. No mesmo modo eu estaria falando errado se chamasse Deus de ser, como se chamasse o sol pálido ou preto. Deus não é isto e nem aquilo. Um mestre diz: quem acredita ter conhecido Deus, e dessa forma ter conhecido alguma coisa, esse não conheceu Deus.⁵ Porém, quando eu disse que Deus não é um ser e que está acima do ser, não quis negar a Deus o ser mas, ao contrário, o enalteci. Se eu misturar cobre no ouro, ele aí (existe) de um modo mais elevado, do que é em si mesmo. Santo Agostinho diz⁶: Deus é sábio sem sabedoria, bom sem bondade, forte sem força.

[3] Mestres menores⁷ ensinam na escola que todos os seres se dividem em dez categorias (modos de ser),⁸ e não reconhecem estas para Deus. Nenhum desses modos de ser toca Deus, embora a Ele não falte nenhum. O primeiro modo, que possui mais ser, no qual todas as coisas recebem seu ser, é a substância; e o último, que conserva menos ser de todos, chama-se relação, e ele é igual, em Deus, ao maior de todos os modos, que possui mais ser: eles têm em Deus um mesmo modelo original. Em Deus, os modelos de todas as coisas são idênticos; embora sejam modelos de coisas diferentes. O anjo mais elevado, a alma e a mosca têm um mesmo

haben ein gleiches Urbild in Gott. Gott ist weder Sein noch Gutheit. Gutheit haftet am Sein und reicht nicht weiter als das Sein; denn, gäbe es kein Sein, so gäbe es keine Gutheit, und das Sein ist noch lauterer als die Gutheit. Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer da sagte, Gott sei gut, der täte ihm ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde.

[4] Nun aber sagt doch Gott selbst: 'Niemand ist gut als Gott allein' (Mark. 10,18). Was ist gut? Das ist gut, was sich mitteilt. Den nennen wir einen guten Menschen, der sich mitteilt und nützlich ist. Darum sagt ein heidnischer Meister: Ein Einsiedler ist weder gut noch böse in diesem Sinne, weil er sich icht mitteilt noch nützlich ist. Gott ist das Allermittelsamste. Kein Ding teilt sich aus Eigenem mit, denn alle Kreaturen sind nicht aus sich selbst. Was immer sie mitteilen, das haben sie von einem andern. Sie geben auch nicht sich selbst. Die Sonne gibt ihren Schein und bleibt doch an ihrem Ort stehen; das Feuer gibt seine Hitze und bleibt doch Feuer; Gott aber teilt das Seine mit, weil er aus sich selbst ist, was er ist, und in allen Gaben, die er gibt, gibt er zuerst stets sich selbst. Er gibt sich als Gott, wie er es in allen seinen Gaben ist, soweit es bei dem liegt, der ihn empfangen möchte. Sankt Jakob spricht: 'Alle guten Gaben fließen von oben herab vom Vater der Lichter' (Jak. 1,17). Wenn wir Gott im Sein nehmen, so nehmen wir ihn in seinem Vorhof, denn das Sein ist sein Vorhof, in dem er wohnt. Wo ist er denn aber in seinem Tempel, in dem er als heilig erglänzt? Vernunft ist 'der Tempel Gottes'. Nirgends wohnt Gott eigentlicher als in seinem Tempel, in der Vernunft, wie jener andere Meister sagte: Gott sei eine Vernunft, die da lebt im Erkennen einzig ihrer selbst, nur in sich selbst verharrend dort, wo ihn nie etwas berührt hat; denn da ist er allein in seiner Stille. Gott erkennt im Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst.

modelo em Deus. Deus não é nem ser nem bondade. A bondade se prende ao ser e não alcança nada além do ser; pois, se não houvesse nenhum ser, não haveria nenhuma bondade, e o ser é mais elevado do que abundade. Deus não é bom, nem melhor, nem o melhor de todos. Quem diz, assim, que Deus é bom, faria o mesmo erro como quando se chamasse o sol de preto.⁹

[4] Ora, o próprio Deus diz: "Ninguém é bom a não ser Deus sozinho" (Mc. 10,18). O que é bom? Bom é o que se comunica. Nós chamamos bom um homem que se comunica e é útil. A esse respeito diz um mestre pagão: um eremita, nesse sentido, não é nem bom nem mau, porque ele não se comunica e nem é útil.¹⁰ Deus é o que mais se comunica. Nenhuma coisa se comunica a partir de si própria, porque nenhuma criatura é algo a partir de si mesmo. Tudo o que as criaturas sempre comunicam, o têm de outro. Elas não dão a si mesmas. O sol doa a sua luz e entretanto permanece no seu lugar; o fogo dá o seu calor mas permanece fogo; Deus, porém, comunica seu ser, porque ele é a partir de si mesmo, o que é, e em todos os dons, que ele dá, em primeiro lugar a si mesmo. Ele se doa como Deus, como ele é em todos os seus dons, na medida em que está junto dele quem o quis acolher. São Tiago diz: "Todas as boas doações procedem do alto, do Pai da luz" (Tg 1,17). Quando apreendemos Deus no ser, o apreendemos no seu átrio, pois o ser é seu átrio, na sua moradia. Mas onde está ele em seu templo, em que resplandece como santidade? A razão é o templo de Deus. Em nenhum lugar Deus mora mais propriamente do que em seu templo, na razão, como disse aquele outro mestre: Deus é uma razão, que vive aí na única compreensão de si mesmo, que permanece só em si mesmo, onde jamais algo o tocou; pois aí ele está sozinho em seu silêncio. Deus conhece, no conhecimento de si mesmo, si mesmo em si mesmo.

[5] Nun nehmen wir's (= das Erkennen), wie's in der Seele ist, die ein Tröpflein Vernunft, ein "Fünklein", einen "Zweig" besitzt. Sie (= die Seele) hat Kräfte, die im Leibe wirken. Da ist eine Kraft, mit Hilfe derer der Mensch verdaut; die wirkt mehr in der Nacht als am Tage; kraft derer nimmt der Mensch zu und wächst. Die Seele hat weiterhin eine Kraft im Auge; durch die ist das Auge so subtil und so fein, daß es die Dinge nicht in der Grobheit aufnimmt, wie sie an sich selbst sind; sie müssen vorher gesiebt und verfeinert werden in der Luft und im Lichte; das kommt daher, weil es (= das Auge) die Seele bei sich hat. Eine weitere Kraft ist in der Seele, mit der sie denkt. Diese Kraft stellt in sich die Dinge vor, die nicht gegenwärtig sind, so daß ich diese Dinge ebenso gut erkenne, als ob ich sie mit den Augen sähe, ja, noch besser - ich kann mir eine Rose sehr wohl (auch) im Winter denkend vorstellen -, und mit dieser Kraft wirkt die Seele im Nichtsein und folgt darin Gott, der im Nichtsein wirkt.

Ein heidnischer Meister sagt: Die Seele, die Gott liebt, die nimmt ihn unter der Hülle der Gutheit - noch sind es alles heidnischer Meister Worte, die bisher angeführt wurden, die nur in einem natürlichen Lichte erkannten; noch kam ich nicht zu den Worten der heiligen Meister, die da erkannten in einem viel höheren Lichte - er sagt also: Die Seele, die Gott liebt, die nimmt ihn unter der Hülle der Gutheit. Vernunft aber zieht Gott die Hülle der Gutheit ab und nimmt ihn bloß, wo er entkleidet ist von Gutheit und von Sein und von allen Namen.

[6] Ich sagte in der Schule, daß die Vernunft edler sei als der Wille, und doch gehören sie beide in dieses Licht. Da sagte ein Meister in einer andern Schule, der Wille sei edler als die Vernunft, denn der Wille nehme die Dinge, wie sie in sich selbst sind; Vernunft aber

[5] Consideremos agora (= este conhecimento) como ele acontece na alma, que possui uma gotinha de razão, uma "pequena centelha", um "ramo". Ela (a alma) possui forças que operam no corpo. Existe aí uma força com a qual o homem tem ajuda para digerir; ela opera mais de noite do que de dia; com essa força o homem adquire peso e cresce. A alma possui, além disso, uma força no olho; por meio dela o olho é tão sutil e delicado que não absorve as coisas no estado grosseiro, como elas são em si mesmas; elas devem primeiro passar por um crivo e ser refinadas no ar e na luz; isso acontece porque ele (= o olho) tem a alma em si. Há uma outra força na alma, com a qual ela pensa. Essa força representa em si as coisas que não estão presentes, de tal maneira que eu possa conhecê-las igualmente, como se as visse com os olhos, sim, ainda melhor - eu posso muito bem representar-me no pensamento uma rosa (inclusive) no inverno -, e com essa força a alma opera no não-ser e, nisso, segue Deus, que opera no não-ser.

Um mestre pagão diz: a alma que ama a Deus o apreende sob o revestimento da bondade - ainda estão aqui todas as palavras dos mestres pagãos, até agora citados, que só foram conhecidas em uma luz natural; ainda não cheguei às palavras dos santos mestres, que as conheceram em uma luz bem mais elevada - ele [o mestre pagão], portanto, diz: a alma que ama a Deus o apreende sob o revestimento da bondade. Entretanto, a razão tira o revestimento da bondade e o apreende nu, onde ele é despojado da bondade, do ser e de todos os nomes.

[6] Eu disse na escola que a razão é mais nobre do que a vontade, apesar de ambos pertencerem a esta luz. Um mestre disse em uma outra escola que a vontade é mais nobre do que a razão, pois a vontade apreende as coisas como elas são em si mesmas; mas

nehme die Dinge, wie sie in ihr sind. Das ist wahr. Ein Auge ist edler in sich selbst als ein Auge, das an eine Wand gemalt ist. Ich aber sage, daß die Vernunft edler ist als der Wille. Der Wille nimmt Gott unter dem Kleide der Gutheit. Die Vernunft nimmt Gott bloß, wie er entkleidet ist von Gutheit und von Sein. Gutheit ist ein Kleid, darunter Gott verborgen ist, und der Wille nimmt Gott unter diesem Kleide der Gutheit. Wäre keine Gutheit an Gott, so würde mein Wille ihn nicht wollen. Wer einen König kleiden wollte am Tage, da man ihn zum König machte, und kleidete ihn in graue Kleider, der hätte ihn nicht wohl gekleidet. Nicht dadurch bin ich selig, daß Gott gut ist. Ich will (auch) niemals danach begehren, daß Gott mich selig mache mit seiner Gutheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun. Dadurch allein bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich dies erkenne. Ein Meister sagt: Gottes Vernunft ist es, woran des Engels Sein gänzlich hängt. Man stellt die Frage, wo das Sein des Bildes ganz eigentlich sei: im Spiegel oder in dem, wovon es ausgeht? Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir. Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild. Des Engels Sein hängt daran, daß ihm die göttliche Vernunft gegenwärtig ist, darin er sich erkennt.

[7] 'Wie ein Morgenstern mitten im Nebel.' Ich richte mein Augenmerk nun auf das Wörtlein 'quasi', das heißt „gleichwie“; das nennen die Kinder in der Schule ein „Beiwort“. Dies ist es, auf das ich's in allen meinen Predigten abgesehen habe. Das Allereigentlichste, was man von Gott aussagen kann, das ist „Wort“ und „Wahrheit“. Gott nannte sich selbst ein „Wort“. Sankt Johannes sprach: 'Am Anfang war das Wort'(Joh. 1,1), und er deutet damit (zugleich) an, daß man bei diesem Worte ein „Beiwort“ sein solle. So wie der „freie Stern“,

a razão apreende as coisas como elas são nela. Isto é verdade. Um olho é mais nobre em si mesmo do que um [olho] pintado na parede. Mas eu digo que a razão é mais nobre do que a vontade. A vontade apreende Deus sob a veste da bondade. A razão apreende Deus nu, como ele é despojado da bondade e do ser. A bondade é uma veste sob a qual Deus está escondido, e a vontade apreende Deus sob esta veste da bondade. Se não houvesse bondade em Deus, minha vontade não poderia querê-lo. Quem quisesse vestir um rei no dia da sua coroação, e o vestisse com roupas cinzas, não o vestiria bem. Não por essa razão eu sou bem-aventurado porque Deus é bom. Eu jamais quero (também) desejar que Deus me torne bem-aventurado com sua bondade, pois isso ele não poderia fazer. Assim eu sou bem-aventurado somente porque Deus é razão e eu reconheço isto. Um mestre diz: é na razão de Deus que o ser do anjo se prende inteiramente. Coloca-se a pergunta onde o ser das imagens seja mais próprio: no espelho ou na sua proveniência? Ela é mais propriamente na sua proveniência. A imagem está em mim, [provém] de mim, [chega] para mim. Enquanto o espelho está exatamente diante da minha fisionomia, a minha imagem ali se encontra; se o espelho caísse, a imagem desapareceria. O ser do anjo depende disto, que a razão divina lhe é presente, e nisso ele se reconhece.

[7] “Assim como uma estrela d'alva no meio da neblina”. Eu volto minha atenção agora para esta palavrinha “*quasi*”, que significa “assim como”; as crianças na escola a chamam um “advérbio”. É o que sempre tenho em vista em todos os meus sermões. O que de melhor e de mais próprio se pode declarar a respeito de Deus é “palavra” e “verdade”. Deus nomeou a si mesmo uma “palavra”. São João disse: “No princípio era a Palavra” (Jo 1,1), indicando assim (ao mesmo tempo) que se é preciso ser um “advérbio” junto a essa palavra. Assim como a “estrela

nach dem der "Freitag" benannt ist, die Venus: der hat manchen Namen. Wenn er der Sonne voraufgeht und eher aufgeht als die Sonne, so heißt er ein „Morgenstern“; wenn er aber hinter der Sonne hergeht, so daß die Sonne eher untergeht, so heißt er ein „Abendstern“; manchmal läuft er oberhalb der Sonne, manchmal unterhalb. Vor allen Sternen ist er der Sonne beständig gleich nahe; er kommt ihr niemals ferner noch näher und zeigt damit an, daß ein Mensch, der hierzu kommen will, Gott allezeit nahe und gegenwärtig sein soll, so daß ihn nichts von Gott entfernen kann, weder Glück noch Unglück noch irgendeine Kreatur.

Der Schrifttext sagt weiterhin: 'Wie ein voller Mond in seinen Tagen.' Der Mond hat Herrschaft über alle feuchte Natur. Nie ist der Mond der Sonne so nahe, wie dann, wenn er voll ist und wenn er sein Licht unmittelbar von der Sonne empfängt. Davon aber, daß er der Erde näher ist als irgendein Stern, hat er zwei Nachteile: daß er bleich und fleckig ist und daß er sein Licht verliert. Nie ist er so kräftig, wie wenn er der Erde am allerfernsten ist, dann wirft er das Meer am allerweitesten aus; je mehr er abnimmt, um so weniger vermag er es auszuwerfen. Je mehr die Seele über irdische Dinge erhaben ist, um so kräftiger ist sie. Wer weiter nichts als die Kreaturen erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch.

[8] Der Mensch, der dazu gelangen will, wovon im voraufgehenden gesprochen wurde - hierauf läuft die ganze Predigt mit allem hinaus -, der muß sein wie ein Morgenstern: immerzu Gott gegenwärtig und immerzu „bei“ (ihm) und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und muß bei dem "Worte" ein "Beiwort" sein.

Es gibt ein hervorgebrachtes Wort: das ist der Engel und der Mensch und alle Kreaturen. Es gibt ein anderes Wort, gedacht und

livre”, a partir da qual se denominou a “sexta-feira”,¹¹ é Vênus: ela tem mais de um nome. Quando ela aparece antes do sol e se levanta antes do alvorecer, se chama “estrela da manhã”; quando ela aparece atrás do sol sendo que ele primeiro desaparece, se chama “estrela da tarde”; às vezes percorre acima do sol, às vezes por baixo. De todas as estrelas é a que está constantemente perto do sol; nunca chega mais longe ou mais perto e com isso mostra que um homem, que quer chegar lá, deve estar a todo tempo próximo e presente junto a Deus, assim que nada possa afastá-lo de Deus, nem a felicidade, nem a infelicidade, nem uma criatura qualquer.

O texto da Escritura diz em seguida: “como uma lua cheia em seus dias”. A lua tem o predomínio sobre toda a natureza úmida. Nunca a lua está tão próxima do sol, como quando está cheia e como quando recebe a sua luz imediatamente do sol. Como, no entanto, ela é a mais próxima da terra do que qualquer outra estrela, tem duas desvantagens: a de ser pálida e manchada e a de perder a sua luz. Nunca ela é tão poderosa do que quando está mais distante da terra, pois joga o mar o mais longe possível; e mais ela diminui, menos ela consegue jogá-lo longe. Quanto mais a alma é elevada acima das coisas terrenas, mais ela é forte. Quem não conhecesse nada além das criaturas, não precisaria pensar em nenhum sermão, pois toda criatura está cheia de Deus e é um livro.¹²

[8] O homem, que quer chegar a este ponto, que foi falado anteriormente – e para onde converge todo o sermão -, deve ser como uma estrela da manhã: continuamente presente para Deus e continuamente “junto” (a ele), igualmente próximo e elevado acima de todas as coisas terrenas e devendo ser um “advérbio” junto “à “palavra”.

Há uma palavra pronunciada para fora: esta é o anjo, o homem e todas as criaturas. Há uma outra palavra, pensada e pronunciada, através

vorgebracht, durch das es möglich wird, daß ich mir etwas vorstelle. Noch aber gibt es ein anderes Wort, das da sowohl unvorgebracht wie ungedacht ist, das niemals austritt; vielmehr bleibt es ewig in dem, der es spricht. Es ist im Vater, der es spricht, immerfort im Empfangenwerden und innebleibend.

Vernunft ist stets nach innen wirkend. Je feiner und je geistiger etwas ist, um so kräftiger wirkt es nach innen; und je kräftiger und feiner die Vernunft ist, um so mehr wird das, was sie erkennt, mit ihr vereint und mit ihr eins. So (aber) ist es nicht mit körperlichen Dingen; je kräftiger die sind, um so mehr wirken sie nach außen. Gottes Seligkeit (aber) liegt im Einwärtswirken der Vernunft, wobei das „Wort“ innebleibend ist. Dort soll die Seele ein „Beiwort“ sein und mit Gott ein Werk wirken, um in dem in sich selbst schwebenden Erkennen ihre Seligkeit zu schöpfen: in demselben, wo Gott selig ist.

Daß wir allzeit bei diesem „Wort“ ein „Beiwort“ sein mögen, dazu helfe uns der Vater und dieses nämliche Wort und der Heilige Geist.
Amen

dela será possível que eu imagine algo. Mas há ainda uma outra palavra, tanto impronunciada quanto impensada, que nunca sai; antes disso ela permanece eternamente naquele que a fala. Ela está no Pai, que a pronuncia, sempre de novo no deixar-se conceber e em permanecer na solidão.

A razão está sempre operando na interioridade. Quanto mais sutil e quanto mais espiritual for uma coisa, mais ela opera fortemente para a interioridade; e quanto mais forte e sutil for a razão, mais o que é conhecido se reúne com ele e se torna uno com ele. Assim (contudo) não acontece com as coisas corpóreas; quanto mais fortes elas forem, mais elas operam para fora. Mas a bem-aventurança de Deus reside na obra da razão para a interioridade, onde a “palavra” permanece interior. Lá a alma deve ser um “advérbio”, e operar uma só obra com Deus, para atingir sua bem-aventurança no conhecimento que paira em si mesmo: naquele mesmo em que Deus é bem-aventurado

Para que possamos ser em todo tempo um “advérbio” junto a essa “palavra”, ajude-nos o Pai, esta mesma palavra e o Espírito Santo.
Amém.

¹ Eckhart se refere, aqui, ao pseudo-hermético *Líber XXIV philosophorum*. Não parece que o dominicano tenha conhecido esta obra pessoalmente: de fato ele uma vez cita a proposição I sob o nome de Hermes Trimegisto, talvez deduzindo-a das *Regulae theologiae* de Alano de Lilla, outra vez lembra a proposição XIV como de “unus viginti quattuor philosophorum” (*In Joh.* 220), ou também ele não cita nem o autor (*Sermo* VI, I, n. 53). De todas as proposições citadas, somente a terceira pode ser identificada com certeza na XX do *Líber*, as outras são citadas de forma muito imprecisa.

² É a sentença nº. 20 do *Líber XXIV philosophorum*: “*Deus est, qui solus sui intellectu vivit*”. O *Liber XXIV Philosophorum*, traduzido ou compilado em Toledo (Espanha) no século XII, foi considerado durante muito tempo “um dos maiores textos da literatura hermética medieval”²⁹⁰. Ter Reegen escreve: “o documento traz no seu bojo as marcas de sua viagem pela história, não somente no que diz respeito à apresentação das teses, mas também à forma em que chegou até nós: interpretações, censuras, condenações de opiniões e tendências deixaram os seus vestígios - umas de maneira mais clara, outras de forma mais velada, tendo como consequência uma grande diferença entre os manuscritos mais antigos e os mais recentes, datados de tempos que podem ser caracterizados como mais ‘turbulentos’, como, por exemplo, os decênios depois dos acontecimentos de março de 1277. Entre os antigos destaca-se a assim chamada ‘versão antiga’, encontrada no *Codex Laudunensis*, (Laôn) Bibliotheca Municipalis 412, ff 92-93, datável entre 1220 e 1230”²⁹¹.

³ A questão é discutida também por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*, I^a q. 8 a. 2 ad 3: “Quanto ao terceiro, deve-se afirmar que o todo se diz em relação às partes. Ora, existem duas partes: as partes da essência, como a matéria e a forma que são chamadas partes do composto, e o gênero e a diferença, partes da espécie; e

²⁹⁰ DE LIBERA, A. *Op. Cit.*, p. 351.

²⁹¹ TER REEGEN, J. G. J. *Op. cit.*, p. 1.

também as partes da quantidade, aquelas em que se divide determinada quantidade. O todo que está em um lugar com toda a sua quantidade não pode estar fora desse lugar, pois a quantidade do que está localizado é medida pela quantidade do lugar, de sorte que não existe totalidade de quantidade se não existe totalidade de lugar. Mas a totalidade da essência não é medida pela totalidade do lugar. Não é, pois, necessário, que o que está todo, pela totalidade da essência, em um determinado lugar, não esteja de modo nenhum fora desse lugar. Isto aparece até mesmo nas formas acidentais, dotadas acidentalmente de quantidade. Assim a brancura está toda em cada parte da superfície, se se entender a totalidade da essência; pois segundo a perfeita razão de sua espécie está em cada parte da superfície. Mas se se entende a totalidade segundo a quantidade, que lhe é accidental, ela não está toda em cada parte da superfície. Ora, nas substâncias incorpóreas, não existe totalidade nem por si nem por acidente, a não ser segundo a perfeita razão da essência. Eis por que, assim como a alma está toda em cada parte do corpo, assim Deus está todo em todos e em cada um deles”.²⁹²

⁴ São Bernardo, *De diligendo deo*, I, 1: “Há uma medida para amar a Deus: amar sem medida. Afinal, uma vez que o amor tende a Deus, tende ao imensurável, tende ao infinito, que fim ou medida deve haver, pergunto, para o nosso amor?”²⁹³

⁵ Este é o grande problema da definição de Deus como ser. Baseando-se na primeira *Quaestio parisiense*: “*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*”, Meister Eckhart sustenta a tese de que Deus é razão, e só enquanto razão Ele é ser. Os mestres boçais mencionados aqui são os franciscanos, Gonsalvo de Balboa, com quem Eckhart

²⁹² “*Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent, albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei, si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis*”. DE AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 223.

²⁹³ “*Modum esse diligendi deum sine modo diligere. Denique cum dilectio quae tendit in deum, tendat in immensum, tendat in infinitum; quisnam, quaeso, debeat finis esse nostri, vel modus amoris?*”

polemizou em Paris, e também seu discípulo Johannes Duns Escoto. O mestre que, ao invés, é citado para sustentar a tese do dominicano, poderia ser o Pseudo-Dionísio Areopagita.

⁶ Agostinho, *De Trinitate*, V, I: “E assim entendemos Deus... bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem privação, presidente sem lugar determinado, tudo contendo sem por nada ser contido, inteiro em tudo mas não de modo local, sempiterno sem tempo”.²⁹⁴

⁷ Por “mestres menores” se entendem os mestres da Faculdade das Artes que, explicando as “artes liberais” do ensinamento medieval, tinham que ilustrar a doutrina aristotélica das dez categorias.

⁸ Nas criaturas as dez categorias, de acordo com a doutrina aristotélica, são distintas da substância, mas não em Deus: ou seja, nas criaturas são acidentes da substância, enquanto em Deus são idênticas a ela.

⁹ Este conceito foi incriminado pelos inquisidores de Colônia (cf. *Proc. Col.* II ^a 54) e de Avignon (“A respeito do mesmo, isto prova a verdade de que Deus está acima de todo nome e superior a todo discurso, e acima de tudo o que compreendemos, e todas as línguas carecem de sua propriedade, e mais difere todo nome, que do mesmo Deus nomeamos, das suas propriedades como o branco do preto. Pois deste têm um único gênero de forma unívoca”)²⁹⁵, e condenado pela bula pontifícia (a. XXVIII). É um motivo próprio da teologia negativa, à qual Eckhart se aproximava pelas premissas neoplatônicas de seu pensamento, distanciando-se da doutrina tomista da *analogia entis*.

²⁹⁴ “*Ut sic intelligamus deum.... sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum*”.

²⁹⁵ *Votum aven.* a. 5: “*circa ipsum hoc verificat quod deus est super omne nomen et superior omni narratione et super omne quod intelligimus, et omnes linguae defficiunt ab eius proprietate, et plus differt omne nomen, quo ipsum deum nominamus, ab illius proprietate quam album a Nigro. Hec enim habent unum genus univoce*”

¹⁰ Esta doutrina pertence ao Pseudo-Dionísio Areopagita, em sua obra *Nomes divinos* 8,6, podendo também ser encontrada no *Líber de causis* 21.

¹¹ Para dizer “sexta-feira”, em alemão, se diz *Freitag*; “estrela livre” é *freier Stern*: aqui há um claro jogo de palavras, que não dá para ser traduzido em português.

¹² A concepção de que, ao lado do *líber scripturae*, existe também o *líber naturae*, ambos escritos por Deus, é típico da cultura medieval; alguém, entretanto, ressalta também a contraposição entre o “primado da vida” e o saber teológico “abstrato e livresco”.

ANEXO 9) PREDIGT 43: *PRAEDICA VERBUM*

Esse sermão se encontra por inteiro em quatro manuscritos e fragmentariamente em outros quatro. A citação bíblica da Segunda carta a Timóteo (2 Tm 4, 2-5: *“Proclame a Palavra, insista no tempo oportuno e inoportuno, advertindo, reprovando e aconselhando com toda paciência e doutrina. Pois vai chegar o tempo em que não se suportará mais a doutrina; pelo contrário, com a comichão de ouvir alguma coisa, os homens se rodearão de mestres a seu bel-prazer. Desviarão seus ouvidos da verdade e os orientarão para as fábulas. Quanto a você, seja sóbrio em tudo, suporte o sofrimento, faça o trabalho de um anunciador do Evangelho, realize plenamente o seu ministério”*) que abre o sermão está na Epístola para a festa de São Domingos (05 de agosto, de acordo com o velho missal dominicano) e para a transladação do mesmo santo (dia 23 de maio). Muitas são as afinidades com os Sermões 25, 27 e 28, e também com o Sermão 4. O texto em alemão do sermão corresponde à edição de Quint.

Predigt 43: Praedica Verbum (2 Tim. 4,2)

[1] Ein Wortlein liest man heute und morgen (im Hinblick) auf meinem Herrn Sankt Dominikus, und Sankt Paulus schreibt es in der Epistel, und es lautet zu deutsch so: »Sprich das Wort aus, sprich es herfür, bring es herfür und gebiert das Wort« (2 Tim. 4,2).

Es ist ein wunderlich Ding, daß etwas ausfließt und doch drinnen bleibt. Daß das Wort ausfließt und doch drinnen bleibt, das ist gar wunderlich. Daß alle Kreaturen ausfließen und doch drinnen bleiben das ist gar wunderlich. Was Gott gegeben hat und was Gott zu geben gelobte, das ist gar wunderlich und ist unbegreiflich und unglaublich. Und dem ist recht so; denn, wäre es begreiflich und glaubhaft, so stünde es nicht recht darum. Gott ist in allen Dingen. Je mehr er in drinnen ist, um so mehr ist er außerhalb der Dinge; je mehr er drinnen ist, um so mehr ist er draußen. Ich habe schon manchmal gesagt, Gott eschaffe

Sermão 43: Anuncia a Palavra (2 Tim 4,2)

[1] Uma pequena palavra se lê hoje e amanhã em relação ao meu senhor São Domingos, escrita por São Paulo na Epístola, que em alemão ressoa assim: “Fala a Palavra, profere-a, transmita e gera a Palavra” (2 Tim. 4,2)

É uma coisa maravilhosa que alguma coisa saia para fora e, todavia, permaneça dentro. Que a palavra saia para fora e, todavia, permaneça dentro é de veras uma coisa maravilhosa. Que todas as criaturas saiam para fora e, todavia, permaneçam dentro é absolutamente maravilhoso.¹ O que Deus deu e o que ele prometeu dar, é realmente maravilhoso e é incompreensível e incrível. E é justo que seja assim; pois, se fosse compreensível e acreditável, não estaria certo. Deus está em todas as coisas. Quanto mais está dentro das coisas, tanto mais está fora delas; quanto mais está dentro, tanto mais está fora.² Eu já disse isto outras vezes,

diese ganze Welt voll und ganz in diesem Nun. Alles, was Gott je vor sechstausend und mehr Jahren erschuf, als er die Welt machte, das erschafft Gott jetzt allzumal. Gott ist in alle Dingen; aber soweit Gott göttlich und soweit Gott vernünftig ist, ist Gott nirgends so eigentlich wie in der Seele und in den Engeln, wenn du willst: im Innersten der Seele und im Höchsten der Seele. Und wenn ich sage: »das Innerste«, so meine ich das Höchste; und wenn ich sage »das Höchste«, so meine ich das Innerste der Seele. In Innersten und im Höchsten der Seele: ich meine sie (dort) beide als in einem. Dort, wo niemals Zeit eindrang, niemals ein Bild hineinleuchtete: im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott die ganze Welt. Alles, was Gott erschuf vor sechstausend Jahren, und alles, was Gott noch nach tausend Jahren erschaffen wird, wenn die Welt (noch) so lange besteht, das erschafft Gott im Innersten und im Höchsten der Seele. Alles, was vergangen ist, und alles, was gegenwärtig ist, alles was zukünftig ist, das erschafft Gott im Innersten der Seele. Alles, was Gott in allen Heiligen wirkt, das wirkt Gott in Innersten der Seele und gebiert dich mit seinem eingeborenen Sohne als nicht geringer. Soll ich Sohn sein, so muß ich in demselben Sein Sohn sein, in dem er Sohn ist, und in keinem andern. Soll ich Mensch sein, so kann ich nicht in eines Tieres Sein ein Mensch sein. Soll ich aber dieser (bestimmte) Mensch sein, so muß ich in diesem (bestimmten) Sein dieser Mensch sein. Sankt Johannes sagt nun: »Ihr seid Kinder Gottes« (1 Joh 3,1).

[2] »Sprich das Wort, sprich es heraus, sprich es herfür, bring es herfür, gebier das Wort!« »Sprich es heraus!« Was von außen ausgesprochen wird, das ist etwas großes; jenes Wort aber ist innen gesprochen »Sprich es heraus!«, das heißt, daß du dessen inne werden sollst, was in dir ist. Der Prophet spricht: »Gott sprach eines, und ich hörte Zwei!« (Ps. 61,12). Das ist wahr: Gott sprach stets nur eines. Sein Spruch ist nur einer. In

Deus cria este mundo inteiro e completo nesse instante. Tudo o que Deus criou há mais de seis mil anos atrás, quando fez o mundo, o cria agora. Deus está em todas as coisas; mas na medida em que Deus é divino e racional, não está [Deus] em nenhum lugar tão propriamente como na alma e nos anjos, se tu quiseres: na parte mais íntima e mais elevada da alma. E quando eu digo: “mais íntima” eu entendo a mais elevada; e quando eu digo “mais elevada”, eu entendo a mais íntima da alma. Na parte mais íntima e mais elevada da alma: eu entendo (lá) ambas as coisas como uma só. Lá, onde nunca o tempo penetrou, onde nunca uma imagem brilhou: na parte mais íntima e mais elevada da alma, Deus criou o mundo inteiro. Tudo o que Deus criou há seis mil anos,³ e tudo o que Deus ainda vai criar daqui a mil anos, se o mundo ainda vai existir tanto assim, Deus o cria na parte mais íntima e mais elevada da alma. Tudo o que é passado e tudo o que é presente, tudo o que é futuro, Deus o cria na parte mais íntima da alma. Tudo o que Deus opera em todos os Santos, ele o opera na parte mais íntima da alma, e gera-te junto com seu Filho unigênito não como inferior.⁴ Se eu tenho que ser Filho, é necessário que eu seja naquele mesmo ser em que ele é Filho, e em nenhum outro. Se eu tenho que ser um homem, eu não posso sê-lo no ser de um animal. Mas se eu tenho que ser este homem determinado, é necessário que eu seja homem neste determinado ser. São João diz: “Vocês são filhos de Deus” (1 Jo 3,1).

[2] “Fala a Palavra, pronuncia-a, fala-a para fora, transmite-a, gera a Palavra!” “Profere-a!” O que é falado de fora é bastante grosseiro; mas aquela Palavra é falada dentro. “Profere-a!” significa que tu deves experimentar o que está em ti. O profeta fala: “Deus disse uma coisa e eu ouvi duas” (Sal. 61,12). Isto é verdadeiro: Deus disse sempre só uma coisa. Seu falar é somente um. Nesse seu único falar ele fala seu Filho e, ao mesmo tempo, o

diesem einem Spruche spricht er seinen Sohn und zugleich den Heiligen Geist und alle Kreaturen, und es gibt (doch) nur einen Spruch in Gott. Der Prophet aber sagt: »Ich hörte Zwei«, das heißt: Ich vernahm Gott und Kreatur. Da, wo Gott es (= die Kreaturen) spricht, das ist es Gott; hier (= in Raum und Zeit) aber ist es Kreatur. Die Leute wähnen, Gott sei nur dort (= bei seiner historischen Menschwerdung) Mensch geworden. Dem ist nicht so, denn Gott ist hier (= an dieser Stelle hier) ebenso wohl Mensch geworden wie dort, und er ist aus dem Grunde gebäre und als nicht geringer.

Ich saß gestern an ainer Stätte, da sprach ich ein wörtlein, das steht in Paternoster und lautet: »dein Wille werde!« Besser aber wäre: »werde Wille dein!«: daß mein Wille sein Wille werde, daß ich er werde, das meint das Paternoster, dieses Wort hat zwiefachen Sinn. Zum ersten: »Schlafe in allen Dingen!« das heißt, daß zu weder um die Zeit noch um die Kreaturen noch um Bilder etwas wissest. Die Meister sagen: Wenn ein Mensch, der fest schliefe, hundert Jahre schliefe, so wüßte er um keine Kreatur noch wüßte er um die Zeit oder um Bilder; und dann kannst du wahrnehmen, was Gott in dir wirkt. Darum spricht die Seele im Buch der Liebe: »Ich schlafe, und mein Herz wacht« (Hohel. 5,2). Darum: Schlafen alle Kreaturen in dir, so kannst du wahrnehmen, was Gott in dir wirkt.

[3] Das Wort meint zweitens: »Mühe dich in allen Dingen!« Dies (wiederum) hat dreierlei Sinn in sich. Es bedeutet soviel wie: »Schaffe deinen Nutzen in allen Dingen!«, das heißt (zum ersten): nimm Gott in allen Dingen, denn Gott ist in allen Dingen. Sankt Augustinus sagt: Gott hat alle Dinge geschaffen, nicht, daß er sie werden ließ und dann seines Weges gegangen wäre, sondern: er ist in ihnen geblieben. Die Leute wähnen, mehr zu haben, wenn sie die Dinge zu Gott

Espírito Santo e todas as criaturas, e contudo há um único falar em Deus. Mas o profeta diz: “Eu ouvi duas coisas”, ou seja: eu entendi Deus e a criatura. Eis, onde Deus a pronuncia (a criatura), ela é Deus; mas aqui (no espaço e no tempo) ela é criatura.⁵ As pessoas imaginam que Deus tenha se tornado homem somente lá (em sua humanidade histórica).⁶ Mas não é assim, pois Deus está aqui (neste lugar) e igualmente tornou-se homem como lá, e ele nasceu do fundo não como inferior.

Ontem eu estava sentado num lugar, e falei uma palavrinha que está no Pai Nosso e que diz: “Seja feita a tua vontade!” Contudo, melhor seria: “Se torne vontade tua!”, ou seja, que minha vontade se torne dele, que eu me torne ele, isto está no Pai Nosso, esta palavra tem dois sentidos. O primeiro é: “Dorme em todas as coisas!”⁷, o que significa que tu não deves saber de nada nem do tempo, nem das criaturas, nem de alguma imagem. Os mestres dizem: quando um homem dorme profundamente, dorme cem anos, assim ele não saberia de nenhuma criatura, nem do tempo ou das imagens, e então tu podes perceber aquilo que Deus opera em ti. Por isso a alma fala no Livro do Amor: “Eu durmo, e meu coração está acordado!” (Ct. 5,2). Portanto: durmam todas as criaturas em ti e assim poderás perceber o que Deus opera em ti.

[3] A palavra significa duas coisas: “Põe teu esforço em todas as coisas!” Essa, por outro lado, tem em si três sentidos. Ela quer dizer: “Tire proveito em todas as coisas”, que significa (primeiramente): encontra Deus em todas as coisas, pois Deus está em todas as coisas. Santo Agostinho diz: Deus criou todas as coisas, não fazendo com que elas fossem e depois indo-se embora⁸ pelo seu caminho, mas: ele permaneceu nelas. As pessoas imaginam que possuem mais quando têm as coisas além de [ter] Deus, do que quando têm

hinzu haben, als wenn sie Gott ohne die Dinge hätten. Das aber ist unrichtig, denn alle Dinge zu Gott hinzu ist nicht mehr als Gott allein; und wenn einer, der den Sohn hätte und den Vater mit ihm, wähnte, er hätte mehr, als wenn er den Sohn hätte ohne den Vater, so wäre das unrichtig. Denn der Vater mit dem Sohn ist nicht mehr als der Sohn allein, und wiederum der Sohn mit dem Vater ist nicht mehr als der Vater allein. Darum nimm Gott in allen Dingen, und das ist ein Zeichen dafür, daß er dich als seinen eingeborenen Sohn geboren hat und als nicht weniger.

Die zweite Bedeutung des »Schaffe deinen Nutzen in allen Dingen!« ist dies: Liebe Gott über alle Dinge und deinen Nächsten wie dich selbst! (Matth. 22,37), und dies ist ein Gebot von Gott. Ich aber sage, daß es nicht nur ein Gebot sei, sondern, daß Gott es geschenkt und zu schenken gelobte hat. Wenn du hundert Mark bei dir mehr liebst als bei einem andern, so ist das unrecht. Hast du deinen Vater und deine Mutter und dich selbst lieber als einen andern Menschen, so ist das unrecht. Und hast du die Seligkeit in dir lieber als in einem andern, so ist das unrecht. »Gott beware! Was sagt ihr da? Soll ich die Seligkeit in mir nicht lieber haben als in einem andern?« Es gibt viele gelehrte Leute, die das nicht begreifen, und es dünkt sie gar schwer. Es ist aber nicht schwer, es ist (vielmehr) ganz leicht. Ich will dir zeigen, daß es nicht schwer ist. Seht, die Natur verfolgt bei jedem Glied zweierlei Zwecke damit, daß er am Menschen wirkt. Das erste Zweck, den es in seinen Werken verfolgt, ist, dem Leibe insgesamt zu dienen und danach einem jeglichen Gliede gebondert wie sich selbst und nicht weniger als sich selbst, und es hat sich selbst in seinen Werken nicht mehr im Auge als ein anderes Glied. Um vieles mehr muß das im Bereich der Gnade gelten! Gott soll eine Regel und ein Fundament deiner Liebe sein. Das erste absehen deiner Liebe soll rein auf Gott und danach auf deinen Nächsten wie auf dich selbst und nicht minder als auf dich selbst

Deus sem [possuir] as coisas. Mas isso é errado, pois todas as coisas, além de Deus, não são mais do que Deus sozinho; e se alguém tivesse consigo o Filho e também o Pai, e pensasse em ter mais do que somente com o Filho [sem o Pai], verdadeiramente estaria errado. Pois o Pai junto com o Filho não é mais do que o Filho sozinho e, por outro lado, o Filho sem o Pai não é mais do que o Pai sozinho. Toma, por isso, Deus em todas as coisas, e este é um sinal que ele te fez nascer como seu Filho unigênito e não inferior.

O segundo significado de "Faça a tua vantagem em todas as coisas" é este: Ama a Deus sobre todas as coisas e o teu próximo como a ti mesmo! (Mt 22,37), e este é um mandamento de Deus. Mas eu digo que este não é só um mandamento, e sim um presente que Deus fez e prometeu fazer. Se tu preferires cem marcos para ti, do que para alguém outro, assim não está certo. Tu tens teu pai e tua mãe e os amas mais do que uma outra pessoa, assim também não está certo. E tens a bem-aventurança em ti e a amas mais do que em um outro, e assim também não está certo. "Que Deus proteja! O que vós direis? Não tenho eu que preferir a bem-aventurança em mim antes do que em outro?" Há muitas pessoas dotas que não compreendem isto, e pensam que seja difícil. Mas isso não é difícil, pelo contrário, é muito fácil. Eu quero mostrar-te que isto não é difícil. Veja, a natureza persegue, em cada elemento que opera no homem, duas finalidades. A primeira finalidade, que persegue em suas obras, é servir ao corpo totalmente, e depois a cada membro separadamente, como a si mesmo e não menos do que a si mesmo, e [cada membro] não tem em vista a si mesmo, em sua obra, mais do que um outro membro. Tudo isso deve valer mais no âmbito da graça!⁹ Deus deve ser a regra e o fundamento do teu amor. A primeira intenção do teu amor deve ser dirigida puramente a Deus e, em seguida, ao

gerichtet sein. Liebst du (aber) die Seligkeit in dir mehr als in einem andern, so liebst du dich selbst, und wo du dich liebst, da ist nicht Gott deine reine Liebe, und das ist unrecht. Denn, liebst du die Seligkeit in Sankt Peteruns Sankt Paul wie in dir selbst, so besitzt du die gleiche Seligkeit, die auch sie haben. Und liebst du die Seligkeit in den Engeln wie in dir und liebst die Seligkeit in Unserer Frau ebenso wie in dir, so genießest und die gleiche Seligkeit im eigentlichen Sinne wie sie selbst: sie ist dir ebenso zu eigen wie ihr. Darum heißt es im Buche der Weisheit: »er hat ihn seinen Heiligen Gleich gemacht« (Jes. Sir. 45,2).

[4] Die dritte Bedeutung des »Schaffe deinen Nutzen in allen Dingen!« ist dies: Liebe Gott in allen Dingen gleich, das heißt: liebe Gott ebenso gern in Armut wie im Reichtum und hab'ihn ebenso lieb in Versuchung wie ohne Versuchung und ebenso lieb im Leiden wie ohne Leiden. Ja, je größer das Leiden, und so geringer das Leiden und um so leichter, wie zwei Eimer: je schwerer der eine, um so leichter der andere, und je mehr der Mensch aufgibt, um so leichter fällt es ihm aufzugeben. Einem Menschen, der Gott liebt, dem wäre es ebenso leicht, diese ganze Welt hinzugeben wie ein Ei. Je mehr er hingibt, um so leichter fällt ihm das hingeben, so wie bei den Aposteln: je schwereres Leiden sie hatten, umso leichter erlitten sie es.

»Mühe dich in allen Dingen«, das heißt (schließlich): wo du dich auf mannigfaltigen Dingen und woanders als auf dem reinen Einen (gründend) findest, da setze dein Bemühen an, das heißt: bemühe dich in allen Dingen in der Erfüllung deines Dienstes. Das heißt soviel wie: hebe dein Haupt empor! Das hat zweierlei Sinn. Der erste ist: Lege ab alles, was dein ist, und überreigne dich Gott, so wird Gott dein eigen, wie er sich selbst Gott ist, und nicht weniger.

teu próximo como a ti mesmo e não menos do que a ti mesmo. Mas se tu preferires a bem-aventurança em ti mais do que em um outro, assim tu amas a ti mesmo, e onde tu amas a ti mesmo, lá não é Deus o puro objeto do teu amor, e isso não está certo. Pois, tu amas a bem-aventurança em São Pedro ou São Paulo como em ti mesmo, assim tu possuis a mesma bem-aventurança que também eles têm. E tu amas a bem-aventurança nos anjos como em Nossa Senhora do mesmo modo que em ti mesmo, assim tu gozas da mesma bem-aventurança em sentido próprio como eles mesmos: ela é tua como deles. Por isso se diz no Livro da Sabedoria: “o fez parecido aos seus santos” (Sir. 45,2).

[4] O terceiro significado de “Faça a tua vantagem em todas as coisas” é este: ama a Deus em todas as coisas igualmente, ou seja: ama a Deus tanto na pobreza como na riqueza e quere-o igualmente na tentação ou sem tentação, assim como no sofrimento ou sem sofrimento. Sim, quanto maior for o sofrimento, ele será menor e mais leve, como dois baldes: quanto mais pesado um, tanto mais leve o outro, e quanto mais um homem doar, mais fácil será para ele doar. Para um homem que ama a Deus seria tão fácil doar o mundo inteiro como doar um ovo. Quanto mais ele doar, tão mais fácil [será] para ele doar, como [era] com os Apóstolos: quanto maiores as dores que tinham, mais facilmente eles as suportavam.¹⁰

“Põe teu esforço em todas as coisas!” significa (enfim): onde tu te encontras nas coisas múltiplas e não (fundamentado) no puro Uno, lá aplica teu esforço, ou seja: esforça-te em todas as coisas no cumprimento dos teus deveres. Isto significa o seguinte: levanta a tua cabeça para cima! Isto tem dois sentidos. O primeiro é: abandona tudo o que é teu e entrega-te a Deus, assim Deus se tornará teu próprio, como ele é Deus para si mesmo, e não menos.

Was mein ist, das habe ich von niemandem; habe ich's aber von einem andern, so ist es nicht mein; es ist vielmehr jenes, von dem ich es habe. Der zweite Sinn des »Hebe dein Haupt empor!« ist: richte alle deine Werke zu Gott hin. Es gibt viele Leute, die dies nicht begreifen, und es dünkt mich nicht verwunderlich; denn der Mensch, dei dies begreifen soll, der muß sehr abgeschieden und erhaben sein über alle diese (irdischen) Dinge.

Daß wir zu dieser Vollkommenheit gelangen, dazu helfe uns Gott. Amen.

O que é meu, não o obtenho de ninguém, mas se eu tenho [algo] de um outro, não é meu; antes, aquele é de quem eu o tenho. O segundo sentido de “levanta a tua cabeça para cima!” é: dirige todas as tuas obras para Deus. Há muitas pessoas que não entendem isso, o que não me surpreende; pois o homem, para entender isto, deve ser muito desprendido e elevado sobre todas estas coisas (mundanas).

Para que nós alcancemos esta perfeição, Deus nos ajude. Amém.

Notas ao texto

¹ Eckhart sustenta sempre que tudo está em Deus e que, portanto, também as criaturas permanecem nele, embora elas saiam dele na criação. De resto, a criação mesma está no Filho, no *logos*, e portanto em Deus mesmo, por fora do qual não há nada.

² A concepção de Deus como Espírito é eminentemente dialética e, portanto, acima da contradição. Mas aqui Eckhart faz referência a uma célebre seqüência medieval, que também São Boaventura cita: “Dentro de todas as coisas, mas não incluído; fora de todas as coisas, mas não excluído; acima de todas as coisas, mas não soberbo; debaixo de todas as coisas, mas não prostrado”.²⁹⁶.

³ Seis mil anos era o tempo transcorrido desde a criação, segundo uma cronologia aproximativa deduzida da Sagrada Escritura. Que a criação aconteça no instante presente, único tempo de Deus, é uma afirmação agostiniana antes que eckhartiana: “O mesmo que fez estas coisas não está longe, ele não as fez e depois foi embora, mas [estas coisas] são a partir dele e estão nele”.²⁹⁷.

²⁹⁶ “*Intra omnia, non inclusum, / extra omnia, non exclusum, / super omnia, non elatum, / infra omnia, non prostratum*”.

²⁹⁷ “*Ipse fecit haec non est longe, non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt*”. AUGUSTIN, S. *Confessions*. Op. cit., Livro IV, cap. 12.

⁴ A criação do mundo na parte mais profunda da alma, ou seja, na sua centelha, se compreende só tendo presente que nela se gera o *logos*, o Filho – no qual foram feitas todas as coisas (Jo 1,3). O fundo da alma, portanto, é o lugar de encontro do Pai e do Filho, de Deus e do mundo. Esse é o lugar onde mora Deus, segundo Meister Eckhart.

⁵ A criatura é Deus, enquanto sempre em Deus; enquanto ela estiver no mundo, é somente criatura. Ver nota nº. 1.

⁶ Eckhart, aqui, está se referindo à Palestina, lugar histórico e geográfico onde Jesus de Nazaré viveu. O mestre dominicano contrapõe à encarnação histórica o nascimento do *logos* no fundo da alma, que acontece a todo instante.

⁷ A geração do *logos* acontece no silêncio, e a condição primária para que este evento seja possível é o desprendimento. É necessário remover toda pretensão de saber; a alma deve estar em profundo silêncio, aliás, tem que ‘dormir’ em presença dele. Tudo o que se pretende saber (inclusive o saber religioso) é considerado na sua finitude, no seu ser condicionado, e sobretudo se compreendem a profunda insinceridade da mente/mentira, as razões subtis da sua condição de afirmar, da sua vontade de ser e de poder, razões que são transferidas inclusive no conteúdo religioso.

⁸ Cf. nota nº. 3.

⁹ No reino da graça, ou seja, do Espírito, há uma comunhão dos santos bem mais forte do que a ligação que une cada parte do corpo com as outras partes. Para Eckhart todas as criaturas são um único ser.

¹⁰ A imagem dos dois baldes a serem carregados, e todo o parágrafo sobre o sofrimento que é leve e doce se for suportado em Deus, remete aos temas essenciais do Livro da Divina Consolação (*Das Buch der göttlichen Tröstung*).

ANEXO 10) PREDIGT 58: “*UBI EST QUI NATUS EST REX JUDEORUM?*”

Os quatro sermões de Meister Eckhart sobre o “nascimento eterno” (cuja autenticidade não se pode demonstrar mas que, apesar disso, refletem o genuíno pensamento eckhartiano) foram publicados pela primeira vez, junto com as obras de Johannes Tauler, na cidade de Lúpsia em 1498, e em seguida foram publicados na edição de F. Pfeiffer, Göttingen, 1857. Na edição de Quint, eles correspondem aos Sermões nº. 57-60, enquanto na edição crítica, de publicação recente, foram numerados de forma diferente, do número 101 ao número 104. Mais semelhantes a pequenos tratados do que a sermões, se aproximam muito da pregação de Tauler pelo estilo e pelo conteúdo.

Predigt 58:

Ubi est, qui natus est rex Iudaeorum?

[1] »Wo ist, der nun geboren ist als König der Juden?« (Matth. 2,2). Beachtet nun bei dieser Geburt, *wo* sie geschehe. »Wo ist, der nun geboren ist?« Ich sage aber, wie ich schon öfters gesagt habe, daß diese ewige Geburt in der Seele ganz in der Weise geschieht, wie sie geschieht in der Ewigkeit, nicht weniger und nicht mehr; denn es ist (nur) *eine* Geburt, und diese Geburt geschieht im *Sein* um im *Grunde* der Seele.

Sehet, nun erheben sich Fragen. Zum ersten: Da Gott in geistiger Weise in allen Dingen ist und den Dingen innerlicher und naturhafter innewohnt, als die Dinge in sich selbst sind, und da Gott, wo er ist, wirken und sich selbst erkennen und sein Wort sprechen muß (so erhebt sich die Frage): welche besonderen Eigenschaften die Seele für dieses Wirken Gottes anderen vernunftgabten Geschöpfen, in denen Gott auch ist, voraushat? Merkt auf die folgende Unterweisung!

Sermão 58:

Onde está o rei dos Judeus que nasceu?

[1] “Onde está o rei dos Judeus que nasceu?”¹ Observem, antes de tudo, onde acontece este nascimento. “Onde está aquele que agora nasceu?” Eu, porém, afirmo, como já fiz outras vezes, que este nascimento eterno acontece na alma no mesmo modo em que acontece na eternidade, nem mais nem menos; pois este é (só) um único nascimento, e este nascimento acontece na essência e no fundo da alma.

Vejam, agora surgem as perguntas. Em primeiro lugar: sendo que Deus, enquanto ser, está em todas as coisas e, sendo a verdadeira natureza delas, é mais íntimo a elas do que elas mesmas; e, posto que, onde Deus estiver deverá também agir, conhecer a si mesmo e pronunciar a sua palavra (e aqui emerge a pergunta): que propriedades especiais possui a alma para receber esta ação de Deus, em preferência às outras criaturas sencientes, nas quais Deus também está? Prestem atenção a esta explicação!

Gott ist in allen Dingen wesenhaft, wirkend, gewaltig. *Gebärend* aber ist nur in der *Seele*; denn *alle* Kreaturen sind ein Fußstapfe Gottes, die Seele aber ist naturhaft nach Gott gebildet. Dieses Bild muß durch diese eburt geziert und vollendet werden. Für dieses Wirken und diese Geburt ist keine Kreatur empfänglich als einzig die Seele. Wahrlich, was an Vollkommenheit in die Seele kommen soll, sei's göttliches, einförmiges Licht oder Gnade und Seligkeit, das alles muß notwendig *mit dieser Geburt* in die Seele kommen und in keiner Weise sonst. Warte nur auf diese Geburt in dir, so findest du alles Gute und allen Trost, alle Wonne, alles Sein und alle Wahrheit. Versäumst du *dies*, so versäumst du *alles* Gute und alle Seligkeit. Was dir *in diesem* einkommt, das bringt dir lauterer Sein und Stetigkeit; was du (aber) *außerhalb* dieses suchst oder liebst, das verdirbt, nimm's wie du willst und wo du willst: es verdirbt alles. Dies allein hingegen gibt Sein, alles andere verdirbt. In dieser Geburt jedoch wirst du des göttlichen Einfließens und aller seiner Gaben teilhaft. Die *Kreaturen*, in denen Gottes Bild nicht ist, werden dafür *nicht* empfänglich, dann der Seele Bild gehört im besonderen zu dieser ewigen Geburt, die ganz eigentlich und im besonderen in der Seele geschieht und vom Vater im Grunde und im Innersten der Seele vollzogen wird, dort, wohin nie ein Bild hineinleuchtete und nie eine Kraft hineinlugte.

[2] Die zweite Frage ist diese: Da das Werk dieser Geburt im Sein und im Grunde der Seele geschieht es ebensowohl in einem Sünder wie in einem guten Menschen: was für Gnade oder Nutzen liegt denn *für mich* darin? Ist doch der Grund der Natur in ihnen beiden gleich, ja, bleibt doch selbst denen, die in der Hölle sind, der Edel der Natur ewiglich erhalten?

Merkt nun auf folgende Unterweisung: Es ist die Eigenart dieser Geburt, daß sie immerfort

Deus está em todas as coisas enquanto ser, enquanto atividade e enquanto potência, mas enquanto geração está somente na alma; pois todas as criaturas são um vestígio de Deus, mas somente a alma é por natureza imagem de Deus. Essa imagem deve, por meio desse nascimento, ser enfeitada e tornada perfeita. Nenhuma criatura, a não ser somente a alma, tem a capacidade de receber esta operação e este nascimento. Deveras, toda perfeição que pode penetrar na alma – seja ela iluminação divina ou graça ou santidade – deve necessariamente sobrevir na alma com esse nascimento e não de outro modo. Cuide somente deste nascimento em você, e todo bem será seu, toda consolação, toda alegria, toda essência e verdade. Mas se você deixar escapar esta única coisa, perderá todo bem e toda santidade. O que entra em você com este nascimento, traz pureza e estabilidade. O que você procura e encontra fora dele se corrompe, de qualquer forma você o receba. Somente isto [o nascimento] dá a você a essência, todo o resto se corrompe. Mas neste nascimento você se torna partícipe da ação de Deus e de todos os seus dons. Disso não participam as criaturas, nas quais não há a imagem de Deus, pois esse nascimento eterno pertence à imagem originária da alma, é propriamente dela e nela acontece, realizada pelo Pai no fundo da alma, na parte mais íntima da alma, onde nunca uma imagem pôde penetrar, nem alguma faculdade da alma [pôde] espelhar-se.

[2] A segunda questão é a seguinte: sendo que a obra desse nascimento se realiza na essência e no fundo da alma, ela pode realizar-se seja num pecador ou em um homem bom: que graça ou que utilidade pode haver para mim? Se o fundo de suas naturezas é o mesmo, aliás, até no inferno a nobreza da natureza permanece eterna?

Observem agora esta distinção: Uma qualidade desse nascimento é o fato de ele acontecer sempre com uma luz nova. Ele traz

mit neuem Lichte vor sich geht. Sie bringt berständig starkes Licht in die Seele, denn es ist der Gutheit Art, sich ausgießen zu müssen, wo immer sie ist. In dieser Geburt ergießt sich Gott mit Licht derart in die Seele, daß das Licht im Sein und im Grunde der Seele so reich wird, daß es herausdringt und überfließt in die Kräfte und auch in den äußeren Menschen. So auch geschah es Paulus, als Gott ihn auf dem Wege mit seinem Licht berührte und zu ihm sprach; ein Widerschein des Lichtes war äußerlich sichtbar, so daß es seine Weggenossen sahen, und umfing Paulus wie die Seligen (Apg. 9,3). Der Überfluß (nun) des Lichtes, das in der Seele Grund ist, fließt über in den Leib, und der wird dadurch voll Klarheit. Davon aber vermag der *Sünder* nichts zu empfangen, noch ist er dessen würdig, weil er mit Sünde und mit Bosheit urfüllt ist, was »Finsternis« genannt wird. Darum heißt es: »Die Finsternis empfängt und begreift das Licht nicht« (Joh. 1,5). Schuld daran ist, daß die Wege, auf dieses Licht eingehen sollte, belastet und versperrt sind mit Falschheit und mit Finsternis; können doch Licht und Finsternis nicht miteinander bestehen noch auch Gott und Kreatur: soll Gott eingehen, so muß zugleich die Kreatur hinausgehen. Dieses Lichtes wird der Mensch wohl gewahr, wenn immer er sich Gott zuwendet, so gleißt und erglänzt sogleich ein Licht in ihm und gibt ihm zu erkennen, was er tun und lassen soll, und viele (andere) gute Weisung, von der er vorher nichts wußte und verstand. »Woher und auf welche Weise (aber) weißt du diest?« Sieh, gib acht! Dein Herz wird oft angerührt und von der Welt abewendet. Wie könnte das geschehen, wenn nicht durch jene Einleuchtung? Das geschieht so zart und lustvoll, daß dich alles dessen verdrießt, was nicht Gott oder göttlich ist. Es lockt dich zu Gott hin, und du wirst viel guter Mahnungen gewahr und weiß (doch) nicht, woher sie dir kommen. Dieses innerliche Hinneigen kommt keinesfalls von den Kreaturen noch von irgendeiner Weisung ihrerseits her, denn was die Kreatur weist oder wirkt, das kommt stets von außen heran.

sempre uma grande luz na alma, pois é próprio da natureza da bondade ter que se espalhar, em qualquer lugar que ela esteja. Nesse nascimento, Deus se derrama na alma com tamanha plenitude de luz, penetra no fundo da alma a tal ponto que transborda e se derrama na faculdade da alma e também no homem exterior.² Assim aconteceu também a São Paulo quando Deus o atingiu, na estrada, com sua luz e lhe falou; um reflexo de luz foi visível também exteriormente, tanto que seus companheiros de viagem a viram, e envolveu Paulo. Como os santos (Ap. 9,3): a sobreadundância da luz que está no fundo da alma flui também no corpo, que por isso se torna repleto de luz. Mas o pecador não pode receber esta luz e nem a merece, porque está cheio de pecados e de malícia, o que é chamado de "trevas". Por isso se diz: "as trevas não acolheram a luz" (Jo 1,5). Isso advém do fato de que as vias pelas quais a luz deveria entrar são obstruídas e fechadas pela falsidade e pelas trevas, pois luz e trevas não podem co-existir, nem mesmo Deus e a criatura: Se Deus tiver que entrar, é necessário que a criatura saia. Desta luz o homem se dá conta quando se dirige para Deus: naquele momento aparece e brilha nele uma luz que lhe faz conhecer o que deve fazer e o que não deve fazer, e dá a ele muitas instruções que antes não conhecia e nem entendia. "Mas como ou a partir de quê você reconhece esta luz?" Preste atenção! Seu coração, às vezes, se sente tocado e arrebatado do mundo. Como poderia acontecer senão por aquela iluminação? Ela é tão delicada e alegre que tudo o que não é Deus e não vem de Deus te causa desgosto. Ela atira você para Deus, e você se torna consciente de tantos bons conselhos que você não sabe de onde eles vêm. Esta inclinação interior não provém das criaturas, nem de algum ensinamento delas, pois tudo o que a criatura opera o ensina sempre provém do que é exterior. O fundo da alma, porém, é tocado somente pela outra operação, e quanto mais você estiver desprendido, maior será a luz, a verdade e a sabedoria que descenderá sobre você. E assim

Jede Kreatur betreibt ihr Werk um eines
Endzweckes willen. Der Endzweck ist allwegs

Toda criatura opera tendo em vista a um fim.
O fim é sempre o primeiro na intenção e o

das Erste in der Absicht und das Letzte in der Ausführung. So auch zielt Gott in allen seinen Werken auf einen gar beseligenden Endzweck ab, das ist: auf sich selbst und darauf, daß er die Seele mit allen ihren Kräften zu diesem Endziel bringe, das ist: zu sich selbst. *Dazu* wirkt Gott alle seine Werke, *dazu* gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele: daß alle Kräfte der Seele zu eben diesem (Ziel) kommen. Er spürt allem nach, was in der Seele ist, und läßt es alles zu dieser Bewirtung und zu diesem Hoftag. Nun aber hat sich die Seele mit den Kräften nach außen zerspreitet und zerstreut, eine jede in ihr Tun: die Kraft des Sehens in das Auge, die Kraft des Hörens in das Ohr, die Kraft des Schmeckens in die Zunge, und so sind denn ihre (= der Seele) im Innern zu wirkenden Werke um so schwächer. Denn jede zersplitterte Kraft ist unvollkommen. Will sie daher kraftvoll im Innern wirken, so muß sie alle ihre Kräfte wieder heimrufen und sie aus allen zerspreiten Dingen zu einem inwendigen Wirken sammeln. Sankt Augustin sagt: Die Seele ist mehr dort, wo sie lebt, als wo sie dem Leibe Leben gibt. Ein Gleichnis! Es war ein heidnischer Meister, der war einer Kunst hingegeben, das war die Rechenkunst. Er hatte alle seine Kräfte darauf gerichtet und saß vor Asche und rechnete und erforschte die Kunst. Da kam einer und zückte ein Schwert – der wußte nicht, daß es der Meister war – und sprach: »Schleunigst sag, wie heißt du, oder ich töte dich!« Der Meister war so völlig in sich versuchen, daß er den Feind nicht sah noch hörte noch hätte darauf achten können, war er wollte, noch daß er (nur) so viel hätte zu äußern vermocht, daß er hätte sagen können: »Ich heiße so und so.« Und nachdem der Feind lange und viel geschrien hatte und er nicht antwortete, da schlug er ihm das Haupt ab. – Dies geschah, um eine natürliche Kunst zu erlangen. Wie ungleich mehr sollten wir uns allen Dingen entziehen und alle unsere Kräfte sammeln, um die einige, unermessliche, ungeschaffene, ewige Wahrheit zu schauen und zu erkennen! Hierzu sammle alle deine Sinne, alle deine

último na execução. Assim também Deus em todas as suas obras visa um fim deveras beatífico, ou seja: si mesmo, e conduzir a alma, com todas as suas faculdades, a este fim: si mesmo. Por isso Deus realiza todas as suas obras, por isso Deus gera seu Filho na alma, para que todas as faculdades da alma alcancem este fim. Ele vai à procura de tudo o que há na alma e a convida, toda ela, a este banquete e a esta corte. Ora, a alma com suas faculdades perdeu-se e distraiu-se na exterioridade, cada uma em sua operação: a potência de ver no olho, a potência de ouvir no ouvido, a potência de saborear na língua; e, dessa forma, elas se tornaram mais fracas em sua ação interior, sendo que toda faculdade que se dispersa fora dela é imperfeita. Portanto, se a alma quiser operar no interior uma atividade enérgica, deve chamar a si todas as faculdades e recolhê-las das coisas espalhadas em uma ação interior. Diz santo Agostinho: a alma é mais lá onde ela ama do que onde ela dá vida ao corpo.⁴ Eis um exemplo: havia um mestre pagão dedicado ao ensino de uma ciência, que era a matemática. Ele dirigira a esta todas as suas faculdades e sentava diante do fogo, escrevendo na cinza e aplicando a sua arte. Chegou um homem com a espada na mão, sem saber que aquele era um mestre, e disse: "Diga logo quem é você ou vou matá-lo". O mestre estava tão absorto em si mesmo que nem viu e nem ouviu o inimigo, e nem mesmo poderia ter compreendido o que ele queria, para responder-lhe 'me chamo assim e assim'. E depois que o inimigo gritou várias vezes e ele não tinha respondido, ele lhe cortou a cabeça.⁵ Tudo isso para adquirir uma arte natural. Quanto mais nós deveríamos desprender-nos de todas as coisas e concentrar todas as nossas forças lá onde se trata de contemplar e conhecer a única, incomensurável, incriada, eterna verdade! Recolha, portanto, todas as suas faculdades, todos seus sentidos, toda sua razão e todo seu pensamento: dirija tudo para aquele fundo onde jaz o tesouro escondido. Mas saiba que,

Kräfte, deine ganze Vernunft und dein ganzes Gedächtnis: das (alles) lenke in jenen Grund, darin dieser Schatz verborgen liegt. Soll dies geschehen, wisse, so mußt in ein Unwissen gelangen, wenn du dies finden willst.

[4] Da erhebt sich (wieder) eine Frage: Wäre es nicht wertvoller, wenn eine jegliche Kraft ihr *eigenes* Wirken behielte und eine die andere in ihrem Wirken und auch Gott in *seinem* Wirken nicht hindert? Kann es in mir nicht irgendwelches natürliche Wissen geben, das *nicht* hindert, so wie Gott alle Dinge weiß ohne Beihinderung, so wie es die Seligen (auch) tun? Dies ist eine nützliche Frage. Achtet nun auf folgende Unterweisung!

Die Seligen schauen in Gott nur *ein* Bild, und in diesem (einen) Bilde erkennen sie *alle* Dinge; ja, Gott selbst schaut so in sich und erkennt (so) in sich alle Dinge. Er braucht sich nicht von einem zum andern zu wenden, wie wir es müssen. Wäre es in diesem (irdischen) Leben so, daß wir allzeit einem Spiegel vor uns hätten, in dem wir in *einem* Augenblicke *alle* Dinge sähen und in *einem* Bilde erkannten, so wäre weder Wirken noch Wissen für uns ein Hindernis. Da *wir* uns aber von einem zum andern wenden müssen, darum kann es *an uns* beim einen nicht abgehen ohne Behinderung des andern. Denn die Seele ist so fest an die Kräfte gebunden, daß sie mit ihnen dahin fließt, wohin sie fließen; denn in allen Werken, die sie wirken, muß die Seele dabel sein, und zwar mit Hingabe, oder sie könnten *überhaupt* nicht wirken. Zerfließt sie denn mit ihrer Hingabe in äußerliche Werke, so muß sie notwendig *innerlich* in ihrem inneren Wirken um so schwächer sein. Denn zu dieser Geburt will und muß Gott eine ledige, unbekümmerte, freie Seele haben, in der nichts ist als er allein und die nach nichts und niemand ausschaut als nach ihm allein. In diesem Sinne sprach Christus: » War etwas anderes liebt als mich und Vater und Mutter und viele andere Dinge zärtlich liebt, der ist meiner nicht wert. Ich

se você quiser encontrá-lo, deve abandonar toda outra obra e chegar a um não-saber.

[4] Agora surge uma outra questão: não seria melhor se cada faculdade mantivesse a própria atividade e não se causassem obstáculo entre si e nem dificultassem Deus na sua obra? Em mim não pode haver alguma espécie de saber natural que seja de impedimento, assim como Deus conhece todas as coisas sem ser por elas perturbado; e assim também os santos? Esta é uma pergunta útil. Prestem atenção agora a esta explicação!

Os santos contemplam em Deus somente uma imagem, na qual conhecem todas as coisas; aliás, Deus mesmo vê desse modo si mesmo e conhece em si mesmo todas as coisas. Ele não precisa passar de uma à outra, como temos que fazer nós. Se, nesta vida, cada um de nós tivesse um espelho diante de si, em que visse num instante todas as coisas e as conhecesse numa imagem só, então ação e conhecimento não seriam um impedimento. Mas, sendo que nós temos sempre que passar de uma à outra, é inevitável que uma coisa não esteja em nós sem ser de impedimento para a outra; com efeito, a alma é tão intimamente unida com as suas faculdades que ela emana onde elas emanam: em todas as operações que elas realizam a alma há de estar presente – e com recolhimento, senão elas não poderiam realizar nada. Ora, se ela dedicar sua atenção a uma ação exterior, necessariamente se enfraquece em seu íntimo por causa da ação exterior. Para este nascimento, Deus deve encontrar uma alma desprendida, livre e pura, em que não haja senão ele sozinho, e que não tenha por fim outra coisa senão ele sozinho. Nesse sentido Cristo disse: “quem ama um outro além de mim e quem ama o pai e mãe e outras coisas terrenas, não é digno de mim. Eu não vim trazer a paz, mas a espada, para separar você

bin nicht auf Erden gekommen, um Frieden zu bringen, sondern Schwert, auf daß ich alle Dinge abschneide und abscheide die Schwester, den Bruder, die Mutter, das Kind, den Freund, der in Wahrheit dein Feind ist. Denn was dir vertraut ist, das ist in Wahrheit dein Feind« (Matth. 10, 34/36). Will dein Auge alle Dinge sehen und dein Ohr alle Dinge hören und dein Herz alle Dinge bedenken, wahrlich, so *muß* in allen diesen Dingen deine Seele zersplittert werden.

Darum sagt ein Meister: Wenn der Mensch ein inneres Werk wirken soll, so muß er alle seine Kräfte einziehen, recht wie in einen Winkel seiner Seele, und sich vor allen Bildern und Formen verbergen, und dort kann er wirken. Dabei muß er in ein Vergessen und in ein Nichtwissen kommen. Wo dieses Wort gehört werden soll, muß es in einer Stille und in einem Schweigen geschehen. Man kann diesem Worte mit nichts dienlicher sein als mit Stille und mit Schweigen; *da* kann man's hören und versteht man's recht: in jenem Unwissen. Wo man nichts weiß, da weist und offenbart es sich.

[5] Nun erhebt sich (wieder) eine Frage. Ihr könntet sagen: Herr, Ihr setzt all unser Heil in ein Unwissen. Das klingt (doch) wie ein Mangel. Gott hat den Menschen geschaffen, auf daß er *wisse*; wie der Prophet sagt: » Herr, mache sie wissend« (vgl. Tob. 13,4). Wo Unwissen ist, da ist Mangel und ist Leere; so einer ist ein tierischer Mensch, ein Affe, ein Tor! – und das ist wahr, solange er in diesem Unwissen *verharrt*. Indessen: man muß hier (ja) in ein überformes Wissen kommen, und zudem darf dieses Unwissen nicht *aus Unwissen* kommen, sondern: *aus Wissen* muß man in ein Unwissen kommen. Dann werden wir wissend mit dem göttlichen Wissen, und dann wird unser Unwissen mit dem übernatürlichen Wissen geadelt und geziert werden. Und hierin, wo wir uns leidend verhalten, sind wir vollkommener, als wenn wir wirkten. Darum sagt ein Meister, die Kraft des Hörens sei viel edler als die Kraft des

de tudo: irmã, irmão, mãe, filho, amigo, que é na verdade seu inimigo. Pois o que está muito perto de você, na verdade é seu inimigo” (Mt 10,34-36). Se seu olho quiser ver todas as coisas e seu ouvido quiser ouvi-las todas e seu coração tê-las todas presentes, em verdade: de todas essas coisas a sua alma deverá se dissipar.

Por isso um mestre diz: se um homem quiser realizar uma obra interior, terá que recolher em si todas as forças, como num canto da sua alma, e esconder-se de todas as imagens e formas: então lá ele poderá agir. Ele deve entrar num estado de esquecimento e de não-saber. É necessário que haja silêncio e sossego se esta palavra deve ser ouvida. Não há modo melhor para servir esta palavra que com o silêncio e o sossego. Então se pode ouvir e compreender bem naquele não-saber. Quando alguém não sabe mais nada, ela se faz conhecer e se manifesta.

[5] Mas agora há uma nova questão. Vocês poderiam dizer: o senhor põe toda a nossa salvação em um não-saber. Mas isso aparece como um defeito. Deus criou o homem para que ele conheça, como diz o profeta: “Senhor, faça com que eles conheçam” (Tb 13,4). Onde há ignorância, há defeito e falta... e assim o homem é um animal, um macaco e um tolo. Isto é verdade, enquanto ele permanecer na ignorância. Mas precisa elevar-se a uma forma superior de conhecimento. O nosso não-saber não deriva da ignorância, mas sim do conhecimento. Portanto nos tornamos sábios pelo saber divino, e então o nosso não-saber é nobilitado e enfeitado pelo conhecimento sobrenatural. E aqui nós, mantendo-nos em uma condição de passividade, somos mais perfeitos de que quando operamos. Por isso um mestre diz que a faculdade de ouvir é superior à faculdade de ver, porque a sabedoria se

Sehens, denn man lernt mehr Weisheit durch das Hören als durch das Sehen und lebt da mehr in der Weisheit. Man vernimmt von einem heidnischen Meister: als der im Sterben lag, da redeten seine Jünger vor ihm von einer hohen Kunst; und er hob so (noch) im Sterben sein Haupt und hörte zu und sprach: »Ach, laßt mich noch diese Kunst erlernen, auf daß ich mich ihrer ewig erfreue.« Das Hören bringt mehr herein, das Sehen hingegen weist mehr nach draußen, wenigstens die Tätigkeit des Sehens an sich. Und deshalb werden wir im ewigen Leben viel seliger sein kraft des Hörens als kraft des Sehens. Denn der Vorgang des Hörens des ewigen Wortes ist *in* mir, der Akt des Sehens aber geht von mir weg; und das Hören *erleide* ich, das Sehen aber *wirke* ich.

Unsere Seligkeit aber liegt nicht in unserem Wirken, sondern darin, daß wir Gott erleiden. Denn, soviel ist das Wirken Gottes edler als das meine. Ja, aus unermesslicher Liebe hat Gott unsere Seligkeit ins Erleiden gelegt; denn wir erleiden mehr als wir wirken, und wir empfangen ungleich mehr als wir geben. Jede Gabe (aber) fördert die Empfänglichkeit für eine neue Gabe, ja, für eine größere Gabe; jede göttliche Gabe erweitert die Empfänglichkeit und das Verlangen, Höheres und Größeres zu empfangen. Und drum sagen manche Meister, *darin* sei die Seele Gott ebenbürtig. Denn so grenzenlos Gott im Geben ist, so grenzenlos ist auch die Seele im Nehmen oder Empfangen. Und so allmächtig Gott im Wirken ist, so abgründig ist die Seele im Erleiden; und drum wird sie mit Gott und in Gott überformt. Gott soll wirken, die Seele aber soll erleiden; er soll sich selbst in ihr erkennen und lieben, sie aber soll erkennen mit *seiner* Erkenntnis und soll lieben mit *seiner* Liebe. Und darum ist sie viel seliger durch das Seine als durch das Ihre, und so auch ist ihre Seligkeit mehr in *seinem* Wirken gelegen als in dem ihren.

aprende mais com o ouvido do que com a visão, e alguém é mais sábio por meio do ouvido. Um mestre pagão, que estava no leito de morte, ouviu os discípulos conversar sobre uma grande arte, e por isso levantou a cabeça, quase moribundo, escutou e disse: “ah, deixem-me ainda aprender esta arte, para poder desfrutá-la na eternidade”.⁶ O ouvido leva mais para a interioridade, enquanto a visão leva para a exterioridade, pelo menos no ato de ver em si mesmo. Por isso na vida eterna nós seremos mais bem-aventurados pela faculdade de ouvir do que pela faculdade de ver. Com efeito, o ato de ouvir a palavra eterna está em mim e o ato de ver leva longe de mim; no ouvir eu sou passivo, mas no ver eu sou ativo.

Contudo, a nossa bem-aventurança não repousa no agir, mas na nossa passividade diante de Deus. Quanto Deus é mais nobre do que a criatura, tão mais nobre é o agir divino em relação ao meu. Sim, por um amor ilimitado Deus colocou a nossa bem-aventurança no padecer, porque nós podemos mais padecer do que agir e receber muito mais do que podemos dar. Todo dom aumenta a possibilidade de receber um outro dom maior. Todo dom de Deus aumenta a capacidade e o desejo de receber um maior. Por isso alguns mestres dizem que a alma é semelhante a Deus. Com efeito, assim como Deus é ilimitado no dar, a alma não tem limites em receber ou acolher. E como Deus é todo-poderoso no operar, assim a alma é abismal no padecer. Por isso ela é transformada com Deus e em Deus. Deus deve operar e a alma deve padecer: ele deve conhecer si mesmo e amar a si mesmo na alma; mas [a alma] deve conhecer com o conhecimento dele [de Deus] e deve amar com o amor dele. Portanto, é muito mais bem-aventurada por aquilo que é de Deus do que por aquilo que lhe é próprio. Pela mesma razão, sua bem-aventurança está mais na ação divina do que na própria.

Des Sankt Dionysius Jünger fragten ihn, warum Timotheus sie alle an Vollkommenheit überflügele? Da sprach Dionysius: Timotheus ist ein Gott-erleidender Mann. Wer sich darauf wohl verstünde, der würde alle Menschen überflügeln.

So also ist dein Unwissen kein Mangel, sondern deine oberste Vollkommenheit, und dein Erleiden ist *so* dein höchstes Wirken. Und so, in dieser Weise, mußt du dich aller deiner Betätigungen entschlagen und alle deine Kräfte zum Schweigen bringen, wenn du wirklich diese Geburt in dir erfahren willst. Willst du den geborenen König finden, so mußt du alles, was du sonst finden magst, überlaufen und hinter dich werfen.

Daß wir alles das überlaufen und ablegen, was diesem geborenen König nicht wohlgefällt, dazu helfe uns der, der darum ein *Menschenkind* geworden ist, damit wir *Gotteskinder* werden. Amen.

São Dionísio foi perguntado pelos seus discípulos porque Timóteo superava a todos na perfeição. Ele respondeu: “Timóteo é um homem passivo diante de Deus. Quem supera os outros nisso é o mais perfeito de todos os homens”.

Assim o seu não-saber não é um defeito, mas sim a mais alta perfeição, e o seu padecer é sua ação maior. Dessa forma você deve libertar-se de todas as suas atividades e reduzir ao silêncio todas as suas faculdades, se você quiser que se realize de verdade este nascimento em você. Se você quiser encontrar o rei que nasceu, tem que deixar de lado e abandonar tudo o que você pode encontrar.

A deixar de lado e abandonar tudo o que o Rei recém-nascido não gosta, nos ajude aquele que se tornou filho do homem, para que nos tornemos filhos de Deus. Amém.

Notas ao texto

¹ Esse sermão sobre o nascimento eterno foi preparado pela festa da Epifania, e publicado por Pfeiffer (*Deutsche Mystiker*) com o número II. O tema e o desenvolvimento têm amplas concordâncias com o Sermão 57, traduzido para o português pelo Prof. E. Carneiro Leão e publicado, em 1987, na revista *Arte e Palavra*, publicada pelo Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, Rio de Janeiro.

² O tema do homem exterior, de origem paulina (2 Cor 4,16: “*è por isso que nós não perdemos a coragem. Pelo contrário: embora o nosso físico vá se desfalecendo, o nosso homem interior vai se renovando a cada dia*”), é muito caro ao mestre dominicano, como é atestado pelo tratado *O homem nobre*. Para Eckhart, afirma Alois M. Haas, “assim como para uma ampla tradição platônica, estoica, depois paulina e patrística, a tipologia do homem interior e do homem exterior tem um papel fundamental para a concepção do homem (até Lutero e inclusive após dele, como por exemplo no

Pietismo,²⁹⁸ ela fornece um modelo constitutivo para a antropologia cristã, mesmo quando aplicada de modo formalista!) [...] Eckhart, plenamente consciente do caráter paradoxal da mudança de perspectiva diante do homem ‘inteiro’, elabora de forma ainda mais clara a sua concepção”²⁹⁹. Em relação a esse tema, escreve Saccon: “já nas cartas de Paulo, ‘corpo’ e ‘espírito’ (e principalmente a fórmula antropológica tripartite em corpo, alma e espírito de 1 Ts 5,23),³⁰⁰ não identificam partes distintas do homem, mas considerações diferentes; em Eckhart, também, se trata da totalidade indivisa do homem, que se manifesta em escolhas diferentes, para a interioridade ou para a exterioridade: é um modo diferente de ser (uma decisão existencial), anterior à distinção das faculdades humanas entre sensível e discursiva, dirigida para o exterior, e intelectual, cujo lugar apropriado é a interioridade”.³⁰¹ A essas duas modalidades existenciais correspondem dois modos de conhecer:

aqueles que conhecem a Deus sem véu, conhecem ao mesmo tempo as criaturas; pois o conhecimento é uma luz da alma, e todos os homens, por natureza, aspiram ao conhecimento, pois o mesmo conhecimento das coisas más é bom. Ora, dizem os mestres: se se conhece a criatura em sua essência própria, isto se chama ‘conhecimento vespertino’, no qual se vêem as criaturas em imagens múltiplas e diversas; quando, ao invés, se conhecem as criaturas em Deus, isto se chama, e é, um ‘conhecimento matutino’, e por este modo se contemplam as criaturas sem quaisquer distinções e despidas de todas as imagens e despojadas de toda igualdade no Uno que é o próprio Deus.³⁰²

O conhecimento matutino compreende as coisas em Deus, que é princípio delas enquanto puro intelecto. Conhecimento vespertino é um conhecimento interrompido, que não realizou até o final o percurso de transfiguração das coisas (e de si mesmo) em Deus.

³ Ampla referência à doutrina agostiniana da iluminação interior. Cf., por exemplo, a frase célebre do *De vera religione* 39: “Não sai de ti mesmo, volta em ti

²⁹⁸ Movimento de intensificação da fé, nascido na Igreja Luterana alemã no séc. XVII.

²⁹⁹ HAAS, A. M. *Introduzione a Meister Eckhart*. Fiesole (FI): Nardini Editore, 1997, p. 53.

³⁰⁰ “Que o próprio Deus da paz conceda a vocês a plena santidade. Que o espírito, alma corpo de vocês sejam conservados de modo irrepreensível para a vida de nosso Senhor Jesus Cristo”.

³⁰¹ SACCON, A. *Op. cit.*, p. 213-214.

³⁰² ECKHART, M. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. *Op. cit.*, p. 95-96.

mesmo, a verdade mora no interior do homem...”, assim como as *Confessiones* 10,27: “Tarde eu Te amei, Beleza tão antiga e tão nova! Tarde eu Te amei... Tu estavas dentro de mim, e eu Te procurava fora, onde me precipitava... sobre as belas coisas da terra, tuas obras. Tu estavas comigo, e eu não estava contigo, mantido longe de Ti por aquelas criaturas que, se não estivessem contigo, não existiriam. Tu estavas dentro de mim, e eu estava fora. Tu chamaste, gritaste e rompeste minha surdez”.³⁰³

⁴ A frase, na realidade, não é de Agostinho, mas de Bernardo de Claraval (*O preceito e a dispensa* 20,60): “Com efeito o nosso espírito está presente lá onde ama mais do que onde anima”.

⁵ Eckhart transcreve, aqui, a anedota narrada por Cícero (*De finibus* V, 19)³⁰⁴ e por Valério Máximo (*Ditos e fatos memoráveis* VIII, 7 *stran.* 7), a respeito de Arquimedes que, de acordo com a lenda, foi morto em 212 a. C. durante a conquista de Siracusa, por um soldado romano que não o reconheceu enquanto ele estava desenhando figuras geométricas no chão.

⁶ A anedota se refere a Sólon, e é narrada por Cícero, *De Senectute* 8,26 e por Valério Máximo, *Ditos e fatos*, VIII,7 *stran.* 14: “Vimos como se vangloriava Sólon, em seus versos, quando dizia que se fizera velho aprendendo todos os dias algo de novo, e assim fiz eu, que aprendi a língua grega já velho; com tal paixão a estudei como se quisesse saciar uma sede de muitos anos, e assim o fiz para compreender estas coisas que agora uso como exemplo”.³⁰⁵

³⁰³ “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam”.

³⁰⁴ “Quam enim ardorem studi censit fluisset in Archimede, qui dum in pulvere quaedam describit attentius, ne patriam quidem captam esse senserit!”: Pois que ardor pelo estudo deve ter possuído Arquimedes que, enquanto estava tão absorvido a desenhar na poeira, não deu conta de que a pátria estava sendo capturada!. CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. London: William Heinemann Ltd, 1983, p. 450.

³⁰⁵ “Ut et Solonem versibus gloriantem videmus, qui se cotidie aliquid addiscentem dicit senem fieri, et ego feci, qui litteras Graecas senex didici; quas quidem sic avidè arripui quae diuturnam sitim explere cupiens, ut ea ipsa mihi nota essent, quibus me nunc exemplis uti videtis”. CICERONIS, M. T. Cato maior – *De senectute*. Milano: casa ed. Dott. Francesco Vallardi, 1898, p. 19.