

MATTEO RASCHIETTI

**“A IMAGEM SEM IMAGEM”
UMA ABORDAGEM DA TEORIA DO CONHECIMENTO
DE MEISTER ECKHART ATRAVÉS DO PRINCÍPIO HERMENÊUTICO
DA IMAGO-BILD**

Tese de Doutorado 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 Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 15 /12/ 2008

BANCA

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

Prof. Dr. (membro) Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)

Prof. Dr. (membro) Rodrigo Guerizoli Teixeira (UFRJ)

Prof. Dr. (membro) José Carlos Estevão (USP)

Prof. Dr. (membro) Benedito Ferraro (PUC- Campinas)

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

Prof. Dr. (suplente) Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (PUC-SP)

DEZEMBRO/2008

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

R183i **Raschietti, Matteo**
A imagem sem imagem: uma abordagem da teoria do conhecimento de Meister Eckhart através do princípio hermenêutico da Imago-Bild / Matteo Raschietti. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Eckhart, Meister, c1260-1328. 2. Imagem (Filosofia).
3. Teoria do conhecimento. I. Souza Netto, Francisco Benjamin de.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

(cn/ifch)

Título em inglês: Image without image: an approach to Meister Eckhart's
theory of knowledge by the hermeneutical principle of Imago-
Bild

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Image (Philosophy)
Theory of knowledge

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora: Francisco Benjamin de Souza Netto, Luiz Benedicto
Lacerda Orlandi, Rodrigo Guerizoli Teixeira, José Carlos
Estevão, Benedito Ferraro

Data da defesa: 15-12-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

MATTEO RASCHIETTI

**A IMAGEM SEM IMAGEM. UMA ABORDAGEM DA TEORIA DO
CONHECIMENTO DE MEISTER ECKHART ATRAVÉS DO
PRINCÍPIO HERMENÊUTICO DA IMAGO-BILD**

Tese de Doutorado 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 Tese defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em
15 / 12 / 2008

BANCA

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

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

Prof. Dr. Rodrigo Guerizoli Teixeira

Prof. Dr. José Carlos Estevão

Prof. Dr. Benedito Ferraro

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior

Prof. Dr. José Carlos Michelazzo

DEZEMBRO/2008

**A Ottavio e Imelda,
di cui sono immagine e somiglianza.**

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares: pais, irmãos e esposa e, em particular, aos meus filhos Giovanni e Chiara, pelo encorajamento, pelo carinho e pela paciência.

Ao professor Francisco Benjamin por ter-me acolhido há dez anos, quando do meu ingresso na Unicamp; ao prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, meu mestre em filosofia medieval, pelas preciosas sugestões que nunca se cansa de me fornecer.

Aos professores Luiz Benedicto Lacerda Orlandi e Luiz Felipe Pondé fico grato pelas preciosas sugestões fornecidas no exame de qualificação e pela disposição com a qual leram minha tese.

Aos professores Rodrigo Guerizoli e José Carlos Estevão que demonstraram muita disponibilidade em fornecer-me indicações preciosas, quando da redação da tese, e aceitaram compor a banca de doutorado; assim também ao prof. Benedito Ferraro.

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

À professora Rita Rios e a Thomas Johnen pelas *Verbesserungen* na língua alemã.

À professora Isabella Tardin Cardoso pelas *correctiones* nos textos em latim.

A Rogério Ribeiro e aos funcionários da Biblioteca do IFCH, pelo auxílio e pela amizade que sempre me demonstraram.

Aos meus amigos e amigas que, de um lado e do outro lado do oceano, são a imagem do Deus solidário, cuja presença transpõe as distâncias e dá força quando as adversidades parecem insuperáveis.

RESUMO

O intuito dessa tese está em apresentar e tentar entender a organização da teoria do conhecimento de Meister Eckhart que, começando pela distinção escolástica entre percepção sensível, conhecimento por representação e conhecimento por intuição, vai além de um simples percurso cognitivo. Para o mestre dominicano, a finalidade do conhecimento é conhecer perfeitamente a Deus e sua *conditio sine qua non* é o abandono de todas as imagens materiais. O conceito de imagem (*imago* em latim, *Bild* em alemão) na teoria eckhartiana, é um verdadeiro princípio hermenêutico que torna possível o acesso ao conhecimento, à compreensão, à elucidação dos nós mais difíceis do seu pensamento. O recurso metodológico utilizado para alcançar os objetivos prefixados corresponde ao processo criativo da forma na escultura, segundo uma metáfora plotiniana que o próprio Eckhart utiliza. Assim, nos primeiros três capítulos, são retirados paulatinamente os fragmentos que ocultam “a imagem sem imagem” de que fala o turíngio: a reflexão aristotélica, neoplatônica e cristã sobre a imagem e também a própria produção eckhartiana, em latim e em *mittelhochdeutsch*. Através dessa análise, é reconhecida a presença de suas tradições: a tradição filosófica da representação (na teoria do conhecimento) e a tradição teológica do Filho como imagem. No último capítulo, a *imago-Bild* é reconstruída a partir de três perspectivas: hermenêutica, teológica e ética. Essa abordagem da teoria do conhecimento de Meister Eckhart permite reconhecer três aspectos fundamentais, a saber: a necessidade do desprendimento de todas as imagens das criaturas, expressa pelo verbo *entbilden* e o substantivo feminino *Entbildung*; uma dúplice possibilidade de interpretação da *imago-Bild*, ativa e passiva, que considera o ser humano como *aspectum* de Deus e Deus como *respectum* do ser humano, unidos em uma única realidade assim como o modelo e a imagem são *unum*; a finalidade última do conhecimento de Deus, que é re-conhecer a Sua imagem no fundo da alma, no qual o ser humano encontra sua semelhança com Ele na dessemelhança de si mesmo e de todas as criaturas.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to present and try to understand the organization of Meister Eckhart's theory of knowledge which, starting from the scholastic distinction among sensitive perception, knowledge by representation and knowledge by intuition, goes beyond a simple cognitive journey. For Dominican Master, the purpose of knowledge is to get to know God perfectly and its *condition sine qua non* is forsaking all material images. The concept of image (*imago* in Latin, *Bild* in German) in eckhartian theory, is a truly hermeneutical principle which renders possible the access to knowledge, comprehension and elucidation of the most intricate knots of his thought. The methodological resource used to reach the objectives settled beforehand corresponds to creative process of form in the sculpture, according to a Plotinian metaphor that Eckhart himself makes use of. So, in first three chapters, the fragments that occult the "image without image" of which turingian talks are removed little by little: the Aristotelic, Neoplatonic and Christian reflection about image and the eckhartian production too, in Latin or in *Mittelhochdeutsch*. Through this analysis, the presence of two traditions is recognized: the philosophical tradition of representation (in the theory of knowledge) and theological tradition of the Son as image. In the last chapter, the *imago-Bild* is reconstructed from three perspectives: hermeneutical, theological and ethic. This approach to Meister Eckhart's theory of knowledge allows to recognize three fundamental aspects, namely: the need of detachment of all images of creatures, expressed by the verb *entbilden* and the feminine noun *Entbildung*; a double possibility of interpretation of *imago-Bild*, active and passive, which considers man as God's *aspectum* and God as man's *respectum*, united in the unique reality like the model and image are *unum*; the last objective of the knowledge of God, that is a re-cognizing of His image in the depth of the soul, where man finds his similarity with Him in the dissimilarity of himself and of all creatures.

ABREVIATURAS E SIGLAS

As citações bíblicas e as relativas abreviaturas são aquelas da versão oficial portuguesa da *Bíblia de Jerusalém*. Além disso, foram utilizadas algumas siglas comuns, observando as convenções internacionais:

DW	<i>Deutsche Werke</i> (Obras em alemão), Meister Eckhart (edição crítica).
BgT	<i>Das Buch der göttlichen Tröstung</i> (O livro da Divina Consolação).
VeM	<i>Vom edlen menschen</i> (Do homem nobre).
RdU	<i>Reden der Unterweisung</i> (Conversações espirituais).
Ab	<i>Von Abgeschiedenheit</i> (Do desprendimento).
LW	<i>Lateinische Werke</i> (Obras em latim), Meister Eckhart.
In Gen:	<i>Expositio libri Genesis</i> (Comentário do livro do Gênesis).
In Gen II:	<i>Líber parabolarum Genesis</i> (Livro das parábolas do Gênesis).
In Ex:	<i>Expositio libri Esodi</i> (Comentário do livro do Êxodo).
In Sap:	<i>Expositio libri Sapientiae</i> (Comentário do livro da Sabedoria).
In loh:	<i>Expositio sancti Evangelii secundum Johannem</i> (Comentário do Evangelho segundo João).
In Eccli:	<i>Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24, 23-31</i> (Comentário do livro do Eclesiástico cap. 24, 23-31).
QP	<i>Quaestiones parisienses</i> (Questões parisienses I-III).
Proc. Col.	<i>Processus Coloniensis I e II</i> (Escrito de Defesa ao Processo de Colônia)
Quint	<i>Deutsche Werke</i> , Meister Eckhart, 1978. A referência das pregações de Eckhart segue a numeração da DW. As traduções das mesmas são do autor da tese, assim como de todas as citações da LW.
SA	<i>Sermões Alemães</i> (2006), tradução em português dos Sermões 1-60.
LDC	<i>Livro da Divina Consolação e outros textos seletos</i> (1999).
FL	<i>Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit</i> , Mechtild von Magdeburg.
mhd	<i>Mittelhochdeutsch</i> , médio alto-alemão.
ahd	<i>Althochdeutsch</i> , antigo alto-alemão.
STh	<i>Summa Theologiae</i> , Tomás de Aquino. A tradução em português corresponde à edição da Vozes.
ScG	<i>Summa contra Gentiles</i> , Tomás de Aquino.

SUMÁRIO

	Página
AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	7
ABSTRACT	9
ABREVIATURAS E SIGLAS	10
INTRODUÇÃO GERAL	15
 CAPÍTULO I: A FILOSOFIA ANTIGA E O MUNDO DAS IMAGENS	
Introdução	21
1. Meister Eckhart leitor do <i>De anima</i> de Aristóteles	23
1.1 O conceito de imagem em Aristóteles	28
2. O racionalismo místico de Plotino	32
2.2 O conceito de imagem nas obras de Plotino	37
3. Proclo e o ocaso da filosofia antiga	49
3.1 A imagem como substituto do ser	52
Conclusão	59
 CAPÍTULO II: A TEOLOGIA CRISTÃ E O MUNDO DAS IMAGENS	
Introdução	61
1. Da imagem ao vestígio: a reflexão de Santo Agostinho no <i>De Trinitate</i>	63
2. A imagem do arquétipo: a <i>Consolatio Philosophiae</i> de Boécio	69
3. O conceito de <i>imago Dei</i> na teologia do Pseudo-Dionísio Areopagita	73
3.1 A imagem divina no <i>Liber XXIV Philosophorum</i>	81
4. O ser humano como <i>desiderium</i> e <i>imago Dei</i> : a teoria de Tomás de Aquino	83
5. A imagem e o <i>intellectus agens</i> no pensamento de Dietrich de Freiberg	96

146. As imagens da luz e do fogo nas “Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit” (FL)	102
7. A alma como imagem no “Miroir des âmes simples et anéanties” de Marguerite Porete	106
Conclusão	111

CAPÍTULO III: MEISTER ECKHART E A IMAGEM SEM IMAGEM

Introdução	117
a) “Deus é Um em si mesmo e está separado de tudo” (Pr. 21)	118
b) “Deus é Um, é negação da negação” (Pr. 21)	119
c) “ <i>Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus</i> ” (Sermo XXIX)	122
1. <i>Bild</i> e <i>imago</i> : questões semânticas e etimológicas	128
1.1. A tradição filosófica da representação	133
1.2 A tradição teológica do Filho como imagem	135
2. Uma contradição metodológica?	138
3. As propriedades da <i>imago</i> nas obras latinas	140
3.1 Procedência da origem	141
3.2 Relação exclusiva	142
3.3 ... imagem – modelo	142
3.4 Unicidade	143
3.5 Reciprocidade e localização	144
3.6 Identidade e unidade na distinção	145
3.7 Resultado de uma emanção formal	146
3.8 Contemporaneidade	148
3.9 Princípio de conhecimento	149
4. A <i>imago</i> e o <i>mundus intellectualis</i>	150
5. O conceito de <i>Bild</i> nas obras em alemão	155
5.1 A dimensão teológica de <i>Bild</i> : a imagem de Deus	167
5.2 A dimensão extra-ordinária de <i>Bild</i> : a imagem do fundo da alma	171

5.3 A dimensão antropológica de <i>Bild</i> : “à imagem de Deus”	187
5.4 A dimensão empírica de <i>Bild</i> : a imagem da criação	191
5.5 A dimensão ordinária de <i>Bild</i> : metáforas do dia-a-dia	195
5.5.1 O ramo (<i>der Ast; ramus</i>) ou galho (<i>der Zweig</i>)	196
5.5.2 A pequena cidadela (<i>das Bürgelein</i>)	197
5.5.3 O vaso (<i>das Gefäß; vas</i>)	202
5.5.4 O selo (<i>das Siegel; sigillum</i>)	205
5.5.5 O eco (<i>der Widerhall; echo</i>)	207
5.5.6 O espelho (<i>der Spiegel, speculum</i>)	209
5.6 A dimensão ética de <i>Bild</i> : o justo imagem da justiça	217
5.7 A dimensão antitética de <i>Bild</i> : o ídolo (<i>der Abgott; idolum</i>)	223
Conclusão	225

CAPÍTULO IV: UMA ABORDAGEM DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE MEISTER ECKHART ATRAVÉS DO PRINCÍPIO HERMENÊUTICO DA IMAGO-BILD

Introdução	233
1. Perspectiva hermenêutica: o conhecimento de Deus segundo Meister Eckhart	235
1.1 Aspectos fundamentais do pensamento eckhartiano do ponto de vista da <i>imago-Bild</i>	244
2. Perspectiva teológica: é ainda possível falar de Deus hoje?	251
2.1 Em busca de outros paradigmas	258
2.1.1 <i>Minima via, maxima irruptio</i>	261
2.1.2 O próprio Deus dá o modo (<i>sine modo</i>) de conhecê-Lo	263
2.1.3 Dizer Deus sem palavras	265
2.1.4 Uma imagem de Deus despida da veste religiosa	267
3. Perspectiva ética: à procura da justiça e da felicidade	274
Conclusão	280

CONCLUSÃO GERAL	285
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	
I. FONTES ECKHARTIANAS	291
II. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR	293

INTRODUÇÃO GERAL

A cultura contemporânea é caracterizada, neste começo do século XXI, pela onipresença das imagens. A imagem, entretanto, carrega em si uma ambivalência situando-se na metade do caminho entre o concreto e o abstrato, a realidade e o pensamento, o sensível e o inteligível. Ela permite a reprodução e a interiorização do mundo exterior, refletindo-o assim como ele é, mental ou materialmente, mas também possibilita sua transformação e modificação, inclusive a produção de uma realidade virtual. Entre o imediatismo da realidade sensível e seu conceito, a imagem constitui uma representação intermédia que permite, por um lado, o conhecimento do real e, por outro, a sua dissolução no irreal. Por causa disso, ela nem sempre gozou de uma boa reputação no meio filosófico, que sempre reservou mais atenção ao mundo das percepções e dos conceitos¹ e atribuiu à imagem um papel secundário. Assim sendo, coube à psicanálise, à psicologia e à sociologia a tarefa de recolocar a imagem no centro das reflexões e das questões sobre o ser humano. Nessa tarefa, porém, a filosofia encontra também o lugar onde expressar sua especificidade, a saber: determinar a natureza e a função das imagens, expor os pressupostos e as implicações

¹ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Águeda-Lisboa: Vega, 1997, p. 24: “A palavra imagem tem má fama porque se acreditou irrefletidamente que um desenho era um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental um desenho desse gênero no nosso bazar privado”. [Tradução portuguesa do original em francês: L’Oeil et l’Esprit. Paris: Gallimard, 1964]

das teorias que foram desenvolvidas a respeito, interrogar-se sobre os valores e os significados de tais representações. Nesse sentido, a imagem é inseparável de considerações que contêm em seu bojo elementos metafísicos, epistemológicos, estéticos e éticos.

A reflexão filosófica sobre a imagem finca suas raízes na Antigüidade e apresenta uma evolução e um enriquecimento contínuos: a partir do mundo grego é possível encontrar estudos, às vezes muito eruditos, sobre este ou aquele tipo de imagem (os sonhos, valorizados por técnicas arcaicas de adivinhação, dão lugar a uma ciência da interpretação dos sonhos; a utilização das imagens literárias foi codificada pela retórica, cujos tratados conheceram uma fama considerável). Na Idade Média se desenvolve uma rica exegese da imagem e das suas dimensões ontológicas e teológicas (e nesse âmbito a alquimia e o esoterismo contribuem para realçar o poder espiritual arraigado nas imagens simbólicas). O advento da estética no Iluminismo prefigura a exploração sistemática, durante o Romantismo, das mitologias, do simbolismo religioso, das representações imaginárias atribuídas ao inconsciente, dos sistemas de imagens nas artes da representação. É justamente a representação de algo que é diferente de si mesma que dá à imagem a razão da sua existência. E quanto mais uma imagem for fiel e semelhante ao seu modelo, mais se aproximará da perfeição. Pode-se perceber, hoje, uma retomada da imagem através da sua multiplicação: mesmo assim, a civilização atual ainda continua a ser, quer se queira ou não, uma civilização da linguagem. Deleuze também questiona essa definição, ressaltando o aspecto político: “Civilização da imagem? Na verdade uma civilização do *clichê*, na qual todos os poderes têm interesse em nos encobrir as imagens, não forçosamente em nos encobrir a mesma coisa, mas em encobrir alguma coisa na imagem”².

Qualquer posição se assuma nessa *diatriba*, é inegável que a onipresença da imagem, na atualidade, revela pelo menos dois aspectos contraditórios: por um lado, ela perdeu seu *status* ontológico, sendo reduzida única e exclusivamente à sua dimensão estética; e, mesmo nessa dimensão, revela toda sua fragilidade, como afirma

² DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990, p.32.

Wunemburger: “a imagem é hoje contestada de todas as formas, repreendida ou condenada ao silêncio, seja pelo uso da imaginação, seja pela sua própria existência, acusada de não manter as promessas e de proliferar sem nenhum controle e sem nenhum pudor”³. Do outro lado, a imagem é uma mediação indispensável sem a qual “a moral, a política, a religião e a arte não assumiriam forma ou chegariam a mudar de natureza”.⁴ Para o dominicano português José Augusto Mourão, a imagem exerce um poder despótico que seria a causa de reações iconoclastas na arte, na psicologia e na filosofia: em um ensaio sobre a tirania da imagem⁵, ele coloca algumas questões relacionadas com a teoria da imagem de Meister Eckhart que, por serem interessantes e desafiadoras, vale a pena transcrever:

“resistirá o paradigma eckhartiano da imagem ao assalto a que a pós-modernidade submete a imagem? A imagem é aquilo que as religiões oferecem, reificando através dos dogmas aquilo que não tem sentido senão negativamente (ou seja, tornando a característica do ser divino típica de uma realidade objetiva)? Como casar o negativo com o positivo da palavra profética e da encarnação para afirmar o incognoscível de Deus? Não pode o incognoscível fazer de Deus não uma imagem particular, mas um nome próprio, o inesgotável de um encontro e de uma procura?”⁶.

A partir dessas considerações preliminares, o intuito desta tese está em apresentar e tentar entender a organização da teoria do conhecimento de Meister Eckhart que, começando pela distinção escolástica entre percepção sensível, conhecimento por representação e conhecimento por intuição, vai além de um simples percurso cognitivo, que dos dados materiais sensíveis alcança (através de uma espiritualização sucessiva) o conceito abstrato. Para o mestre dominicano, a finalidade do conhecimento é conhecer perfeitamente a Deus e sua *conditio sine qua non* é o abandono de todas as imagens materiais: nesse sentido, o movimento não procede das coisas para o criador, do exterior para o interior, através de um processo abstrativo,

³ WUNENBURGER, J.J. *Filosofia delle immagini*. Torino: Giorgio Einaudi ed., 1999, p. 342.

⁴ *Ibidem*, p. 366.

⁵ Cf. MOURÃO, J. A. *Da metafísica do fluxo à treva luminosa: Eckhart e a tirania da imagem*. Cadernos do ISTA, n. 15 (2003). Disponível em: http://www.triplov.com/semas/semiot/treva_luminosa.html. Acesso em: 23 de Setembro de 2004.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

mas do interior para o exterior. Na medida em que o intelecto humano é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas que se tornam vida e pensamento dentro dele. Essa *conditio sine qua non*, contudo, não é uma desvalorização do conhecimento sensível: sua imperfeição não se deve à dependência das coisas materiais, mas à pretensão do ser humano de tornar absoluto esse conhecimento, outorgando às coisas (e às imagens) uma importância que elas não têm. No desenvolvimento desta tese, procura-se demonstrar os seguintes tópicos:

a) a teoria da imagem de Meister Eckhart é a expressão mais completa e madura da sua teoria do conhecimento: de natureza filosófico-teológica, representa o ponto de encontro entre filosofia neoplatônica e intelectualismo de matriz aristotélica;

b) o conceito de imagem é uma chave de interpretação de toda a produção eckhartiana que torna possível o acesso ao conhecimento, à compreensão, à elucidação dos nós mais difíceis do seu pensamento;

c) a questão da imagem hoje, antes de pertencer à ordem estética, é uma questão ontológica, metafísica, representando um dos problemas mais urgentes e difíceis a serem enfrentados; de como será resolvida, hoje, a questão da imagem de Deus, dependerá a pacífica convivência das várias culturas e religiões e, afinal, o futuro da humanidade. Isso faz com que uma questão do século XIV perpassasse sete séculos de história e se reapresente com todo seu vigor.

O ponto de partida é a análise da teoria da imagem na filosofia antiga, em particular na reflexão de Aristóteles e de dois expoentes do neoplatonismo, Plotino e Proclo. Nessa análise são destacados conceitos fundamentais como semelhança-dessemelhança, imagem do Um e imagem do mundo, tempo como imagem da eternidade, imagens da linguagem, que o turíngio retoma na elaboração da sua teoria. O segundo capítulo analisa a relação entre a teologia cristã e o mundo das imagens, através de alguns autores que foram escolhidos não tanto por serem representativos de alguma escola de pensamento, mas antes pela influência que exerceram na elaboração especulativa eckhartiana. Assim, entre Agostinho (que constitui uma ponte entre pensamento antigo de matriz neoplatônica e reflexão cristã) e Marguerite Porete (que, ao contrário, representa uma ruptura no âmbito teológico da alta Idade Média, *in primis* por ela ser mulher), se encontram Boécio, Pseudo-Dionísio o Areopagita, Tomás de

Aquino e Dietrich de Freiberg, Mechtilde de Magdeburg, cujas reflexões sobre a imagem influenciaram Meister Eckhart (de maneira mais ou menos decisiva).

Delineado o *Sitz im leben* em que foi redigida uma teoria da imagem que se distingue pela originalidade e pela ousadia, esta investigação passa a medir a profundidade dessa novidade e a reconhecer a natureza filosófico-teológica de suas afirmações audaciosas. O terceiro capítulo, norteado por essa estrela hermenêutica, analisa em primeiro lugar as questões semânticas e etimológicas das palavras-*conceptus Bild* e *imago* (cuja propriedade e características são esmiuçadas logo em seguida), a partir das quais é possível reconhecer a presença de duas tradições (distintas e, ao mesmo tempo, intrinsecamente unidas): a tradição filosófica da representação (na teoria do conhecimento) e a tradição teológica do Filho como imagem. Se as propriedades da *imago* representam uma espécie de papel de tornassol para se determinar os traços comuns em relação aos outros textos em latim e também em alemão, as dimensões de *Bild* levam em conta o caráter de especificidade que lhe é próprio. Esse caráter, tal como um espectro solar, é obtido pela decomposição do conceito de *Bild* em sete variáveis específicas, a saber: teológica, extra-ordinária, antropológica, empírica, ordinária, ética e antitética. Essas, junto com as *proprietates* da *imago*, constituem o eixo de um princípio hermenêutico que esta tese considera legítimo e uma possível chave de leitura da obra eckhartiana. No quarto e último capítulo, esse eixo é reconstruído a partir de três perspectivas (hermenêutica, teológica e ética) que visam colher os frutos do significado da *imago-Bild* como princípio de interpretação.

O recurso metodológico utilizado para alcançar os objetivos prefixados corresponde ao processo criativo da forma na escultura, segundo uma metáfora plotiniana que o próprio Eckhart utiliza: a figura existe *in potentia* no bloco de mármore ou de madeira, e só se torna visível mediante um processo de desconstrução, retirando os fragmentos que a ocultam. Esses fragmentos, contudo, não representam somente a parte negativa que deve ser eliminada, mas, ao contrário, são os que tornam possível o reconhecimento dos contornos da escultura a partir da relação bloco-matriz. Assim, para tentar entender o paradoxo da afirmação “imagem sem imagem” e, junto com ele, a teoria do conhecimento de Meister Eckhart, serão retirados paulatinamente os

fragmentos representados pelas fontes de inspiração do turíngio, individuadas, primeiramente, na filosofia aristotélica e neoplatônica e, em segundo lugar, na teologia cristã, de modo especial do ponto de vista da teoria da imagem. O mesmo procedimento será aplicado à elaboração eckhartiana dos conceitos de *imago*, nas obras em latim, e de *Bild*, nas obras em vernáculo, evidenciando suas peculiaridades e seus denominadores comuns. Enfim, com todos esses elementos a disposição, será realizada uma abordagem da teoria do conhecimento eckhartiana para verificar a solidez do conceito de *imago-Bild* como princípio hermenêutico, e a relevância que ele assume para o conhecimento do Absoluto e o discernimento ético em vista da realização da justiça e da busca da felicidade.

CAPÍTULO I

A FILOSOFIA ANTIGA E O MUNDO DAS IMAGENS

“Se não vês ainda tua própria beleza, faça como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela: ele retira isso, raspa aquilo, torna um certo pedaço liso, limpa um outro, até que ele faz aparecer o belo rosto na estátua. Da mesma maneira, tu também, tira tudo o que é supérfluo, endireita o que é oblíquo, purificando tudo que é tenebroso para torná-lo brilhante, e não cesse de esculpir tua própria estátua até que brilhe em ti a claridade divina da virtude”.

(PLOTINO, *Enéadas*)⁷

Introdução

Desde a Antigüidade, a representação filosófica da imagem está inserida em uma teoria geral da criação interpretada como reprodução: tudo aquilo que aparece no mundo fenomênico é o resultado de uma repetição-imitação (*mimesis*) do mundo inteligível, o mundo das idéias, que Platão, no diálogo *Fedro* (247, c-2), chama “hiperurânio” (*hyper*: além; *ouranos*: abóbada celeste). Reale precisa que

“a palavra grega *hyperouranios* foi considerada pela cultura ocidental como emblemática e recebida como tal. [...] Deve-se considerar que com o céu termina o lugar físico e, por conseguinte, o céu superior é lugar além do lugar, ou seja, lugar-não-lugar, quer dizer, a dimensão metafísica do inteligível”⁸.

⁷ *Enéadas* I,6,9. Nesta tese são utilizadas duas traduções das *Enéadas*, a saber: PLOTINO. *Enéadas*. Vol. I-VI. Madrid: Editorial Gredos S. A., 1998, e: *Id. Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial e Comercial, 2000.

⁸ REALE, G. *Storia della Filosofia Antica*. Milano: Vita e Pensiero, vol. II, pp. 63-64.

No célebre mito da caverna do livro VII da *República*, o mundo sensível é caracterizado como uma imagem evanescente e imperfeita do mundo das idéias que é o mundo verdadeiro e o fundamento de tudo aquilo que é. A filosofia platônica não apenas condensa, pela primeira vez, o maior número dos elementos constitutivos dessa visão do mundo, mas desenvolve, outrossim, um leque muito rico de imagens que, a partir da forma (*eidos*) originária, se transformam gradativamente até assumir sua última reprodução sensível. Todo e qualquer ato *poiético*, de um demiurgo criador do cosmo ou de um artesão produtor de um objeto técnico ou artístico, consiste em tirar a forma da sua singularidade inteligível para duplicá-la em uma dimensão espaço-temporal sensível. Assim, toda realidade fenomênica é pensada como uma imagem que imita o mundo inteligível. A atividade mimética, que corresponde à manifestação da multiplicidade, se desenvolve de acordo com uma hierarquia de imagens, todas elas governadas pelo princípio da semelhança (*homoiosis*). Entretanto, essa mesma noção de imagem, apresenta-se em “intrínseca relação com a falsidade, ambas implicando o crucial problema da existência do não-ser”⁹. De fato, a imagem apresenta-se como algo que ao mesmo tempo *é* e *não é*: enquanto existente ela *é*, mas, enquanto cópia do objeto do qual é imagem, *não é* a mesma coisa da qual ela é cópia, *é outra coisa* em relação a ela. No *Sofista* é introduzida, assim, a tese do não-ser como *outro* em relação à coisa:

“Advertido então de que se trata de achar a definição do *eidolon* [imagem], Teeteto responde: ‘*Que poderíamos dizer, Estrangeiro, que é uma imagem senão outra coisa parecida feita à semelhança daquilo que é verdadeiro*’. À primeira vista, a definição é clara: o *eidolon* é contrastado pelo *alethinon*, este é a realidade genuína ou verdadeira, o original poderíamos dizer; enquanto aquele é cópia meramente reproduzida (*aphomoioimenon*) a partir do que é autêntico ser. [...] À imagem falta a autenticidade do objeto verdadeiro; nesse sentido ela não é o verdadeiro, mas distinta do mesmo [...] Não existindo ao modo do ser verdadeiro, nem por isso é um não-ser absoluto: existe sob a forma de imagem sendo *realmente* tal o que é, destarte, o *eidolon* é por definição aquilo que admite a um só tempo ser e não-ser”¹⁰.

⁹ PEREIRA DA SILVA, J. L. *A definição de imagem do Sofista de Platão*. Cadernos das Atas da ANPOF, nº. 1, 2001, p. 72.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 74-76.

Platão estabelece, assim, as referências fundamentais para uma análise especulativa das imagens, alçada a interpretação última da totalidade das coisas visíveis e invisíveis. Aristóteles, ao invés disso, considera a imagem como uma aquisição pelos sentidos, a representação mental de um objeto real, fundando a teoria do realismo. No século XIII, ele foi o *philosophus* por excelência e os mestres da faculdade de artes “encontraram nele um novo paradigma, um novo modelo não só para a interpretação, não só para a ciência, mas também para a vocação do homem universal”¹¹. Depois de Agostinho e da Bíblia, o Estagirita é a *auctoritas* mais citada por Meister Eckhart e, entre os filósofos, o *princeps* pela quantidade de citações explícitas e implícitas nas obras em latim e em *mittelhochdeutsch*.

O primeiro fragmento a ser retirado à procura da “imagem sem imagem” do turingio será, portanto, o pensamento de Aristóteles e de dois filósofos neoplatônicos, Plotino e Proclo, focalizando particularmente o conceito de imagem por eles elaborado.

1. Meister Eckhart leitor do *De anima* de Aristóteles

Na extensa produção eckhartiana é possível encontrar 258 citações do *De anima*, dentre as quais 211 na obra latina e 47 na obra alemã¹². Dos três livros que compõem o ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, o mais citados é o Livro Γ com 116 ocorrências, principalmente os trechos que tratam do estatuto ontológico do intelecto. É o Comentário eckhartiano do Evangelho de João que apresenta o número maior de citações (80), 14 do Livro A, 39 do Livro B e 37 do Livro Γ. Escreve Beccarisi:

“A partir do simples levantamento estatístico das passagens aristotélicas se podem tirar, portanto, algumas conclusões: 200 citações do *De anima* servem a Eckhart para dar suporte à sua teoria do intelecto. As restantes têm a ver com a unidade indissolúvel de forma e matéria, potência e ato (que Eckhart

¹¹ KRETZMAN, N., KENNY, A., PINBORG, J. (ed). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 91.

¹² Cf. BECCARISI, A. “*Der höchste unter der meistern*”: Eckhart e il *De anima* di Aristotele. In: Studi sulle fonti di Meister Eckhart. Dokimion, vol. 34, 2008, pp. 11-37.

engloba no âmbito da sua reflexão sobre o intelecto) e com o estatuto das *perfectiones generales* (*iustitia, bonitas, esse, veritas* etc.). Trata-se de dados que não surpreendem, mas que não devem também enganar: o *De anima* de Aristóteles na obra de Eckhart é menos determinante de quanto comumente acreditam os estudiosos, principalmente sobre temas relevantes, como a teoria do intelecto”¹³.

Segundo essa mesma autora, o uso eckhartiano do *De anima* de Aristóteles é puramente funcional, ou seja, dá o suporte a uma teoria do intelecto desenvolvida a partir das reflexões avicenianas e agostinianas. Exemplo disso é um diálogo sobre a concepção antropológica que o turingio estabelece com o Estagirita (apresentado como “o mais elevado dos mestres”¹⁴) na Pr. 15, embora para ele a posição aristotélica seja insuficiente¹⁵. Com efeito, aqui se defrontam duas concepções de homem: por um lado há o homem natural, que em Aristóteles alcança o grau mais elevado de interpretação; do outro há o homem nobre, cuja interpretação não pode ser estabelecida dentro da ordem gradual das coisas, mas somente no transcendimento da realidade empírica e no desprendimento de toda materialidade. Nessa pregação, cujo *incipit* (*Homo quidam nobilis*, Lc 19,12) é o mesmo que dá o título ao tratado *Do homem nobre*, o mestre dominicano descreve a teoria aristotélica que define o homem como aquele que condiz o ser e a vida com as outras criaturas, distinguindo-se delas, contudo, pela natureza racional que constitui sua forma essencial:

“‘Homo’ significa o mesmo que ‘um homem’ a quem foi conferida <uma> ‘forma’, e <ela> lhe dá ser e vida em comum com todas as criaturas, com as racionais e irracionais: Ser e vida irracional, com todas as criaturas corporais e ser e vida racional, com os anjos” (Pr. 15)¹⁶.

Portanto, é a faculdade intelectual que determina o homem enquanto homem e o aproxima dos anjos:

¹³ BECCARISI, A. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁴ SA, p. 119.

¹⁵ “Eckhart apresenta aqui em modo substancialmente fiel a concepção aristotélica da alma humana, colocando ao lado dela sua opinião pessoal, para apresentar enfim uma teoria das inteligências separadas (*abgescheidenen geisten*), que ele atribui a Aristóteles, mas que tem, antes disso, elementos tipicamente neoplatônicos”. BECCARISI, A. *Op. cit.*, p. 13.

¹⁶ SA, pp. 117-118. Cf. também *In Ex* n. 163: “*Ratiocinari est proprium rei, quae nominatur homo*”: raciocinar é próprio daquela coisa que é nomeada homem. LW II,143,2.

“Assim como todas as criaturas com <suas> imagens originárias <idéias> e formas são apreendidas, conforme o intelecto, pelos anjos e os anjos com seu intelecto conhecem cada coisa por si – o que proporciona ao anjo um tão grande prazer que seria uma maravilha para quem jamais o tivesse experimentado nem degustado –, totalmente assim o homem conhece com seu intelecto as imagens originárias e as formas de todas as criaturas em sua diferenciação”¹⁷.

Eckhart revela seu apreço por esta teoria que, através do intelecto, eleva o homem até quase os anjos (“essa é a mais elevada interpretação pela qual Aristóteles conseguiu determinar um ‘homem’”¹⁸), mas mesmo assim expõe seu ponto de vista que se diferencia daquele do Estagirita:

“Agora também eu quero apresentar o que seja ‘um homem’. ‘Homo’ diz o mesmo que ‘um homem’ a quem foi conferida <uma> ‘substância’, e <ela> lhe dá ser e vida e um ser dotado de intelecto. Um tal homem assim dotado de intelecto é aquele que apreende a si mesmo com o intelecto e é em si mesmo desprendido de todas as matérias e formas. Quanto mais desprendido de todas as coisas e voltado para dentro de si mesmo, quanto mais claramente conhece todas as coisas em si mesmo, com seu intelecto, sem voltar-se para fora, tanto mais ele é um ‘homem’”¹⁹.

Três aspectos revelam um distanciamento do mestre dominicano em relação ao *philosophus*:

1) a descrição da alma enquanto substância e não enquanto *forma corporis*: o *proprium* do homem é o intelecto, entendido como substância que lhe é conferida. A intenção é ultrapassar a compreensão natural do homem para apreender a alma *secundum se*: nessa perspectiva é possível isolar a faculdade intelectual e descobrir nela, após afirmar sua natureza divina, a possibilidade da união com Deus. A forma, ao invés, que se refere sempre ao composto, confere uma vida e um ser que o homem compartilha com as criaturas corpóreas, e também uma vida racional que compartilha com os anjos. Em relação à forma, a substância torna o homem “um ser dotado de

¹⁷ SA, p. 118.

¹⁸ SA, p. 118.

¹⁹ SA, p. 118.

intelecto”, que não se acrescenta e que pode ser considerado autonomamente, sem depender do elemento material. Enquanto o ser e a vida são compartilhados com os outros seres materiais e espirituais, o intelecto qualifica o homem de forma exclusiva, não como ente composto de matéria e forma, mas enquanto substância semelhante a Deus, *esse per se subsistens*. A descrição da substância que constitui o homem em sentido próprio tem as mesmas características da substância divina ou, lançando mão da terminologia aristotélica, da substância imutável do primeiro motor imóvel, que conhece a si mesmo como objeto mais nobre do próprio pensamento;

2) o conhecimento que não ocorre mais por abstração das formas e das imagens das coisas, mas pelo desprendimento em relação a elas: “Não é, portanto, atualizando *bilde und forme*, que o homem realiza plenamente sua humanidade, mas antes no ser separado ‘*von allen materien und forme*’. Quanto mais o homem é *abgescheiden*, mais ele conhece e portanto é mais homem”²⁰;

3) a capacidade de conhecer a Deus em um ato intelectual que não distingue mais quem conhece e quem é conhecido, mas que opera a participação na própria natureza divina: “Um conhecimento simples é tão puro em si mesmo que conhece imediatamente o ser divino, puro e despido. E nesse influxo <do ser divino> recebe <a> natureza divina totalmente como os anjos” (Pr. 15)²¹. A respeito desse conhecimento simples é lembrado oportunamente, mais uma vez, Aristóteles, que

“fala desses puros espíritos, dizendo que eles não são forma de nenhuma coisa e que recebem seu ser fluindo imediatamente de Deus; e assim eles também refluem de volta para dentro e recebem o efluxo de Deus imediatamente, acima dos anjos, e contemplam o puro ser de Deus sem distinção”²².

O Estagirita, portanto, já atribuíra um certo conhecimento aos “puros espíritos” que deriva diretamente de Deus, mas que também é necessário ultrapassar: “eu digo que esse ‘homem nobre’ não se satisfaz com o ser que os anjos apreendem sem forma

²⁰ BECCARISI, A. *Op. cit.*, pp. 15-16.

²¹ SA, p. 118.

²² SA, p. 119.

e ao qual pendem imediatamente; a ele unicamente satisfaz o Um unitivo”²³. Pela mesma razão em virtude da qual ao intelecto não basta um Deus determinado, nem mesmo pelas propriedades das pessoas, assim agora se afirma a necessidade de exceder o ser em direção da pura unidade. A antropologia e a metafísica aristotélica são conservadas em seu valor de filosofia natural, mas com uma perspectiva diferente, que substitui, à hierarquia dos entes finitos, o movimento em direção da substância infinita, na qual é operada a transformação do homem:

“para Eckhart o ser separado é certamente um elemento essencial do intelecto humano, mas que permanece oculto até que o homem não decida/escolha de perceber-se plenamente como indeterminado. Nesse sentido fica claro que a dinâmica intelecto possível-intelecto agente não tem mais sentido”²⁴.

Uma outra imagem do *De anima* utilizada por Meister Eckhart é a *tabula rasa*. Aristóteles lança mão dessa metáfora para descrever o intelecto como todos os inteligíveis em potência: “Dizemos ‘potencialmente’ no mesmo modo de uma tabuinha para escrever, na qual não tenha atualmente nada de escrito. É precisamente este o caso do intelecto. Além disso, é ele mesmo inteligível como o são os objetos inteligíveis”²⁵. O turingio utiliza a imagem da *tabula rasa* quando fala da faculdade receptiva do intelecto, embora não faça referência ao conhecimento sensível, mas sim à atividade de Deus:

“Para tomar uma comparação à natureza: quando quero escrever numa tabuleta de cera, o que nela está escrito, por mais nobre que seja, não deixa de constituir um estorvo, pois não me permite escrever ali; se, não obstante, eu quiser escrever, terei de eliminar e apagar tudo o que está escrito nela. E a tabuleta nunca se prestará melhor à escrita do que quando nada estiver escrito nela. Da mesma forma, para que Deus possa escrever do modo mais elevado em meu coração, mister se faz que saia do coração tudo o que possa chamar-se isto ou aquilo; e tal é, inteiramente, o caso do coração desprendido” (*Abg*)²⁶.

²³ SA, p. 119.

²⁴ BECCARISI, A. *Op. cit.*, p. 18.

²⁵ ARISTOTELE. *L' anima*. Milano: Rusconi., 1998, 430a 1-2.

²⁶ “Dafür nimm ein Gleichnis in der Natur: Will ich auf eine Wachstafel schreiben, dann kann nichts <noch> so edel sein, was auf der Tafel geschrieben steht, daß es mich nicht behindert, so daß ich nicht darauf schreiben kann; will

A atenção do mestre dominicano está concentrada na necessidade de apagar tudo o que está escrito, de tirar todo estorvo para poder receber a escritura. Esta metáfora vem a calhar com o tema tipicamente eckhartiano do desprendimento, em virtude do qual toda imagem é anulada para que se torne possível o conhecimento mais puro e perfeito.

Nas obras em latim, a *tabula nuda* é, por um lado, símbolo da pureza da alma, da sua disponibilidade de receber toda imagem e todo conhecimento, pois o intelecto “não é nada daquelas coisas que entende, mas uma tabula nua” (*In loh* n. 396)²⁷; por outro lado, é também sinal da indigência humana que sempre deve conhecer a partir das imagens:

“Mas o intelecto em nós se encontra como uma tábua nua e rasa, segundo o filósofo, e está na ordem intelectual como a matéria prima na ordem das coisas corporais [...] Por isso, não é possível para nós entender sem imagem, assim como não é possível tecer e nem edificar sem instrumentos do corpo” (*In Gen II*, n. 138)²⁸.

1.1 O conceito de imagem em Aristóteles²⁹

O Estagirita analisa a faculdade de representação ou de imaginação (*phantasia*) principalmente do *De anima* e nos *Parva naturalia*, mas esse tema pode ser encontrado também em outras obras. Fundamental, e ao mesmo tempo problemático, é o capítulo 3 do Livro Γ do *De anima*, onde o filósofo grego estabelece os critérios para distinguir a imaginação da percepção sensível, de um lado, e do pensamento, do outro. “A

ich aber doch schreiben, so muß ich alles das tilgen und auslöschen, was auf der Tafel steht. Und die Tafel schicht sich mir nimmer so wohl zum Schreiben, wie wenn gar nichts auf der Tafel steht. Ganz ebenso muß, soll Gott auf das allerhöchste in mein Herz schreiben, alles aus dem Herzen herauskommen, was dies und das heißen kann, und ganz so steht es mit dem abgeschiedenen Herzen“. DW V, p. 545. Cf. também LDC, p. 155.

²⁷ “Qui [= intellectus] nihil est eorum quae intelligit, sed tabula nuda”. LW III,337,5-6.

²⁸ “Intellectus autem in nobis se habet sicut tabula nuda et rasa, secundum philosophum, et est in ordine intellectualium sicut materia prima in ordine corporalium [...] Item nobis etiam non contingit intelligere sine phantasmate, sicut nec texere nec aedificare sine instrumentis corporalibus”. LW I,604,5-9.

²⁹ Neste parágrafo a fonte principal de referência é: LINGUITI, A. *Immagine e concetto in Aristotele e Plotino*. In: *Incontri triestini di filologia classica* 4 (2004-2005), pp. 69-80. Disponível em: <http://www.openstarts.units.it>. Acesso em: 08 de janeiro de 2008.

imaginação”, assim escreve, “é diferente seja da sensação, seja do pensamento, porém não existe sem sensação, e sem ela não há apreensão intelectual”³⁰. Todo conceito, de fato, é acompanhado pela representação mental correspondente (*phantasma*), enquanto a noção (*νόημα*) que é traduzida em imagem é o conteúdo mental que deriva da apreensão do objeto real na sua forma (*eidos*) universal. No primeiro capítulo do *De memoria et reminiscentia* Aristóteles escreve:

“Se falou anteriormente da imaginação no *Tratado sobre a alma*, e se disse que não é possível pensar sem imagem. O fenômeno que se passa no pensamento é o mesmo no traçado de uma figura. Então, com efeito, sem precisar saber que o tamanho do triângulo é determinado, nós o traçamos, porém, de um tamanho determinado. Assim também, aquele que pensa, mesmo se não pensa em uma dimensão, se coloca diante dos olhos uma dimensão, e a pensa, fazendo abstração de seu tamanho. Se se trata da natureza de uma quantidade indeterminada, o pensamento se põe diante dos olhos uma quantidade determinada, pensando nela só enquanto quantidade”³¹.

No capítulo 7 do Livro Γ do *De anima* o filósofo afirma que “a alma nunca pensa sem imagem”³² e que “a faculdade intelectual pensa as formas nas imagens”³³, concluindo, no capítulo sucessivo, que as imagens são como as sensações, privadas, porém, da matéria:

“Pelo fato de não haver nenhuma coisa, ao que parece, que existe separada das grandezas sensíveis, os inteligíveis se encontram nas formas sensíveis, seja aqueles de que se fala por abstração, seja as propriedades e afecções dos objetos sensíveis. Por esse motivo, se não se percebesse nada, não se aprenderia e nem compreenderia nada, e quando se pensa, ao mesmo tempo necessariamente se pensa uma imagem. Com efeito, as imagens são como as sensações, só que privadas da matéria. Mas a imaginação é diferente da afirmação e da negação, porque o verdadeiro e o falso consistem em uma conexão de noções”³⁴.

³⁰ ARISTÓTELE. *L' anima. Op. cit.*, 427b, 14-16.

³¹ ARISTÓTELES. *De memória et reminiscentia* (449b 30-450a 7). In: *Id. Petit Traités d'Histoire Naturelle*. Paris: Les Belles Lettres, 1965, p. 54.

³² ARISTÓTELE. *L' anima. Op. cit.*, 431a, 16-17.

³³ *Ibidem*, 431b 2.

³⁴ *Ibidem*, 432a, 3-12.

A partir dessas citações, é possível inferir que a *conditio sine qua non* do pensamento é a existência de imagens, mas elas sozinhas não produzem o pensamento. Linguiti assim esquematiza o processo pelo qual se formam os conceitos³⁵:

- a partir dos dados sensíveis ocasionais, a imaginação elabora imagens mentais persistentes, isto é, que existem também na ausência do sensível, da sensação em ato;
- essas imagens mentais podem ser de dois tipos: representações na memória de algo particular, lembranças (*mnemoneumata*), ou representações de pura forma (*phantasmata*), por exemplo, a imagem de “homem” em geral e não de fulano ou sicrano;
- das representações do primeiro tipo se gera a experiência, daquelas do segundo tipo, evidentemente, por um processo de abstração-generalização, se geram os conceitos puros (*noemata*).

A imaginação, portanto, tem um papel fundamental no processo que das percepções particulares conduz ao conceito universal, e fornece a todo ato do pensamento sua imagem adequada.

Surge agora uma questão: é possível aplicar esse mesmo esquema às atividades do pensamento das entidades incorpóreas e divinas, ao deus ato puro (que é pensamento de pensamento), ao intelecto agente? Segundo Linguiti, em Aristóteles faltam indicações claras e explícitas sobre esse argumento; entretanto, “parece razoável supor que o pensamento possuído por substâncias desse tipo se realize sem imagens, em virtude da ausência nelas de toda e qualquer estrutura corpórea”³⁶.

A existência de um pensamento, não apenas divino, mas também humano, que se realiza sem imagens é asseverada, contudo, pelo pensamento neoplatônico. Este, pelo menos a partir da compreensão de si mesmo declarada nas *Enéadas* de Plotino³⁷, apresenta-se como uma interpretação da tradição platônica. Não obstante sua referência constante a Platão (que às vezes serve para legitimar seu próprio pensamento), o neoplatonismo deve ser entendido como uma modificação particular da

³⁵ Cf. LINGUITI, A. *Op. cit.*, p. 71.

³⁶ *Ibidem*, p. 72.

³⁷ “A presente exposição é uma exegese daquela [a doutrina de Platão] porque demonstra com o testemunho dos escritos do próprio Platão que estas opiniões (nossas) são antigas”. *Enéadas*. V 1,8,12-14.

tradição: continua a pensar em modo genuinamente platônico, radicalizando, entretanto, alguns aspectos essenciais. O mais importante, decerto, é o conceito de unidade: o pensamento do Um, com efeito, é o motivo central da metafísica neoplatônica, a tal ponto que ela é indicada com o termo *henologia*, ou seja, a doutrina do Um, princípio primo e absoluto e explicação de toda realidade.

Reconduzir os fenômenos da multiplicidade a uma forma unitária ou às idéias que a constituem, é um ato de compreensão do mundo sensível, assim como das relações inteligíveis. Entretanto, procurar nessas relações aquilo que constitui o fundamento é um ato que orienta o pensamento em direção de formas cada vez mais intensivas de unidade, até chegar ao conceito, atemporal e absoluto, de Um. É só a partir dele, de seu ser e de seu operar, que o pensamento pode tentar resolver toda e qualquer questão, inclusive da imagem.

A Idade Média conheceu duas formas de neoplatonismo: o neoplatonismo autêntico e o neoplatonismo cristão, graças também à tradução árabe de alguns trechos do tratado de metafísica *Elementos de teologia* de Proclo (conhecido sob o nome de *Liber de Causis*³⁸ e atribuído erroneamente a Aristóteles). Esse tratado exerceu uma grande influência no pensamento de três grandes pensadores dominicanos: Alberto Magno, Tomás de Aquino e Meister Eckhart. Seria equivocado, entretanto, delimitar o pensamento desse último nos moldes do neoplatonismo, pois ele, como a maioria dos pensadores medievais, era um eclético; mesmo assim, os estudiosos concordam em reconhecer-lhe a originalidade de sua elaboração filosófica. À pergunta: “Meister Eckhart foi um filósofo ou um místico?”, se pode responder retomando os termos que ele mesmo utilizou: ele foi, a um tempo só, um *Lesemeister* (mestre de leitura, i. e., professor) e um *Lebemeister* (mestre de vida)³⁹. A esse respeito, muito interessante é a reflexão de De Libera:

“Para bem compreender a compatibilidade das atitudes definidas por nós ‘filosóficas’ e ‘místicas’ na predicação eckhartiana, sua solidariedade, para

³⁸ Há uma tradução em português do *Liber de Causis* organizada por TER REEGEN, J.: *O Livro das Causas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

³⁹ “Nötiger wäre ein Lebemeister als tausend Lesemeister”: seria mais necessário um mestre de vida do que cem mestres de leitura. Cf. ECKHART, M. *Sprüche*. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em: 16 de abril de 2007.

não dizer sua indissociabilidade, devemos sem dúvidas nos interrogar de novo sobre aquilo que pode ser a especificidade da via filosófica aos olhos de um teólogo da Universidade medieval, leitor assíduo de Aristóteles, do peripatismo grego-árabe e dos Padres da Igreja. Um modo clássico de colocar o problema é perguntar-se se Meister Eckhart não representa, à sua maneira, a realização, ou, pelo menos, uma das últimas afirmações de conjunto do platonismo. Essa questão estende no coração do século XIV o debate que constituiu a substância, na época patrística, do problema da filosofia cristã: qual filosofia para um cristão? Na época de Occam e do aristotelismo triunfante, a resposta de Eckhart seria já quase um vestígio – o resto do (neo) platonismo”⁴⁰.

2. O racionalismo místico de Plotino

O ponto de partida da reflexão plotiniana é a leitura dos textos de Platão ou de Aristóteles, assim como as interpretações do pensamento desses dois filósofos; essa leitura constitui um ensejo para desenvolver análises e reflexões à procura do significado presente naqueles textos, inclusive lançando mão de temas, conceitos e terminologias de outras escolas filosóficas (por exemplo, o estoicismo). A finalidade da filosofia de Plotino é reafirmar a racionalidade grega clássica (por isso é indicada com o nome de *neoplatonismo*) contra o materialismo, o panteísmo e o cristianismo, acusado de ter uma visão demasiadamente ingênua da divindade (um deus como “pessoa” movido pelo amor às criaturas).

Para o filósofo de Licópolis, há uma verdadeira odisséia das almas que, mesmo pertencendo ao mundo inteligível, se esqueceram do Um e ignoraram inclusive a si mesmas:

“A origem do mal que as tomou [as almas] foi a vontade própria, foi a entrada na esfera da alteridade e o desejo de pertencerem a si mesmas. Elas

⁴⁰ DE LIBERA, A. *Mystique et philosophie: Maître Eckhart*. In: ZUM BRUNN, E. (org). *Voici Maître Eckhart*. Grenoble : Ed. Jérôme Millon, 1994, p. 320. Em relação à influência neoplatônica de Meister Eckhart, cf. : WOODS, R. *Meister Eckhart and the neoplatonic heritage : the thinker's way to God*. In : *The Thomist*, vol. 54, n. 4, Oct. 1990, p. 609-639 ; ALE, M. S. *La influencia neoplatonica en el Maestro Eckhart*. In : *Studium, Filosofía e Teología*, Tomo X, Fasc. XIX, 2007, pp. 231-242.

conceberam um prazer nessa liberdade, e se permitiram mover-se por si mesmas. Tomando assim o caminho contrário, e afastando-se cada vez mais [de seu princípio], acabaram por perder até mesmo a lembrança de sua origem divina. Como uma criança que é retirada de casa quando ainda muito pequena e permanece longe por muitos anos não saberá quem são seus pais, nem quem ela mesma é, assim também as almas, não mais vendo seu Pai nem a si mesmas, caíram na auto-depreciação”⁴¹.

Para que essa odisséia possa ser, por assim dizer, anulada pela e na contemplação, é necessário inseri-la em uma outra visão cosmológica (e, conseqüentemente, em uma outra visão teológica), onde o Demiurgo platônico, o Primeiro motor aristotélico, ou o Fogo providencial e artístico dos estóicos estão no princípio de um cosmos que se move e funciona.

Característica principal dessa nova visão teológica em Plotino é um deus que não é mais 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 Um, para realçar o fato de ele ser inapreensível, inexprimível, incognoscível e transcendente. O verdadeiro Um se coloca antes de tudo como princípio, ou seja, como simplicidade absoluta acima de toda multiplicidade possível; e isso justamente enquanto o princípio deve ser diferente daquilo do qual é princípio:

“O Um não é a Inteligência, mas está antes da Inteligência. Pois a Inteligência é algo que faz parte dos seres, mas o Um não é algo, uma vez que está antes do algo. E o Um também não é o Ser, pois o Ser tem, de certo modo, uma forma, que é a do Ser; mas o Um é privado de forma, mesmo da forma inteligível. Uma vez que a natureza do Um gera todas as coisas, ele não é nenhuma delas”⁴².

Ele é infinito, e não porque falta alguma coisa à sua perfeição, mas porque sua infinitude não consiste na extensão incompleta e sim no seu poder sem limites: “Portanto, devemos considerá-lo [o Um] como infinito (*apeíron*): não em sua

⁴¹ *Enéadas* V 1,1,1-9.

⁴² *Enéadas* VI 9,3,37-40.

incomensurável extensão ou inumerável quantidade, mas na dimensão inconcebível do seu poder”⁴³.

Plotino já superou no sentido mais pleno todas as reservas tradicionalmente feitas pelo pensamento grego ao conceito de infinitude, apesar de muitas superações parciais. O Um 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: “Assim, não se pode dizer que ele é alguma coisa, nem que é qualificado ou quantificado, nem que é a Inteligência ou a Alma. Ele não é movido, mas tampouco está em repouso; não está em nenhum lugar, nem no tempo”⁴⁴.

Não tem forma e nem essência, portanto não é nem pensável em sentido próprio: não é objeto de discurso e nem de ciência. Sem parte, o Um não admite divisão. Na sua infinitude, não podendo ser limitado por algo, não tem figura e nem forma⁴⁵ (*ámorphos, anéideos*) e nem se pode afirmar que tenha grandeza.

Esse Um está imóvel e não quer e nem consente o nascimento das coisas: elas, por conseguinte, não são criadas, mas se originam por um processo inevitável e necessário que Plotino define como *emanação*, semelhante ao perfume exalado por uma flor ou à luz emanada pelo sol. Do Um deriva, como primeira *hipóstase*⁴⁶ ou realidade subsistente, o *nous*⁴⁷, intelecto ou inteligência, pois ele pensa o Um e, portanto, se coloca fora dele, implicando a distinção entre sujeito que pensa e o objeto

⁴³ *Enéadas* VI 9,6,10-12.

⁴⁴ *Enéadas* VI 9,3,42-45.

⁴⁵ “Sua infinitude deve-se ao fato dele não ser mais do que Um, e nem ter nada com o qual confine nada de seu. Porque por ser Um, não está mensurado e nem chega ao número. Não está, portanto, limitado nem respeito a outro, nem respeito a si mesmo. Porque se estivesse, seria já dois. Por conseguinte, tampouco tem figura, posto que não tem partes e nem estrutura”. *Enéadas* V 5,11,1-5.

⁴⁶ “Foi sobretudo Plotino que introduziu o termo hipóstase no vocabulário filosófico. Os escritores cristãos do século III utilizavam-no igualmente, mas numa acepção particular, já que lhes servia para designarem as três pessoas divinas que, no mistério da Trindade, são distintas sem serem diferentes. A transcrição latina exata desta palavra é: *subsistentia*; o termo grego e o termo latino designam o que permanece sob a mudança e sob as modificações de toda a ordem”. BRUN, J. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988 tradução de José Freire Colaço, pp. 44-45.

⁴⁷ Na tradução em português das *Enéadas* de Sommerman o *nous* plotiniano é traduzido com a palavra inteligência, assim como na tradução em espanhol de Jesús Igal e na tradução em francês de Bréhier (BRÉHIER, E. *Plotin: Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres, 1967, 1ª ed. 1931). As traduções em inglês consultadas (ARMSTRONG, A. H. *Plotinus: Enneads*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1984; OOSTHOUT, H. *Models of Knowledge and the Transcendental. An introduction to Plotinus 5.3 [49] with a commentary and translation*) entretanto, utilizam dois termos diferentes: *intellect* e *mind*, cuja tradução em português é intelecto e mente; a tradução em italiano da obra de Beierwaltes (BEIERWALTES, W. *Autoconoscenza ed esperienza dell'unità. Plotino, Enneade V3*. Milano: Vita e Pensiero, 1998), ao invés, traduz a palavra *nous* com o italiano “spirito”.

pensado. Do *nous* deriva a segunda hipóstase, a *alma do mundo*, intermediária entre o *nous* e as coisas naturais: ela é princípio de vida e dá origem, portanto, às coisas do mundo. Para a formação do mundo dos corpos, entretanto, é necessário um outro princípio (não mais hipóstase) do qual derivam a imperfeição, a multiplicidade, o mal. Esse princípio é a *matéria*, na qual Plotino distingue uma matéria inteligível (as idéias têm algo comum e, se há forma, há também alguma coisa informe, que é precisamente a matéria) e uma matéria sensível (o mundo inteligível é variado, logo dividido, e supõe, por conseguinte, uma matéria divisível). 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, portanto, está no último degrau do processo de emanção: a conclusão desse pensamento é que os corpos estão dentro das almas e não as almas dentro dos corpos. Se, portanto, a alma tem superioridade em relação ao corpo, a vida melhor será a vida espiritual e se o ser humano quiser ser feliz terá que fugir deste mundo:

“Viver lá é viver de verdade; porque a vida presente, a vida sem Deus, é um rastro de vida e um arremedo daquela, enquanto a vida de lá é atividade, porém atividade da inteligência; e assim, engendra deuses serenamente pelo contato com aquele [o Um], engendra beleza, engendra justiça, engendra virtude”⁴⁸.

O ato supremo da união (*henosis*) com o Um é uma transformação da alma, uma imobilidade total que é um contato com o que está além da vida. O conceito de *henosis*, portanto, 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 *nous*⁴⁹, 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

⁴⁸ *Enéadas* VI 9,9,16-19.

⁴⁹ “Com efeito, quando está naquela região [a Alma na região inteligível], necessariamente consegue juntar-se com a Inteligência, posto que voltou até ela. Porque, uma vez que ela voltou à Inteligência, não há nada que se interponha; e, uma vez chegada à Inteligência, já está em harmonia com ela; e, uma vez harmonizada com ela, já está unificada com ela sem desejar por isso ser alma”. *Enéadas* IV 4,2,26-29.

medieval de *unio mystica*. Beierwaltes está convencido de que, em Plotino, se encontra a forma mais pura de *henosis* de todo pensamento ocidental com 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 teurgia e a magia”⁵⁰.

O filósofo de Licópolis, considerando o Um como origem de tudo o que existe (que, por sua vez, a ele tem que voltar) indica que não se percorre totalmente o caminho da existência sem conhecê-lo. A via do conhecimento, porém, é indireta e passa por uma análise da realidade humana como seres procedentes do Um, que é a última razão de ser de tudo. Nesta procissão o ser humano, a sua alma, passa da esfera espiritual, que está mais próxima do Um, para este mundo, e conseqüentemente divide-se, assume a matéria, afastando-se assim da sua fonte criadora. O grande objetivo do ser humano é realizar o retorno à origem, através da sua alma. Isto é possível porque a alma humana não está totalmente separada de sua origem, mas como tudo o que procede do Um traz em si os vestígios de sua origem, e por isso pode dizer algo daquele que é a razão última de todo ser. Este algo, entretanto, nunca é revelador a tal ponto que permita conhecer o Um na sua essência, ou na sua verdade; apenas aponta semelhanças, permite que se façam comparações, ou, que se diga o que o Um não é.

Apesar de sua intensa religiosidade, o misticismo de Plotino possui um caráter extremamente racionalista. O verdadeiro misticismo do século III, contra o qual ele combate, postula a mediação arcana de um salvador para alcançar o divino ou de uma sabedoria inacessível, oculta, conhecível somente por meio de uma revelação reservada a poucos adeptos. Plotino, ao contrário, não procura mediadores entre a divindade e a humanidade, nem confia em revelações extra-racionais ou emotivas: a união com o Um, a intuição do inefável, pode ser conseguida por um exercício de ascese racional e pelas potências do próprio intelecto.

⁵⁰ Cf. BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Milano: Vita e Pensiero, 1992, 2ª ed., Tradução de G. Reale, p. 119.

2.2 O conceito de imagem nas obras de Plotino⁵¹

Para o pensamento neoplatônico, a realidade que provém do Um absoluto é uma imagem da origem, ou também uma imagem do arquétipo. As substâncias intermediárias da atividade do Um, que apresentam uma intensidade ontológica em graus diferentes, são em si formas distintas da imagem ou do caráter de imagem da totalidade. A primeira realidade em si após o Um (ou, utilizando a terminologia plotiniana, a segunda hipóstase), a Inteligência que pensa si mesma como um ser em si diferenciado e, juntamente, unitário, é imagem do próprio Um:

“O Um é todas as coisas e não é nenhuma delas. Ele é o princípio (*archê*) de todas as coisas; e, se não é nenhuma delas, no entanto é todas as coisas de um modo transcendente, pois, de certo modo, elas estão no Um. Ou melhor, nem todas estão nele, mas estarão. Então, como todas as coisas provêm do Um, que é simples e não tem em si multiplicidade alguma e nem mesmo dualidade alguma? É pelo fato de nada haver nele que todas as coisas provêm dele. Para que o Ser possa existir, o Um não é o Ser, mas sim o gerador do Ser. Podemos dizer que este é o primeiro ato da geração: nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o Um transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo. O que foi produzido voltou-se de novo para a sua origem e, contemplando-a e sendo por ela preenchido, tornou-se a Inteligência. O ato de ter-se detido e se voltado para o Um deu origem ao Ser; o ato de ter contemplado o Um deu origem à Inteligência. O ato de ter-se detido e se voltado para o Um a fim de contemplá-lo tornou-se simultaneamente Ser e Inteligência. Desse modo, tornando-se semelhante ao Um por contemplá-lo, repetiu o ato do Um e emitiu um grande poder”⁵².

A Alma, ou tudo aquilo que é psíquico, é imagem da Inteligência, seu princípio (*logos*), cuja função é mediadora; permanece nele, mas, ao mesmo tempo, procede dele e opera fora dele:

“Pois, embora a Alma seja uma coisa tão digna quanto o demonstramos, ela é uma imagem da Inteligência: assim como um pensamento expresso na palavra é uma imagem do pensamento da mente, a Alma é uma imagem

⁵¹ Neste parágrafo a fonte principal de referência é: BEIERWALTES, W. *Op. cit.*, particularmente o capítulo III: “La realizzazione dell’immagine”, pp. 75-107.

⁵² *Enéadas* V 2,1,1-15.

expressa do pensamento da Inteligência – ela é toda a sua atividade e a vida que ela [Inteligência] emana para estabelecer outra realidade”⁵³.

O mundo (*kosmos*) imediatamente dependente da Alma do mundo, mediamente, porém dependente da Inteligência na sua função de princípio criativo, é imagem de ambos: da Inteligência (como mundo inteligível que se reflete no mundo sensível, constituindo-o) e da Alma (que é princípio do movimento e da unidade do mundo): “Tudo o que há de mais belo no mundo sensível é uma imagem ou manifestação do que há de mais nobre no mundo inteligível. Os seres deste último compartilham com os daquele sua força e sua bondade”⁵⁴.

O ser humano, como parte do cosmo ou como participante ao drama do mundo, se encontra no espaço e no tempo ligado à matéria. Entretanto, Plotino afirma que cada ser humano é um mundo inteligível:

“Cada um de nós é um mundo inteligível. Com a parte inferior da Alma, estamos em contato com este mundo [sensível] e, com a parte superior, estamos em contato com o mundo inteligível. Com a parte superior deste, permanecemos no alto; enquanto que, com a parte inferior [do mundo inteligível], somos destinados às coisas aqui debaixo, difundindo neste mundo uma espécie de emanção, um ato proveniente da parte inferior do inteligível, mas sem prejuízo algum para a parte superior”⁵⁵.

A Alma e a Inteligência que estão no ser humano perfazem o elo com a dimensão transcendente e inteligível do Um que, sendo absoluto, não possui imagem, porque senão deveria ser caracterizado pelo limite e pela determinação. De fato, nos escritos de Plotino, a imagem é sempre imagem de alguma coisa: ela é a cópia do modelo ou arquétipo, como escreve na *Enéada* V 6,14-18:

“Era a Inteligência que pensava, e falava de si mesma, enquanto a Alma permanecia quieta deixando espaço à ação da Inteligência. Porém, posto que de novo nos encontramos aqui, isto é, na Alma, vamos buscando o modo de persuadir-nos, como querendo contemplar o modelo na sua imagem”.

⁵³ *Enéadas* V 1,3,7-10.

⁵⁴ *Enéadas* IV 8,6,23-25.

⁵⁵ *Enéadas* III 4,3,23-26.

A imagem está no lugar de algo diferente dela mesma, remete àquilo de onde provém, imita sua origem e aponta o vestígio desta como possibilidade de conhecê-la verdadeiramente: seu *status* ontológico é dependente de uma causa que a constitui, através da qual se torna capaz de imitação ou representação.

Explicando a relação entre arquétipo e imagem⁵⁶, Plotino diferencia o conceito de imagem de uma imagem que não deriva imediatamente do modelo, ou seja, não é produzida por ele: assim é a imagem do pintor, que não é ainda - enquanto auto-retrato - imitação em sentido próprio. Esse tipo de imagem pode existir também sem o modelo, porque ela não é produzida como outro tipo de imagem: a imagem na água, no espelho⁵⁷, ou também uma sombra que é imediatamente produzida por aquilo que se espelha nesses meios. Dessa forma, aquilo que foi produzido não pode existir sem seu produtor. Este conceito de imagem é determinante para a descrição do ser das hipóstases como imagens daquilo que antecede: o efeito do arquétipo permanece na imagem⁵⁸, enquanto esta depende daquele, lhe pertence *stricto sensu*⁵⁹. Esse

⁵⁶ “Mas se alguém objetar que não é necessário a imagem de uma coisa estar vinculada a seu modelo – é possível, de fato, que uma imagem exista na ausência do modelo do qual provenha e que, desaparecido o fogo, persista o calor no objeto esquentado – em primeiro lugar, no caso do modelo e sua imagem, se alguém se refere à imagem realizada por um pintor, diremos que não é o modelo, mas o pintor quem produziu a imagem, a qual não é imagem do pintor, nem sequer se este se pinta a si mesmo. Porque quem pintava não era o corpo do pintor nem a forma representada. E assim, deve-se dizer que não é o pintor quem produz tal imagem, mas a posição determinada das cores. Tampouco é esta a produção propriamente dita de uma imagem ou de um reflexo, como são aqueles que produz a água, em um espelho ou na sombra: nesses casos, as imagens vêm à existência por obra de um original propriamente dito e provêm dele, e não é possível que as imagens originadas existam desconectadas dele”. *Enéadas* VI 4,10,1-15.

⁵⁷ “Não é verdade [...] que acontece como quando alguém vê entrar em um espelho as imagens dos objetos que se refletem enquanto esses objetos se refletem? Porque, se se tirar os objetos deste mundo, em nenhum momento apareceria alguma das coisas que agora se refletem no sensível. Pois bem, aqui, o próprio espelho é perceptível à visão porque ele mesmo é uma forma; porém lá, como o espelho não é nenhuma forma, o mesmo não é perceptível à visão; porque se o fosse, ele mesmo deveria ser visto antes por si mesmo. Porém, na realidade, acontece como ao ar, que é invisível mesmo quando está iluminado. Por isso, nós não acreditamos, ou acreditamos menos, que as imagens refletidas nos espelhos sejam reais, porque se vê o espelho no qual estão e ele mesmo é permanente, enquanto aquelas desaparecem. Na matéria, ao invés, ela mesma não se vê nem contendo imagens, nem sem elas. Mas se fosse possível que as imagens presentes nos espelhos fossem permanentes e que não se vissem os próprios espelhos, não desconfiaríamos que as imagens refletidas neles fossem reais. Se, pois, nos espelhos há algo real, concedemos que também na matéria sejam reais as coisas sensíveis; porém, se as imagens que se refletem nos espelhos não são reais, mas só aparentam sê-lo, temos que reconhecer que também lá aparentariam ser as que se refletem sobre a matéria e atribuiríamos a causa desta aparência à realidade dos Seres, realidade que os não-seres não participariam realmente, posto que esses não devem ser tais como seriam se existissem por si mesmos sem que existisse o real”. *Enéadas* III 6,13,35-55.

⁵⁸ “Toda imagem que é imagem por natureza subsiste enquanto subsiste o modelo”. *Enéadas* V 8,12,19.

⁵⁹ “A imagem, a não ser que pertença a outro e esteja em outro, tampouco permanece – pois à imagem corresponde ser de outro e estar em outro [Timeu 52e 2-4] – salvo que esteja presa por seu princípio”. *Enéadas* V 3,8,12-14.

raciocínio é como um corolário da doutrina fundamental do neoplatonismo, ou seja, o desdobramento do Um:

“De onde vem essa [unidade] posterior? Ela tem de vir do Primeiro, pois, se fosse produzida por acaso, o Primeiro deixaria de ser o Princípio de tudo. Então, como ela provém do Primeiro? Se o Primeiro é perfeito, o mais perfeito entre tudo, e é o princípio de todo poder, tem de ser mais poderoso do que todas as coisas, e todos os outros poderes devem imitá-lo na medida da sua capacidade. Assim, quando algo chega à perfeição, vemos que começa a gerar, pois não é capaz de permanecer fechado em si mesmo e engendra algo mais. Isso é verdade não apenas para seres que têm escolha, mas também para seres que crescem e produzem sem escolher fazê-lo, e mesmo para as coisas sem vida, que compartilham a sua natureza o máximo que podem. O fogo aquece, a neve esfria e os remédios agem de maneira correspondente à natureza. Todas as coisas imitam o Primeiro princípio e buscam a eternidade e o serviço com o máximo de sua força”⁶⁰.

Uma unidade originária, em sua origem sem relações, que por causa da sua perfeição transborda, constitui o ser como a primeira forma da multiplicidade:

“Para que o Ser possa existir, o Um não é Ser, mas sim o gerador do Ser. Podemos dizer que este é o primeiro ato da geração: nada possuindo e nada buscando em sua perfeição, o Um transbordou e sua superabundância produziu algo diverso dele mesmo”⁶¹.

O ser assim constituído se caracteriza pela individualidade e pela distinção da origem. A imagem desse ser produzido pelo transbordamento da Um, usando uma terminologia eckhartiana, é *alia non aliud* (outra, mas não outra coisa). Portanto, a imagem compreende em si semelhança e dessemelhança, identidade e distinção, sendo que os primeiros pólos dessas antinomias dominam em relação aos segundos, porque na imagem há sempre uma referência à origem para a qual tem que voltar continuamente.

⁶⁰ *Enéadas* V 4,1,21-34.

⁶¹ *Enéadas* V 2,1,5-10.

O mundo fenomênico, segundo a filosofia plotiniana, é imagem do mundo inteligível e, portanto, imagem da Inteligência⁶². A Inteligência, porém, está presente no mundo sensível através da Alma. Por conseguinte, o cosmos é uma imagem de ambos, Inteligência e Alma, e deve sua existência ao mundo inteligível⁶³, do qual conserva em modo peculiar suas propriedades:

“O que há de mais belo no mundo sensível é, pois, uma manifestação de quanto há de mais excelente nos Seres inteligíveis, tanto de sua potência como de sua bondade. E assim todos os seres formam uma série contínua: os primeiros existem por si mesmos, enquanto os segundos recebem sua existência por participação naqueles, imitando quanto puder a natureza inteligível”⁶⁴.

Característica fundamental do mundo sensível como *imagem* do mundo inteligível é a manifestação, nele mesmo, do arquétipo e de suas estruturas hierárquicas. As propriedades do mundo como imagem, no pensamento plotiniano, são:

- a) unidade ou harmonia do mundo;
- b) beleza;
- c) temporalidade.

Apesar de a multiplicidade caracterizar seja o indivíduo, seja o mundo, esse último é uma harmonia onde as partes e os opostos tendem à unidade, que é seu fundamento:

“Muitos efeitos são resultados de combinações. [...] Por outro lado, nós mesmos acrescentamos muitos efeitos aos conferidos pelos astros. Apesar disso, todos estão entrelaçados em uma unidade e constituem uma harmonia maravilhosa, e uns provêm dos outros ainda que provenham de contrários, porque todos formam um único sujeito”⁶⁵.

⁶² “Por conseguinte, o artífice [fazedor] do mundo sensível não pode ser, ele mesmo, mundo sensível, mas inteligência e mundo inteligível”. *Enéadas* V 3,16,9.

⁶³ “Efetivamente, daquele Cosmo verdadeiro e um, vêm à existência este cosmo que não é verdadeiramente um”. *Enéadas* III 2,2,1.

⁶⁴ *Enéadas* IV 8,6,26-30.

⁶⁵ *Enéadas* IV 4,38,13-19.

Esta forma de unidade é semelhante a uma dança na qual os vários movimentos e os diversos elementos que a compõem constituem um fenômeno unitário⁶⁶. Este movimento unitário, porém, deriva da intenção do sujeito dançante⁶⁷; de forma análoga, o princípio que determina e dá forma à unidade do mundo é o *nous*: “Quando aquele que os configura [os astros] produz um novo efeito, não produz um efeito distinto dele – pois não atua em algo distinto dele -, mas ele mesmo é todos os efeitos que se produzem”⁶⁸.

O grau de unidade e regularidade mais elevado é representado pelo movimento circular do céu, que é uma imitação da Inteligência: “Por que o céu se move circularmente? Porque imita a Inteligência”⁶⁹. O círculo é, no âmbito da diferença, a figura que representa o auge da unidade e da regularidade, porque uniformemente relacionado com seu centro.

Por causa da sua ligação com a matéria, o mundo apresenta também limites e aspectos negativos. Apesar disso, não pode ser considerado apenas negativamente; aliás, do ponto de vista do ser dialético da imagem, ele é a mais bela das imagens:

“Tampouco deve-se admitir que este cosmos tenha-se originado de forma má porque nele há muitas coisas desagradáveis. Essa pretensão é própria daqueles que o sobreestimam em demasia, se pretendem que seja o mesmo que o inteligível e não uma sua imagem. Isso sim, que outra imagem daquele teria saído mais bela?”⁷⁰.

O mundo empírico, portanto, é uma manifestação da beleza inteligível. Esta beleza, porém, pelo fato de ser determinada pela multiplicidade, não pode caracterizar o Um em si, mas somente a Inteligência, que Plotino alça a princípio de todas as outras belezas.

⁶⁶ “Posto que a rotação do universo não admite o acaso, sendo ela movida em seu curso pela razão inerente ao animal, era preciso que, além da sincronização do agente com o paciente, houvesse também uma certa coordenação de umas partes com outras e uma certa subordinação de umas a outras de tal modo que, a cada situação da rotação e dos astros sujeitos à rotação, correspondesse uma disposição sempre nova como se estivesse executando, por meio de uma dança diversificada, uma apresentação única de um baile”. *Enéadas* IV 4,33,1-7.

⁶⁷ Cf. *Enéadas* IV 4,33,17-25.

⁶⁸ *Enéadas* IV 4,33,35-37.

⁶⁹ *Enéadas* II 2,1,1.

⁷⁰ *Enéadas* II 9,4,23-26.

Uma forma específica da realização da beleza do mundo é a arte (*téchne*), no sentido peculiar de criação artística. Plotino lança mão do exemplo da escultura para sustentar a função fundamentalmente positiva da imitação (*mímesis*):

“Sejam, pois, dois objetos justapostos, por exemplo duas massas de pedras, uma informe e desprovida e outra já transformada pela arte em uma estátua de um deus ou de algum homem. [...] Pois bem, esta pedra transformada pela arte em beleza aparecerá sim, bela, mas não por ser pedra – senão a outra também seria igualmente bela – e sim graças à forma que a arte infundiu nela. Por conseguinte, esta forma não pertencia à matéria, mas sim à mente daquele que a concebeu antes que chegasse à pedra. Porém, estava no artista não pelo fato deste ter olhos e mãos, mas porque participava da arte. [...] Pois bem, se a arte produz uma semelhança do que é e do que tem, e produz beleza em conformidade com o conceito do que produz, segue-se que a arte é o belo em um grau maior e mais verdadeiro, posto que possui a beleza própria da arte, uma beleza maior e mais bela, decerto, daquilo que há de belo no produto exterior”⁷¹.

A imagem produzida pelo artista é, antes de tudo, uma exortação a lembrar-se da imagem originária. A beleza da figura artística se torna uma ocasião para o retorno e a ascensão do pensamento rumo à realidade inteligível. Essa função anagógica da imagem, na sua acepção da palavra⁷², legitima a forma peculiar da *mimesis* própria da natureza:

“Mas se alguém menospreza as artes porque criam imitando a natureza, deve-se responder em primeiro lugar que também as naturezas imitam outros modelos. Em segundo lugar, é preciso saber que as artes não imitam o modelo visível, e sim recorrem às formas nas quais se inspira a natureza e que, além disso, inventam muitos elementos por conta própria e os acrescentam onde há alguma deficiência, sendo possuidoras da beleza”⁷³.

Ponto de partida e ponto de chegada da criação artística na imagem é, portanto, a imagem ideal: a própria arte se torna um momento de espiritualização do mundo realizando plenamente seu caráter simbólico. Isto revela sua tarefa principal, a saber,

⁷¹ *Enéadas* V 8,1,6-26.

⁷² Do latim medieval *anagogia* que significava “elevação da alma em direção às coisas divinas”.

⁷³ *Enéadas* V 8,1,34-39.

levar aquilo que aparece no mundo fenomênico (que é determinado pela alteridade) à total conformação com seu fundamento inteligível.

A terceira propriedade do mundo como imagem na filosofia de Plotino é o tempo. O filósofo, para defini-lo, faz referência ao axioma de Platão no *Timeu* (37 d,5-7):

“Por isso, seu autor [o Demiurgo] preocupou-se em fabricar uma certa imitação móvel da eternidade, e, organizando todo o Céu, fez, da eternidade una e imóvel, esta imagem eterna que progride segundo a lei dos números, isso a que chamamos de Tempo”⁷⁴.

O caráter de imagem do tempo indica, segundo a concepção de Platão, a semelhança com o princípio e não seu aspecto negativo (o ir e vir processual, o movimento efêmero e passageiro). A intenção do Demiurgo ao criar o tempo era estabelecer, através dele, um elemento de ordem e de movimento que tornasse o mundo semelhante ao seu arquétipo, sua imagem:

“O Tempo então nasceu com o Céu a fim de que, nascidos juntos, também se resolvam, se é que porventura devam resolver-se; e é pelo modelo da substância eterna que foi feito, tal que se lhe assemelhasse ao máximo, segundo sua capacidade. Pois o Modelo é ser de toda a eternidade, então o Céu, em contrapartida, após o começo e em toda a seqüência da duração, foi, é e será”⁷⁵.

Dessa idéia Plotino conserva a concepção do tempo como imagem da eternidade⁷⁶ (que é o princípio do tempo), realçando que há, entre os dois, uma relação de semelhança. De fundamental importância para compreender a concepção de tempo plotiniana é o texto seguinte:

“Se a eternidade é vida no repouso e na identidade e é imutável e infinita em ato, e se o tempo deve ser uma imagem da eternidade como é este universo em relação ao inteligível, é preciso afirmar que o tempo é, *antes que* uma vida de além, uma vida distinta como em sentido equívoco: aquela da referida

⁷⁴ PLATÃO. *Timeu e Crítia ou a Atlântida*. São Paulo: Hemus Editora Ltda., 2001, p. 92.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁷⁶ “E assim é como, movendo-nos sempre rumo ao depois, ao posterior e ao não-idêntico mas sim diferente e de novo diferente, ao prolongar um tanto nossa marcha, produzimos o tempo como imagem da eternidade”. *Enéadas* III 7,11,18-20.

potência da Alma; e, *antes que* o movimento intelectual, o movimento de certa parte da Alma; e, *antes que* identidade, uniformidade e permanência, aquilo que não permanece no mesmo, mas realiza um ato após o outro; e, *antes que* inextensão e unidade, uma imagem da unidade: a unidade na continuidade; e, *antes que* infinito em ato e por inteiro, aquilo que se prolonga até o infinito em direção permanentemente do consecutivo; e, *antes que* o inteiro compacto, aquilo que será inteiro por partes e um inteiro perpetuamente futuro; [...] desse modo é imitar o Ser eterno”⁷⁷.

Nesse texto Plotino esclarece um ponto central da sua argumentação sobre o tempo, a saber, a diferença que existe entre este e a eternidade, destacada estilisticamente pela repetição da locução “antes que”. O que diferencia a eternidade do tempo é o fato que este, logo após sua saída do princípio, pode imitar a unidade e a totalidade da eternidade somente na sucessão (“o que não permanece no mesmo, mas realiza um ato após o outro”), porque o que é gerado só pode ser imagem. Entretanto, seja a eternidade, seja o tempo são vida: a primeira é a vida “total, inteira, plena e absolutamente inextensa que é inerente ao Ser e em seu ser”⁷⁸, enquanto o tempo é “a vida da Alma”⁷⁹. Se o tempo é a vida da alma, a realização da “imagem tempo” tem em si dois momentos: por um lado o ser temporal do mundo, empiricamente acessível; do outro, o tempo interior⁸⁰. A interioridade é, no pensamento de Plotino, o fundamento ontológico da exterioridade e é para ela que o ser humano deve voltar-se:

“Deve-se renunciar a tudo o que é exterior e voltar-se totalmente para o que é interior: não se deve estar inclinado a nada de exterior, antes o contrário: ignorá-lo totalmente, primeiro com a disposição do ânimo e depois com a libertação de toda forma, e ignorar-se a si mesmo, entrando assim na contemplação daquele [que é interior]”⁸¹.

A renúncia de tudo o que é exterior não implica, pura e simplesmente, a superação da multiplicidade fenomênica e o abandono do mundo exterior, mas, antes, a capacidade de reconhecê-lo de forma realista em relação ao Um: é a unificação com

⁷⁷ *Enéadas* III 7,11,45-59.

⁷⁸ *Enéadas* III 7,3,35-37

⁷⁹ *Enéadas* III 7,11,44.

⁸⁰ “Então também em nós há tempo? Sim, em toda a alma da mesma espécie, e em todas do mesmo modo. Todas são uma só. Por isso o tempo não se dilacerará, porque tampouco se dilacerará a eternidade, a qual, em um nível distinto, coexiste em todos seus congêneres”. *Enéadas* III 7,13,65-70.

⁸¹ *Enéadas* VI 9,7,17-20.

esse Um que, afinal, representa a atuação e transformação da existência temporal do ser humano mais elevada. A *conditio sine qua non* disso é a ausência, nele, da alteridade: “Assim que aquele [o Um], não tendo alteridade, está sempre presente, nós estamos [unidos] a ele quando não temos alteridade”⁸².

Plotino chama de *êxtase*⁸³ esta ausência, no ser humano, da visão da alteridade, que é, ao mesmo tempo, o auge da realização da imagem do mundo e do tempo através dele; é no êxtase que, afinal, se realiza a experiência espiritual que não visa transformar o Um em objeto do pensamento e da contemplação e é a vida dos homens divinos e bem-aventurados:

“A natureza da alma jamais descerá até o não-ser total. Chegará, sim, em seu ponto mais baixo, até o mal, e nesse sentido até o não-ser, mas não até o não-ser absoluto. Porém, percorrendo o caminho contrário, não chegará a outra coisa senão a si mesma e, nesse modo, não estando em outra coisa, estará somente em si mesma. Pois bem, estar só em si mesma e não no ser, é estar naquele. Porque alguém não se transforma na essência, mas em algo mais além da essência. Se, pois, alguém consegue ver a si mesmo transformado neste, tem em si mesmo uma imagem daquele. E se, partindo de si mesmo como imagem, remonta até o Modelo, alcançará a meta de sua peregrinação. [...] E esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: libertar-se das coisas sem valor, que são aquelas do mundo, viver livre dos seus deleites e retirar-se sozinho no Um”⁸⁴.

No âmbito das propriedades do mundo como imagem, também a linguagem (entendida como meio do pensamento discursivo) pode ser interpretada um fenômeno da imagem. Ambos (linguagem e pensamento) se desenvolvem na multiplicidade que se manifesta, em forma rudimentar, na distinção entre sujeito e predicado, construindo de tal forma uma cópia da imagem originária. Para exemplificar isso, Plotino fala dos ideogramas egípcios:

⁸² *Enéadas* VI 9,8,34. Também Meister Eckhart faz referência ao fim da alteridade como condição para a *unio*: “*Volens deo uniri, debet esse unus, divisi ab omnibus, in se indivisus abnegatione sui*”: Quem quiser unir-se a Deus, deve ser um, separado de todas as coisas, não dividido em si na abnegação de si mesmo. LW IV,321,2-4. *Sermo XXXVII: Unus deus et pater omnium*.

⁸³ *Enéadas* VI 9,11,24.

⁸⁴ *Enéadas* VI 9,11,35-50.

“[Os sábios egípcios] traçando ideogramas e gravando nos templos um só ideograma para cada objeto, tornavam manifesto o caráter discursivo daquele ideograma, dando a entender que cada ideograma era uma ciência e uma sabedoria, uma entidade substantiva e global, e não um processo discursivo nem deliberativo. A partir dessa sabedoria, que era global, se inventou uma imagem explicitada já em um meio distinto e que expressa discursivamente a coisa e as causas pelas quais é como é, de tal maneira que, sendo o produto tão bonito como é, alguém que saiba admirar-se diria que admirava aquela sabedoria, como sem conhecer as causas da Essência, pelas quais é como é, as expressa nos produtos realizados em conformidade com ela”⁸⁵.

Entretanto, por não haver multiplicidade no Um e, além disso, por ele não poder expressar-se como outro de si (para não introduzir a dualidade), a única *in*-determinação é a “*in*-efabilidade”:

“E por isso é também [o Um] verdadeiramente inefável. Porque digas o que disseres, tu dirás algo. Porém a expressão ‘além de todas as coisas e além da inteligência mais augusta’, entre todas, só é verdadeira não no caso de ela ser uma denominação daquele, mas se aquele não for um entre todos e nem houver ‘o nome dele’, porque nada é predicado dele”⁸⁶.

Conseqüência dessa concepção é uma dialética negativa (que está na origem da teologia negativa) como único instrumento apto a tornar explícito o caráter indizível do Um. A linguagem apofática é uma realização peculiar do caráter de imagem do ato comunicativo-verbal, particularmente intensiva: não, porém, no sentido de ela ser uma cópia daquilo que se entende, mas sim na admissão do próprio limite pelo fato de ser um modo de falar impróprio, sinal de uma diferença insuperável⁸⁷. O *pendant* dessa diferença é representado pela metáfora que, apesar de sua formulação positiva, representa sempre uma negação (a afirmação de um sentido figurado, como indica a

⁸⁵ *Enéadas* V 8,6,6-15.

⁸⁶ *Enéadas* V 3,13,1-6.

⁸⁷ “Não é exagero, portanto, falar de um esforço, por parte do filósofo alexandrino, uma vez que, apesar de ser avaro com as palavras (segundo o comentário de Porfírio), as *Enéadas* estão cheias de imagens das quais Plotino faz uso. Não se furtando de utilizar os recursos que a linguagem oferece, sobretudo as prosopopéias e as metáforas, para explicar da melhor maneira possível as idéias que o mesmo desenvolve. O seu esforço é tanto que, para tentar dar conta da natureza do seu primeiro Princípio, Plotino recorre a três maneiras diferentes de dizê-lo e, mesmo assim, não consegue defini-lo (o Um) satisfatoriamente”. CABRAL MARINHO, M. S. *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*. In: *Mirabilia 2 – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, n. 2, Dezembro de 2002. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num2/artigos2.html>. Acesso em: 12 de agosto de 2003.

etimologia da palavra, é a negação do sentido próprio). Nesse sentido, as imagens da linguagem têm uma função análoga ao paradoxo, que torna a dialética negativa a possibilidade máxima de aproximação ao princípio (um meio necessário ainda que, ao dizer de Plotino, intolerável⁸⁸).

Na filosofia plotiniana, não é só o mundo que tem propriedade de imagem: também o ser humano que vive no tempo e na história é imagem de uma idéia atemporal: “Por isso o homem posterior, que é imagem daquele [homem inteligível], continha suas razões em imagem, assim como o Homem inteligível continha o Homem anterior a todos os homens”⁸⁹.

Na realização do seu caráter de imagem, o ser humano encontra a meta da sua peregrinação em direção do Um que está nele⁹⁰. Na sua condição de finitude e corporeidade se “lembra” do inteligível e uma força semelhante ao Um se “desperta” nele, revelando seu verdadeiro eu:

“Muitas vezes ocorreu-me ser retirado do meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido a mim mesmo; e então ver uma Beleza maravilhosa, tornando-se ainda maior a certeza de que pertenço à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato e me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo. No entanto, depois dessa estadia na região divina, quando desço da Inteligência ao raciocínio, pergunto-me perplexo como é possível a minha Alma estar neste corpo, sendo ela, mesmo estando no corpo, essa coisa elevada que se revelou a mim?”⁹¹.

O caminho que conduz à interioridade mais profunda não é, entretanto, o afastamento do mundo fenomênico carregado de menosprezo, mas, antes, a avaliação realista do mundo como imagem, reconhecendo nele a presença sempre operante do Um.

⁸⁸ “Pois bem, é necessário ser indulgentes com nosso vocabulário se, ao falar sobre ele [o Bem], nos vemos forçados, para poder expressar-nos, a empregar palavras cujo uso, a rigor, não toleramos”. *Enéadas* VI 8,13,49-50.

⁸⁹ *Enéadas* VI 7,6,10-11.

⁹⁰ Cf. *Enéadas* VI 9,11,35-50.

⁹¹ *Enéadas* IV 8,1,1-7.

3. Proclo e o ocaso da filosofia antiga

No século V d.C. o cristianismo, que com o imperador Teodósio tornara-se religião de estado, prevaleceu com os meios do poder sobre o paganismo. Os últimos adeptos das religiões pagãs não podiam mais manifestar publicamente a própria fé. Em Atenas, entretanto, uma livre universidade autofinanciada levava adiante o estudo da antiga sabedoria, dando continuidade à *Academia platônica*, até que, em 529 d.C., um edito de Justiniano fechou definitivamente esse último reduto da filosofia pagã antiga:

“Nós proibimos que seja ensinada qualquer doutrina por parte daqueles que estão afetados pela loucura dos ímpios pagãos. Por isso, que nenhum pagão simule estar instruindo aqueles que, desventuradamente, freqüentam sua casa enquanto, na realidade, nada mais está fazendo do que corromper as almas dos discípulos. Ademais, que não receba subvenções públicas, já que não tem nenhum direito derivado de escrituras divinas ou de editos estatais para obter licença para coisas desse gênero. Se alguém aqui [em Constantinopla] ou nas províncias, resultar culpado desse crime e não se apressar a retornar ao seio de nossa santa Igreja, juntamente com sua família, ou seja, juntamente com a mulher e os filhos, recairá sob as referidas sanções, suas propriedades serão confiscadas e ele próprio será enviado ao exílio”⁹².

Proclo foi o expoente derradeiro dessa filosofia: sua morte marcou o fim da filosofia antiga, após milênios de estudos e obras à procura do *Deus absconditus* e da relação da divindade com a humanidade e o mundo. Sua metafísica é a expressão mais articulada e complexa da problemática do Um. O Um se identifica com o Bem, a realidade para a qual todas as coisas tendem e a causa da qual elas derivam: o Bem salvaguarda todas as coisas e o Um, unificando-as, as conserva, tornando-as boas e perfeitas. Mas se o Um é o princípio primeiro e absoluto, por que e como derivam os muitos do Um? O Um, responde 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 Um está justamente no fato de

⁹² Citado em: REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia – Vol. I: Filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 367.

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 é, com um ato unitário, substituto de todos os entes - a mesma coisa, pois, são o Bem e o Um, portanto também o ato bom se identifica com o ato unitário - assim também todos os seres que vêm depois dele, pela sua própria perfeição são impelidos a gerar outros seres inferiores ao ser deles”⁹³.

Nesta difusão de si mesmo, o Um-Bem mantém uma absoluta transcendência. Em modo análogo ao deus aristotélico (que, permanecendo imóvel, move todas as coisas), mas com amplificações e aprofundamentos metafísicos conspícuos, Proclo afirma que o Um-Bem não-participado produz por participação todas as coisas: “portanto, o gerador se apresenta sem alteração e sem diminuição, potência fecunda que multiplica a si mesmo e, a partir de si mesmo, exibindo a segunda hipóstase”⁹⁴.

A expressão talvez mais bonita e profunda da inefabilidade do Um em Proclo se encontra no *Hino ao princípio primeiro*, uma prece litúrgica estruturada na forma de curtas negações que contém a concepção procliana do Um além de tudo⁹⁵:

“Ó Tu, que estás além de todas as coisas!
Até onde é diferente compor para Te cantar?
Como podem palavras ser um hino a Ti?
Palavra nenhuma é capaz de Ti expressar.
Nenhuma inteligência pode perceber-Te
nenhuma inteligência pode captar-Te.
Somente Tu és impronunciável,
não obstante tudo que de Ti se tem pronunciado.
Somente Tu és incognoscível,
embora tudo que é pensado pertence a Ti.
Em torno de Ti se reúne o desejo

⁹³ “*Propter bonitatem suam est unitiue omnium entium substitutivum - idem enim bonum et unum, quare et boniformiter ei quod est unitiue idem est -, sic et que post illud propter perfectionem ipsorum alia generare conatur, demissiora sui ipsorum essentia*”. PROCLUS. *Elementatio Theologica. Traslata a Guillermo de Morbecca*. Leuven: University Press, 1987, editada por H. Boese, Propositio 25,1-6, p. 17.

⁹⁴ “*Inalteratum ergo generans consistit et inminorum, fecunda potentia se ipsum multiplicans et a se ipso secundas ypostases exhibens*”. PROCLUS. *Ibidem*, Propositio 27,14-15, p. 18.

⁹⁵ O texto do Hino encontra-se em: 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 de agosto de 2003.

e a dor de todos os seres.
Tudo te louva, canta um hino silencioso,
reconhecendo os teus vestígios.
De Ti tudo se originou,
somente Tu, porém, não tens causa.
Em Ti tudo permanece, a Ti tudo ocorre;
Tu és o fim de tudo; Tu és Um e tudo
não sendo nem Um nem tudo.
Tu, que tens inúmeros nomes, como Te chamarei,
o único inominável?”

Nesse Hino Proclo expressa claramente a absoluta transcendência do Um e a impotência das palavras de dizer algo a respeito dele. Escreve Ter Reegen:

“Proclo, em seu Comentário do Parmênides, como aqui, deixa bem claro que aquilo que não tem causa, não pode ser conhecido através da ciência, nem *‘aquilo que está além de tudo que existe’* pode ser conhecido através da opinião ou percepção. Cada ordem do ser tem seu próprio objeto de conhecimento, conseqüentemente o Um está além do conhecimento das ordens que lhe são inferiores, porque a sua natureza é *‘super-excelente’*”⁹⁶.

As faculdades da experiência sensível são, por um lado, o início necessário do conhecimento, porém, do outro lado, são incapazes de interpretar a impressão da experiência: “[As sensações] são, de fato, tão multiformes, fundamentam a experiência com sensíveis diferentes a cada instante e nada dizem de racional e de preciso, como afirma Sócrates”⁹⁷.

O conhecimento, portanto, necessita também do pensamento que, em seu grau mais elevado, supera si mesmo e si identifica com o Um. Mas, segundo o filósofo neoplatônico, a multiplicidade que é conhecida através dos sentidos e a realidade acessível ao pensamento devem ser reconduzidas a uma unidade. Esta redução do múltiplo a uma unidade deve ser entendida como um movimento de abstração (*apháiresis*) do pensamento daquilo que é alheio a ele por natureza e pela sua origem: o ilimitado ou indeterminado, a alteridade, a múltipla dispersão em opostos. Por meio da abstração se torna visível a presença do Um na multiplicidade. Em relação à queda ou

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ PROCLUS. *Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1986, Tome II, n. 245,14, p. 293.

separação do Um⁹⁸, pela qual aquilo que existe se afasta de sua origem, a função do conhecimento é anular esta distância lembrando seu fundamento universalmente determinante.

3.1 A imagem como substituto do ser⁹⁹

Na filosofia de Proclo, a imagem é reduzida a um substituto do ser e, nessa redução, registra uma certa ambigüidade no seu estatuto ontológico. No *Comentário do Parmênides*, o filósofo de Costantinopla escreve:

“Deveríamos então chamar ‘imagem’ somente estas aparências sensíveis? Mas o próprio Platão afirmou que o tempo é uma imagem da eternidade (*Tim.* 37d); e o tempo está para a eternidade como a Alma está para o Intelecto, sendo o tempo uma dimensão física e a eternidade uma dimensão intelectual [...] Todas as imagens são naturalmente desviadas nas suas essências dos seus paradigmas – não têm a mesma fórmula, mas uma fórmula semelhante àquela de onde provêm. [...] A partir disso fica claro que devemos supor que as imagens começam com os seres das categorias intermediárias e se estendem para as inferiores; por isso nós falamos de entidades intelectuais como participadas, e os seres que participam, em primeiro lugar, são as almas, enquanto as que participam, em segundo lugar, são os seres da região onde há divisão”¹⁰⁰.

Segundo Proclo, a imagem possui uma existência paralela ao seu modelo, pelo fato de ela ter uma atividade própria que a torna seja a fonte, seja o resultado de uma emanção. Essa emanção é representada por Proclo como a presença do Um em todos os entes: “Pelo fato de ele [o Um] estar presente em todos [os entes] da mesma

⁹⁸ “Na quarta linha, enfim, nos dizem que o presente argumento convida a não aceitar na alma sábia e intelectual o afastamento do Um, a fuga, a alteridade e a divisão de toda espécie”. *Ibidem*, n. 244,12, p. 292.

⁹⁹ Neste parágrafo a fonte principal de referência é: MOUTSOPOULOS, E. A. *Les structures de l’imaginaire dans le philosophie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

¹⁰⁰ PROCLUS. *Commentary on Plato’s Parmenides*. Princeton: Princeton University Press, 1987, nn. 745-746, pp. 117-119.

forma, a fim de que ele irradie para todos, ele não está somente em um, mas sim diante de todos”¹⁰¹.

A imagem que emana da existência humana é uma imagem da realidade sensível; ao mesmo tempo, porém, ela é também uma imagem do inteligível, tal como a forma é imagem do ser e o conhecimento é imagem do intelecto:

“Toda forma, toda alma, todo corpo participa de alguma unidade, mas esta unidade não é mais um deus, embora, se poderia dizer assim, seja uma imagem de deus, uma semente divina – tal como a forma é semelhante ao ser, o conhecimento semelhante ao intelecto, mesmo na mais ínfima das coisas, e o movimento de si é uma imagem da Alma”¹⁰².

O papel da imagem é intermediário: enquanto substituto do ser e, contemporaneamente, instrumento de conhecimento, ela aproxima da realidade que representa ou de onde emana, sem por isso identificar-se com esta. A imagem usufrui, assim, de uma certa independência em relação à sua origem; por causa disso, ela não é comparada somente a esta, mas também a si própria. O que diferencia a imagem é a relação que ela tem com sua própria existência: ela é idêntica àquilo de que é imagem, mas, ao mesmo tempo, é distinta dele:

“Pois a existência envolve três fatores: Ser, identidade e diferença, seja quantitativa seja qualitativa, no que diz respeito às características individuais dos sujeitos. Portanto, através dessas proposições como imagens, ele (Euclides) nos revelou que tudo é quer idêntico a si mesmo, quer diferente de si mesmo, por causa da pluralidade que contém”¹⁰³.

Quanto à relação que existe entre imagem e cópia (ou simulacro, *eidolon*), Proclo parece estabelecer entre as duas uma identidade:

“Toda imagem é um simulacro daquilo a partir do qual é imagem, e o Estrangeiro de Eléia no *Sofista* (240b) afirma explicitamente que o simulacro

¹⁰¹ “*Quod autem omnibus eodem modo adest, ut omnibus irradiet, non in uno est, se ante omnia*”. PROCLUS. *Elementatio Theologica. Op. cit.*, n. 23, p. 16.

¹⁰² PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides. Op. cit.*, n. 642, p. 37.

¹⁰³ PROCLUS. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Princeton: Princeton University Press, 1992, n. 353, p. 275.

“não é realmente irreal”. Se, pois, todo ser inteligível pertence ao que é real, não se deveria afirmar o mesmo da imagem ou do simulacro. Por outro lado, toda natureza inteligível é indivisível, e a procissão a partir dela acontece por meio da identidade; portanto, seus derivados são inseparáveis de sua origem: eles são, em parte, aquilo que o todo é inteiramente. Mas a imagem, por outro lado, deve ter sempre uma dessemelhança misturada com a semelhança e, aliás, por meio dela, ser conhecida (como um simulacro) e fazer retorno – pela sua semelhança – ao seu modelo”¹⁰⁴.

A primeira afirmação parece ser clara: “toda imagem é um simulacro daquilo a partir do qual é imagem”. Entretanto, na passagem seguinte, depois de afirmar que na imagem deve existir a semelhança com o modelo juntamente à dessemelhança, Proclo escreve que no processo de retorno da imagem ela é conhecida “como um simulacro”. Utilizando o advérbio “como”, o filósofo neoplatônico estabelece sim uma relação de semelhança, mas não de identidade. Por sua vez, a relação entre imagem e modelo (ou paradigma) aponta a existência de um problema relativo ao referencial lógico da imagem que pode, entretanto, incidir na relação desta com seu referencial ontológico.

De fato, o estatuto ontológico da imagem é permeado pela ambigüidade, oscilando entre o ser e o não-ser. A imagem, como a concepção neoplatônica da alma, por um lado está inclinada para o mundo sensível e, do outro, contempla o mundo inteligível. Nesse contexto, Proclo encontra um respaldo ontológico na doutrina exposta no *Sofista*, onde Platão¹⁰⁵ flexibiliza a irredutibilidade do ser e do não-ser (considerada a partir da visão ontológica rígida de Parmênides). Aquilo que Proclo nega à imagem é, principalmente, a identidade em relação àquilo que representa, e não sua existência própria (que antecede sua função): uma imagem é, em primeiro lugar, uma imagem *tout court*; em um segundo tempo ela é também imagem de alguma coisa, sendo concebida como tal¹⁰⁶. Antes de ser imagem de alguma coisa, ela não necessita de nada para ser; ao contrário, o fato de participar de um ato gerador, lhe garante o estatuto ontológico do ser:

¹⁰⁴ PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Op. cit., n. 816, pp. 179-180.

¹⁰⁵ “Com efeito, tenha ou não se preocupada, no *Sofista*, a escala ontológica de outros diálogos, o que aqui Platão busca é demonstrar que o não-ser de certo modo é; mais precisamente, como uma coisa que ‘não é’ outra coisa, possa ‘ser’ ela mesma. A noção de imagem se presta perfeitamente a esse objetivo. O *eidolon* não é seu original, mas é ele mesmo”. PEREIRA DA SILVA, J. L. *A definição de imagem do Sofista de Platão*. Op. cit., p. 77.

¹⁰⁶ “Em primeiro lugar uma imagem deve vir à existência e assim, em segundo lugar, ela é uma imagem de alguma coisa”. PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Op. cit., n. 743, p. 116.

“Em geral, toda imagem, de acordo com o *Timeu* (39c), deve participar da geração, de tal forma que, através desse processo, ela venha a ser e possa ser comparada a um ser genuinamente real. Pois se a imagem, em si mesma, fosse um dos seres eternos, não seria mais uma imagem; como Platão afirma no *Sofista* (240b), o genuinamente real (é verdadeiro ser), mas a imagem, enquanto é uma imagem, não existe nem na verdade nem na realidade: antes disso, ela não existe realmente”¹⁰⁷.

Conseqüentemente, o fato de a imagem assemelhar-se ao ser ou participar dele não tem nenhuma importância, pois antes de ser imagem ela é. Aliás, assim como ela é imagem do sensível, pode ser também uma estrutura inteligível¹⁰⁸ (como o tempo que Platão, no *Timeu*, concebe como imagem móvel da eternidade). Se a imagem da eternidade existe em si¹⁰⁹, isso deve ser válido, em princípio, para todas as outras imagens. E este ser da imagem coexiste com o ser do modelo, assim como o tempo infinito coexiste com a eternidade: “Embora a imagem tenha seu ser na esfera da geração, o ato do devir da imagem está em constante comunhão de existência com o ser do modelo e, enquanto o *sempre* do modelo é eterno, o da imagem persiste por um tempo infinito”¹¹⁰.

A ambigüidade ontológica da imagem permanece no plano da relação entre a imagem e seu modelo, assim como no plano da relação entre a imagem e a realidade. Sua quase-negatividade ontológica é sugerida pelo desenvolvimento do *Sofista* de Platão, no qual artistas, prestidigitadores e sofistas são colocados no mesmo nível por eles usarem métodos mistificadores. Esses conselheiros pervertidos introduzem o erro nas consciências:

“Somente o conselheiro sábio, examinando aquilo que é vantajoso para a alma, pensa que esta se identifica com o justo e não faz distinção entre os dois, enquanto o conselheiro pervertido, procurando aquilo que é vantajoso nas coisas exteriores, muitas vezes não alcança nem o vantajoso, nem o justo. Ele confunde, pois, as coisas necessárias como se fossem dignas de

¹⁰⁷ *Ibidem*, n. 744, p. 117.

¹⁰⁸ “Acima da justiça há uma imagem inteligível de acordo com a qual todas as coisas são ditas ser e são justas”. *Ibidem*, n. 856, p. 224.

¹⁰⁹ “E se, por outro lado, o Intellecto é inferior à Eternidade, a Alma uma imitação do Intellecto, como o Tempo, sendo uma imagem da Eternidade, não será algo superior à própria Alma e mais próximo da essência? PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1968, Livre IV, n. 27, p. 45.

¹¹⁰ PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. *Op. cit.*, n. 1229, p. 570.

eleição e os ídolos do bem como se fossem bens verdadeiros. Inclinando-se para estes bens, abandona o justo e a verdade vantajosa para associar-se com as sombras e os ídolos sem consistência, no lugar dos bens primeiros”¹¹¹.

A imagem é sempre imagem de algo, mas, se esse “algo” desaparecesse, ela permaneceria; além disso, se diferencia da sombra porque sua existência está ligada às estruturas e às formas: são elas que lhe garantem a auto-suficiência, tornando-a uma fonte de conhecimento imperfeito (o conhecimento perfeito está reservado aos objetos inteligíveis¹¹²). A estrutura da imagem deriva diretamente do ser: sendo a primeira uma imitação do segundo, coincide aparentemente com ele e exerce uma atividade própria. Sua presença na alma¹¹³ está ligada a uma estrutura corporal da qual não pode prescindir. O próprio Plotino já lembrara que a alma jamais será inteiramente desencarnada¹¹⁴: o corpo é uma mediação necessária e indispensável entre a alma e a matéria. A imagem, por sua vez, realiza também uma função mediadora, a saber, transmitir à matéria terrestre as potências iluminadoras da matéria celestial¹¹⁵. Mas a própria imagem desempenha também a função inversa, ou seja, tornar sensível um modelo inteligível: portanto, a mediação da imagem, exercida em ambos os sentidos, é dialética.

Esta dialética supõe um princípio universal de causalidade que se manifesta em forma de estrutura, segundo a qual, real ou virtualmente, uma imagem não existiria se não fosse sustentada por uma razão que a precede no tempo ou na hierarquia das realidades. A causa preexiste ao efeito e o modelo à imagem, não somente do ponto de

¹¹¹ PROCLUS. *Sur le Premier Alcibiade de Platon. Op. cit.*, Tome II, n. 297, 15-20, p. 334.

¹¹² “Mais perfeito é o conhecimento que não tem estruturas e formas, que é imaterial, que existe por si mesmo, e desta percepção a imagem é uma forma imperfeita de conhecimento, não surgindo de si mesma mas sendo condicionada por outras coisas”. PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides. Op. cit.*, n. 798, p. 167.

¹¹³ “A alma, exercendo sua capacidade de conhecer, projeta na imaginação, como em um espelho, as idéias das figuras; e a imaginação, recebendo em forma figurativa estas impressões das idéias presentes na alma, por meio dos seus significados fornece à alma uma oportunidade de se tornar íntima das figuras e auxiliá-las”. PROCLUS. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements. Op. cit.*, n. 141, p. 113.

¹¹⁴ “Porque talvez a consequência será que toda alma está sempre em um corpo, e sobretudo a alma do universo, já que esta não se diz, como a nossa, que abandona o corpo. Ainda que alguns digam que [a alma do universo] abandonará este corpo, não deve estar completamente fora de algum corpo”. Cf. PLOTINO. *Enéadas* IV 3,4,4-8.

¹¹⁵ “Pois como os corpos eternos poderiam coexistir com os corpos perecíveis, como os produtores com seus produtos, senão graças a esta mediação? Pois é ela que preside sobre os bens corporais e que exerce sua atenção providente sobre todas as qualidades naturais”. PROCLUS. *Sur le Premier Alcibiade de Platon. Op. cit.*, Tome I, n. 72,8-10, p. 58.

vista do tempo (que é imagem da eternidade), mas também do ponto de vista lógico da relação inteligível-sensível, superior-inferior ou produtor-produto:

“Nós devemos elevar-nos das causas que se encontram na Natureza às causas que se encontram na Alma, e não apenas pelo que se refere às causas segundas, mas também em relação às causas essenciais. As causas segundas, afinal, são imagens destas e não são sustentadas por elementos sensíveis. Esse não é o caso em que há um princípio comum de toda multiplicidade (não devemos, de fato, postular princípios universais para as coisas más); tampouco é o caso das coisas individuais (como, por exemplo, o Sol e a Lua e outros corpos celestes, ou o próprio Cosmos), das quais não podemos conceber uma propriedade comum por causa de suas individualidades. É a partir do interior, pois, e da nossa natureza essencial que as projeções das Formas surgem, e não dos objetos dos sentidos; porque, se assim fosse, os objetos do conhecimento seriam inferiores aos objetos da sensação. Entretanto, sendo o conhecimento superior à percepção sensível, os objetos do conhecimento são superiores aos objetos da sensação. Conceitos universais são objetos do conhecimento e o conhecimento está relacionado com eles. Estes, portanto, são superiores e mais dignos de respeito do que os objetos da sensação, pois é repugnante para a razão o fato de que princípios causais sejam inferiores às coisas por eles causadas”¹¹⁶.

Quanto à criação a partir do divino, o elemento criado é imagem do princípio criador que é a sua causa:

“A coisa que é criada é a imagem de seu criador, pensada em um domínio do ser ligado à essência; por causa disso, assim como ele pensa ele cria, e como ele cria ele pensa, e sempre está fazendo as duas coisas juntas. Por essa razão, a coisa criada sempre vem à existência a partir do pensamento, pois o ser gerado está sempre e em toda parte junto com seu criador. Até nas coisas geradas no tempo a Forma aparece instantaneamente e a ação criadora precede sua manifestação”¹¹⁷.

Do ponto de vista da causalidade, a imagem pode ser considerada como sendo parte da causa de onde ela procede, mas também como sendo ela mesma geradora de outras imagens¹¹⁸. Proclo considera a relação imagem-modelo, pelo que se refere aos

¹¹⁶ PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Op. cit., n. 896, pp. 256-257.

¹¹⁷ *Ibidem*, n. 844, p. 215.

¹¹⁸ “Em geral toda imagem, de acordo com o *Timeu* (39 e), há de participar da geração de tal forma que, através desse processo do devir, pode ser comparada a um ser genuinamente real”. PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Op. cit., n. 744, p. 117.

seres inteligíveis, como uma relação de causa e efeito e não de mera semelhança¹¹⁹. O modelo, portanto, está para a imagem como a causa ao seu efeito, mas essa relação não se aplica aos seres inteligíveis e sim à alma e à natureza.

Também na filosofia de Proclo, a noção de tempo está diretamente ligada à noção de imagem. A imagem compartilha sua qualidade de ser com o tempo, ele mesmo imagem móvel da eternidade:

“Em que sentido, agora, o tempo se diz ‘imagem’ da Eternidade? É porque, enquanto a eternidade permanece junto à unidade, o tempo procede conforme o nome? Antes disso, se mostrará mais a dessemelhança dos dois do que a semelhança. Porque quase em todos os lugares, nos textos, há oposição de um termo em relação ao outro, de ‘proceder’ a ‘permanecer’, de ‘conforme o nome’ a ‘unidade’, de ‘imagem’ a ‘modelo’. Melhor seria dizer, então, que Deus criou os dois, a Eternidade e o Tempo, como duas medidas diferentes dos seres, uma como medida das realidades inteligíveis, o outro como medida dos seres do mundo”¹²⁰.

A imagem, por sua vez, se realiza sob o signo do tempo: ela é, ao mesmo tempo em que não é mais, mesmo constituída nunca está completamente realizada e permanece em um estado de quase-existência, estabelecendo uma relação de reciprocidade com o modelo:

“Mas talvez alguém pudesse indagar como é possível que, embora digamos que a imagem e o modelo são relativos uma ao outro, afirmamos que um goza de verdadeira existência enquanto a outra vem-a-ser e é gerada. Deve-se responder a isso que a imagem enquanto imagem não vem-a-ser, mas se torna algo diferente quando é imaginada e quando se torna uma imagem de seu próprio modelo; pois, na medida em que é uma imagem de um ser real, ela é o que é imgeticamente e é sempre uma imagem exatamente como o outro é sempre um modelo; e, embora uma imagem tenha seu ser na esfera da geração, seu devir enquanto imagem está em constante comunhão de existência com o ser do modelo, e enquanto o *sempre* do modelo é eterno, o da imagem persiste por um tempo infinito”¹²¹.

¹¹⁹ “Consequentemente, não há relação de semelhança com o modelo entre os seres inteligíveis, mas uma relação de causa e efeito”. PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Op. cit., n. 816, p. 180.

¹²⁰ PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Op. cit., Livre IV, n. 17, p. 35.

¹²¹ PROCLUS. *Commentary on Plato's Parmenides*. Op. cit., n. 1229, p. 570.

Na filosofia de Proclo a imagem, situada entre o ser e o não-ser, permanece na esfera da ambigüidade: sua dimensão dialética faz com que ela se aproxime e se distancie em relação ao ser, conservando sua autonomia e sua independência; sua dimensão causal lhe oferece a possibilidade, se não de aproximar-se das causas primeiras, ao menos de assumir suas funções; sua dimensão temporal lhe dá um impulso para elevar-se do mundo dos seres temporais e aproximar-se dos seres inteligíveis. Situada entre o sensível e o inteligível e dotada de um estatuto ontológico positivo, a imagem vê reconhecida pelo neoplatônico Proclo uma quase-existência.

Conclusão

A reflexão da filosofia antiga sobre a imagem, a partir da dimensão da semelhança, leva a defrontar-se com a questão do ser da imagem. Seja ela natural ou produto de uma atividade intencional, sempre remete a um modo de existência incerto, oscilando entre a plenitude do ser e o vazio do nada. Tanto Aristóteles, como Plotino e Proclo, consideram o conceito, o puro conteúdo intelectual, superior à imagem por causa do vínculo dessa com o mundo sensível. O Estagirita, porém, indicando na sensação a origem primeira de todo conhecimento, se distancia deles e elabora uma gnosiologia própria.

Na esteira da filosofia platônica, o neoplatonismo faz uma apologia do ser inteligível, realidade ideal, incorpórea, acessível somente aos atos de conhecimento intuitivo que se realizam através de exercícios dialéticos do pensamento. Desse ponto de vista, toda representação do ser inteligível constitui um modo de ser subalterno, algo “difer-ente”. Entretanto, essa duplicação do ser permanece sob a égide da semelhança que, de alguma forma, compensa a perda da identidade das formas: a imagem, conseqüentemente, permanece em uma relação participativa com a essência de onde emana, permitindo a possibilidade de remontar a ela. Para Plotino, mundo inteligível e mundo sensível são o fruto de emanações progressivas do Um. Nessa progressão, toda realidade sensível é considerada imagem de um nível de realidade superior, da qual ela

constitui a projeção em uma ordem inferior, condicionada pelo mundo sensível. E, por sua vez, toda forma sensível existe e pode ser conhecida pelo fato de ela conter em si a imagem da forma inteligível de onde provém. Se, por um lado, Plotino evidencia o conceito de hierarquia ontológica, do outro Proclo realça a continuidade da imagem com sua origem segundo uma relação causa-efeito. Sendo assim é possível, a partir da imagem sensível, ter acesso à sua fonte inteligível.

Meister Eckhart tinha acesso às obras de muitos filósofos graças às traduções diretas ou indiretas de suas obras, e sua ampla produção está repleta de citações de Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca, Macróbio, Plotino, Proclo, Avicena, Maimônides¹²² entre outros. Não menos importante, para a articulação de seu pensamento, foram as concepções filosóficas presentes na tradição teológica dominicana de Alberto Magno e Tomás de Aquino e no pensamento do franciscano Boaventura, assim como no *Liber XXIV philosophorum* (fundamental para a compreensão dos elementos neoplatônicos em Eckhart). Para o turíngio foi possível instaurar um diálogo fecundo com a tradição neoplatônica graças ao seu conhecimento de Agostinho, Boécio e do Pseudo-Dionísio Areopagita, e à utilização de textos como a *Elementatio Theologica* de Proclo e o *Liber de causis*, objeto do capítulo sucessivo.

¹²² Os filósofos árabes foram os mestres dos filósofos judeus, e isto se explica tanto pelo contato íntimo e constante entre as culturas hebraica e árabe, como pela afinidade racial e espiritual dos dois povos. Dois pensadores judeus que viveram na Espanha muçulmana, Ibn Gebirol (Avicebron ou Avencebrol, 1021-1070) e Moisés ben Maimon (Maimônides, 1135-1204), revestiram a mesma importância que Avicena e Averróis tiveram para o pensamento árabe.

CAPÍTULO II

A TEOLOGIA CRISTÃ E O MUNDO DAS IMAGENS

“Assim como aqueles que, ao moldarem uma estátua por si mesma natural, eliminam dela as coisas que lhe foram acrescentadas e que poderiam impedir a pura visão, e manifestam sua forma oculta somente por esse processo de eliminação”.

(PSEUDO-DIONYSII AREOPAGITAE, *De Mystica Theologiae*)¹²³

Introdução

A teologia cristã, de forma semelhante ao pensamento grego, elaborou uma própria ontologia da imagem ligada ao mistério de um Deus que assume a forma humana para que o ser humano, através da participação à sua imagem encarnada (o Filho de Deus), possa recuperar a perfeição original. Através da imagem, Deus se torna presente na criação e oferece a possibilidade ao ser humano de voltar à sua essência primordial.

O cristianismo das origens, herdeiro do judaísmo, interpretou a criação do mundo e da humanidade como obra pessoal de um Deus único; a criação, por conseguinte, pôde ser definida como uma imagem do seu criador: “E então Deus disse: façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança... Assim Deus criou o homem à sua

¹²³ “Sicut per se ipsum naturale agalma facientes, auferunt ea, quae superadjecta sunt, pura occulti visione vetantia, et ipsam in seipsa ablatione sola occultam manifestant formam”. In: JOANNIS SCOTI. *Versio Operum S. Dionysii Areopagitae*. Migne, Patrologia Latina, 122. *De Mystica Theologia*. Capitulum II: *Quomodo oportet et uniri et hymnos referre omnium causali et super omnia*. Disponível em: <http://www.binetti.ru/collectio/theologia/areopag/nomin.shtml>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2007.

imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher os criou” (Gen 1, 26-27). Nas duas religiões monoteístas, a criação se apresenta como um ato originário de uma obra exterior a Deus. Este criacionismo bíblico pressupõe uma onipotência criadora que nada tem a ver com o poder do Demiurgo platônico, sujeitado a uma ordem imutável e transcendente. A teologia cristã, de fato, quer afirmar, pela relação de imagem, uma continuidade ontológica do criador com a criatura, pela qual os seres humanos trazem em si um traço da sua origem divina. O pensamento neoplatônico, por sua vez, fornece os instrumentos lógicos para reforçar o estatuto ontológico da causa eficiente do Deus criador: como a causa é superior ao efeito, assim o modelo é superior à cópia. A semelhança, portanto, não poderia significar uma igualdade de ser, mas apenas uma participação.

O criacionismo bíblico, entretanto, não é a única interpretação da teologia cristã a respeito da criação do mundo. Há uma outra interpretação, que se pode definir como emanatismo (influenciada, evidentemente, pelo neoplatonismo), que atribui à criação divina do universo um caráter processual e de propagação, à semelhança da luz que emana de uma fonte, havendo uma identidade de natureza ou substância (embora dessimetria de poder ou perfeição) entre a matriz original e emanante, o Deus criador, e suas manifestações emanadas, as criaturas. Deus não pode originar um outro ser que não seja Ele mesmo, sob a pena de perder a própria identidade essencial. Aquilo que se manifesta no mundo visível, a criação, se apresenta não como um ser que é outro em relação a Ele, mas sim como sua imagem. A criação não é mais elaboração de uma cópia a partir de um modelo, mas emanção de uma imagem daquilo que estava contido no Absoluto. A gênese, portanto, é um processo de propagação sob forma de imagem daquilo que, em sua origem, não possuía imagem.

Quem representa uma ponte entre pensamento antigo de matriz platônica e teologia cristã é Agostinho de Hipona, o mais influente teólogo da Igreja Antiga. Na verdade, ele prepara o advento da Idade Média, marcando o fim de uma época e o início de outra. Agostinho não é só destaque na história do pensamento cristão, ele é uma figura relevante na história da filosofia e na história geral da humanidade. Como bem avaliou Hagglund: “melhor do que qualquer outro latino, Agostinho sintetizou a

cultura da Antigüidade e fundiu esta herança com a teologia cristã”¹²⁴. De acordo com Faggin,

“a sistematização teológico-filosófica de Agostinho, original mas claramente inspirada em alguns motivos plotinianos fundamentais, contribui para arraigar profundamente na especulação cristã este conjunto de idéias e de orientações de genuína entonação neoplatônica que, a despeito de qualquer peripatetismo, ficará como depósito sagrado para toda a filosofia escolástica”¹²⁵.

O pensamento de Eckhart denota uma importante influência agostiniana. O dominicano alemão apoia-se em S. Agostinho para indicar que há dois tipos de conhecimento, um exterior e incompleto (dependente das imagens) e outro interior (objeto de análise no capítulo IV dessa tese). É agostiniano também o tema da re-formação do homem na "conformidade com Cristo" atingida pelo regresso da alma a si própria, o *regressus animae*, a dobra sobre a interioridade verdadeira, o homem interior, a verdade, o *verbum*. Também a idéia que concerne os sete graus do homem nobre provém de Santo Agostinho. Por outro lado, a *Entbildung* corresponde à noção dionisiana de *aphairesis*, a prática da "negação abstractiva", da ultrapassagem das imagens e dos pensamentos, fazendo sair o homem de si próprio (é o tema do *êxtase*) para deixar Deus entrar nele.

Portanto, o segundo fragmento a ser retirado na tentativa de trazer à tona a “imagem sem imagem” de Meister Eckhart, será o pensamento do bispo de Hipona e daqueles autores que pertencem à tradição cristã, aprofundando de modo específico o conceito de imagem por eles elaborado.

2. Da imagem ao vestígio: a reflexão de Santo Agostinho no *De Trinitate*

Na história da teologia cristã a palavra *imago* teve um uso muito peculiar: juntamente com *verbum*, serviu para definir as propriedades exclusivas da segunda

¹²⁴ HAGGLUND, B. *História da Teologia*. Porto Alegre: Concórdia, 1981, p. 95.

¹²⁵ FAGGIN, G. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983, p. 46.

pessoa da trindade que não podiam ser atribuídas univocamente nem ao Pai, nem ao Espírito Santo, nem à natureza divina. Quem apresentou, no ocidente, a primeira especulação sistemática sobre as relações divinas foi Santo Agostinho, de modo particular no *De Trinitate*.

A estrutura interna da obra respeita o princípio pelo qual a inteligência pode ter acesso a uma apresentação (mesmo se imperfeita) do mistério divino somente se ela for iluminada pela fé. A partir da revelação na Escritura, Agostinho procura iluminar os dados da fé com uma especulação intelectual, e o clímax desse procedimento é alcançado no livro XV, onde exposição da fé e inteligência filosófica manifestam uma profunda sintonia e os dados da Escritura estão entrelaçados com a reflexão racional.

Partindo de uma consideração sobre a relação (onde aparece o tema do “Filho”), Agostinho procura aprofundar como é possível atribuir um “verbo” (que é precário e temporal) a Deus. No ponto mais alto da reflexão, é realçada a dependência recíproca dos termos Filho e Verbo: “O Verbo é Filho pela mesma razão que o Filho é Verbo”¹²⁶, e isso vale formalmente também para a imagem, na medida em que o verdadeiro *verbum* é o verbo interior que é *imago*. É justamente esse último termo que perpassa toda a reflexão, desde o Filho imagem do Pai¹²⁷, ao homem *ad imaginem* (segundo a versão latina de Gen 1, 26)¹²⁸, até às realidades humanas (*caritate*) que se apresentam como *vestigia trinitatis*¹²⁹. Esse modo de argumentar revela que é a partir de uma teoria da imagem que em Santo Agostinho é possível entender a relação de Filho e Verbo.

A segunda metade *De Trinitate* (a partir do Livro IX) é dedicada à tentativa de compreender o mistério trinitário, buscando um vestígio dele (ainda que imperfeito) na criação. Mas é principalmente na imagem da alma humana que Agostinho se concentra para ilustrar as relações entre as pessoas divinas; o princípio-guia é o fato de o homem

¹²⁶ “*Eo quippe Filius quo verbum et eo Verbum quo Filius*”. *Ibidem*, Livro VII, Cap. 2,3, p. 240.

¹²⁷ “*Et si non alio magnus, alio Deus, sed eo magnus quo Deus, quia non aliud illi est magnum esse, aliud Deum esse, consequens est ut nec Deus singulus, sed ea et cum ea deitate quam genuit ut sic sit Filius deitas Patris, sicut sapientia et virtus Patris, et sicuti est Verbum et Imago Patris*”: E se o motivo pelo qual Ele (leia-se o Pai) é grande não é diferente daquele pelo qual Ele é Deus, mas sim Ele é grande pelo motivo de ser Deus, porque para Ele ser grande e ser Deus é a mesma coisa, disso se segue que não é nem Deus sozinho, mas por aquela deidade e com aquela deidade que gerou, de modo que o Filho é a deidade do Pai, assim como é a sabedoria e força do Pai, como também é Verbo e imagem do Pai. *Ibidem*, Livro VII, Cap. 1,1, p. 235.

¹²⁸ *Ibidem*, Livro VII, Cap. 6,12, p. 257.

¹²⁹ *Ibidem*, Livro VIII, Cap. 10,14, p. 284.

ser, nas suas faculdades superiores, *imago Trinitatis* (e não apenas imagem do Filho): “E agora, já não será tempo de elevar-nos, com quaisquer sejam as forças de nossa atenção, à suma e altíssima essência, da qual a alma humana é uma imagem imperfeita, entretanto, uma imagem?”¹³⁰. Essa imagem interior, porém, é imperfeita: o homem é apenas semelhante, *ad imaginem*, portanto qualquer ato do conhecimento acontece através de mediações que turvam a visão. A aproximação a Deus se realiza *per speculum in aenigmitate* e não *face a face*¹³¹.

Santo Agostinho institui uma polaridade entre a imagem perfeita e o simples vestígio, polaridade que encontra seu ponto de atuação na alma humana. Por isso, o ser humano pode progredir analogicamente da criação à imagem perfeita, graças ao princípio pelo qual a criação é um espelho que pode preparar a contemplação *facie ad faciem*:

“É mister, portanto, considerando o Criador por meio de que foram feitas as coisas que apreendemos, divisemos a Trindade (Rm 1,20), da qual aparecem vestígios nas criaturas na proporção de sua dignidade. [...] Aquele a quem é dado contemplar essa realidade, ainda que parcialmente, por meio de espelho, de modo enigmático (1 Cor 13,12), que se alegre por conhecer a Deus, que honre a Deus, e lhe dê graças”¹³².

Apesar da pouca semelhança e da visão imperfeita, contraposta à visão escatológica (“*nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*”, 1 Cor 13,12), é possível ter acesso a uma certa compreensão da Trindade, em virtude da imagem divina presente no homem¹³³.

¹³⁰ “*Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago?*” *Ibidem*, Livro X, Cap. 12,19, p. 333.

¹³¹ *Ibidem*, Livro XIV, Cap. 17,23, p. 474.

¹³² “*Oportet igitur ut Creatorem per ea quae facta sunt intellecta conspicientes Trinitatem intellegamus, cuius in creatura quomodo dignum est apparet vestigium. Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum in aenigmate, gaudeat cognoscens Deum, et sicut Deum honoret et gratias agat*”. *Ibidem*, Livro VI, Cap. 10,12, p. 231.

¹³³ Agostinho faz uma distinção, seguindo a tradição que remonta a Gregório de Nissa, entre *imago* e *similitudo*: “*Neque inscite distinguatur, quod aliud sit imago et similitudo Dei, qui etiam Filius dicitur, aliud ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accipimus*”: Não se distingue sem inteligência que uma coisa é imagem e semelhança de Deus, que se chama também Filho, e outra coisa é a imagem e a semelhança de Deus, como entendemos ser feito o homem. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 51, n. 4. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 27 de janeiro de 2007.

O fato de ter aplicado o termo *imago* ao Filho representa, tanto para Agostinho quanto para a tradição sucessiva, uma valorização da palavra em relação ao pensamento neoplatônico, no qual a imagem chama em causa a inferioridade respeito ao seu modelo originário. Na filosofia neoplatônica, como foi evidenciado pelo primeiro capítulo desta tese, a palavra “imagem” é utilizada para explicar a multiplicidade, que adquire o sentido negativo de afastamento do Um, mesmo sem reduzi-la a mera dispersão (pois, através da imagem, a realidade conserva uma referência indireta ao seu princípio). Assim, se realiza uma assimetria entre a imagem e o modelo, onde a realidade compreendida como imagem deriva do Um (que é seu arquétipo), fundamento da multiplicidade. Esta relação explica o desenvolvimento da realidade e, ao mesmo tempo, ilumina a tensão em direção da unidade originária para a qual o caráter de imagem remete, descrevendo o retorno a ela como uma passagem progressiva da dessemelhança à semelhança. O motivo da imagem adquire o significado essencial de indicar algo não originário, não totalmente autêntico: a imagem é imagem de alguma coisa, está no lugar de alguma coisa, possui o caráter de signo, remetendo a outra realidade onde se encontra a perfeição. O “ser imagem” caracteriza a proveniência da origem e o reenvio a ela: a semelhança inscrita na imagem tem um sentido negativo (a imagem é inferior, cópia do original) e um sentido positivo (é um indício para conhecer o original e o único acesso a ele).

A contribuição decisiva para a compreensão da imagem na teoria trinitária deriva do fato de ter perdido: a) o valor negativo da diferença entre imagem e seu modelo; b) a dependência ontológica. O Filho não está subordinado, nem é inferior, mas possui a mesma substância do Pai e o Pai necessita do Filho para conhecer-se, espelhando-se na sua imagem. A imagem do Filho não é parcial, nem imperfeita, tampouco é possível acrescentar algo à divindade. A duplicidade da imagem (o fato de ser ela mesma e sinal de outra realidade) não se explica como justaposição de dois aspectos, mas como implicação recíproca, na qual um momento justifica o outro: o Filho é totalmente si mesmo enquanto é imagem do Pai. A dialética da imagem não é mais entre unidade e multiplicidade, compreendida negativamente como afastamento do Um originário, mas entre unidade e distinção, que é a expressão positiva da única natureza divina que não perde sua simplicidade nas três pessoas. Não é instituída uma inferioridade ontológica

entre a imagem e aquilo que a imagem representa (ressaltando a distância em relação à perfeição do ser originário), mas, pelo contrário, vem à tona a riqueza da divindade que se comunica, se realiza e se gera.

O pensamento Meister Eckhart revela uma grande afinidade com o pensamento neoplatônico especialmente pela atenção que o mestre dominicano reserva ao tema da unidade, a tal ponto que a distinção entre as pessoas divinas é muitas vezes ofuscada pela presença marcante do único Um (*einiges Eins*¹³⁴). Contudo, o fato de esta distinção não ter desaparecido totalmente e não ter sido absorvida na unidade é revelado pela importância da teoria da imagem e do papel do Filho enquanto *alius non aliud*:

“Mas é verdade que esses não sabem que, esse mesmo Filho unigênito na Trindade, é bem-aventurado pelo que todos os fiéis são filhos de Deus por adoção. Portanto, não há um Filho na Trindade e outro qualquer, pois nós somos filhos de Deus e co-herdeiros do Filho; semelhantemente, num só selo são formadas muitas membranas e sobre uma superfície são geradas as figuras ou, melhor, as imagens de numerosos espelhos”¹³⁵.

Ontologicamente, a imagem está no mesmo nível de sua fonte (*non aliud*); nesse modo, a mediação de Deus se realiza na sua plenitude, não analogicamente, mas na perfeita expressão (unívoca) da relação com a origem. A univocidade implica a possibilidade de ler a relação em ambos os sentidos: não somente a imagem deriva do modelo, mas o modelo não pode existir sem a imagem ou, como afirma Eckhart, “Deus não pode não gerar” (Pr. 6)¹³⁶. Eckhart adota e unifica uma teoria da imagem que vale para o Filho de Deus, para o ser humano e, em certo sentido, para toda realidade, pois

¹³⁴ “Jesus ist mit ihr vereint und sie mit ihm, und sie leuchtet und glänzt mit ihm als ein *einiges Eins* und als ein lauterklares Licht im väterlichen Herzen”: Jesus é unido com ela [= a Palavra eterna] e ela com Ele, e ela irradia e brilha com ele como um único Um e como uma luz clara e pura no coração paterno. Pr. 2, *Quint*, p. 161. Cf. também SA, p. 48. O grifo é nosso.

¹³⁵ “*Sed verum est quod isti non sapiunt quod ipse idem unigenitus filius in trinitate beatus est quo omnes fideles filii dei sunt per adoptionem. Non enim est alius filius in trinitate et alius, quis nescio, quo nos sumus filii dei filio coheredes; sicut uno sigillo formantur multae membranae et ab una facie generantur species sive imagines plurium speculorum*”. ACTA ECHARDIANA. *Processus contra Magister Echardum*. n. 58. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em: 28 de janeiro de 2007.

¹³⁶ “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”: O Pai gera seu Filho na alma no mesmo modo em que ele o gera na eternidade, e não de forma diferente. Ele deve fazer isso, quer lhe agrade ou lhe desagrade. *Quint*, p. 185. Cf. também SA, p. 72.

torna a doutrina trinitária exemplar para qualquer imagem. Esse modo de proceder revela o *proprium* da metodologia eckhartiana: com efeito, para o turíngio, o Evangelho diz a mesma coisa da filosofia e toda a Escritura pode, por conseguinte, ser explicada “*per rationes naturales philosophorum*” (*In loh* n. 2)¹³⁷. 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 história”¹³⁸.

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. Na história do pensamento cristão, o turíngio não foi certamente o primeiro a lançar mão de tal recurso metodológico. Como escreve Guerizoli, “ao formular a intenção de seu escrito sobre a trindade, Boécio apresenta sua investigação como um esforço de compreensão do dogma da unidade da trindade divina guiado exclusivamente pela luz natural de seu espírito, que lhe foi

¹³⁷ LW III,4,6.

¹³⁸ GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 1998, p. 870-871.

dada por Deus”¹³⁹. A originalidade e profundidade especulativa de Meister Eckhart nas primeiras obras latinas (como é o caso do *Sermo die beati Augustini*), revelam como sua investigação recorra a Boécio e ao Pseudo-Dionísio o Areopagita, renovando, dessa forma, os motivos antigos da teologia negativa.

2. A imagem do arquétipo: a *Consolatio Philosophiae* de Boécio

Boécio foi definido como o último romano e o primeiro escolástico: de fato, sua obra pode ser considerada uma síntese do pensamento grego e romano na tentativa de estabelecer um elo entre a filosofia grega e a teologia cristã. Junto com Mário Vitorino e Agostinho, ele exerceu uma grande influência com suas traduções e comentários dos escritos lógicos de Aristóteles, Porfírio e Cícero. Para a Idade Média, particularmente, foram determinantes seus tratados para as disciplinas do *quadrivium* (*De institutione arithmetica* e *De institutione musica*). Suas definições dos conceitos de eternidade¹⁴⁰ e de pessoa¹⁴¹ foram essenciais na determinação do ser de Deus e na cristologia.

A tradição platônica foi uma componente essencial do pensamento de Boécio, como atesta a *Consolatio Philosophiae*, um imponente compêndio de temas teológicos e cosmológicos fundamentais para entender a relação recíproca entre Deus e o mundo. Última obra escrita na prisão (Boécio fora acusado de alta traição), ela não é apenas um documento pessoal, mas um testemunho original da filosofia grego-romana em uma época particularmente difícil.

Desenvolvendo suas respostas em modo argumentativo sobre questões essenciais como Deus, o mundo e o homem, Boécio conseguiu juntar conceitos filosóficos platônicos-neoplatônicos, aristotélicos e estoicos. Diante da morte, se repete

¹³⁹ GUERIZOLI, R. *Mestre Eckhart e o modelo de integração entre ética e teologia*. In: *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 2004, p. 559.

¹⁴⁰ “*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*”: A eternidade é a posse total, simultânea e perfeita da vida interminável. BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, Cap. V.

¹⁴¹ “*Persona est rationalis naturae individua substantia*”: A pessoa é uma substância individual de uma natureza racional. BOÉCIO. *De duabus naturis et una persona Christi*, c.3, PL 64, 1345. Disponível em: <http://www.aquinate.net>. Acesso em: 04 de janeiro de 2007.

a situação de Sócrates no Fédon de Platão, que dirige seu olhar à imortalidade da alma. Particularmente interessante é a nona poesia do terceiro livro da *Consolatio Philosophiae*, um hino que traz à tona um conceito de Deus em equilíbrio entre cristianismo e platonismo e que constitui o ponto central da obra:

“Ó tu que governas o mundo com razão perpétua,
criador das terras e do céu, que ao tempo dás ordem de proceder da eternidade,
e que, permanecendo imutável, concedes que todas as coisas se movam
tu, a quem causas exteriores não impulsionaram a obra da matéria flutuante,
mas sim a inata forma do sumo bem,
despojada de inveja; tu, a partir do modelo superno,
conduzes as coisas todas juntas, e, tu, ó beleza suprema,
o mundo bonito trazes em tua mente;
e o formas em *imagem* semelhante
ordenando que partes perfeitas o façam perfeito.
Tu com os números conjungas os elementos, para que coisas frias com o fogo
concordem, e a terra seca com as águas, e que nem o fogo mais puro
eleve ou as terras sejam precipitadas pelo próprio peso.
Tu liberas a alma composta por membros semelhantes,
a qual todas as coisas juntas de tríplice natureza movimenta;
a qual, dividida em dois círculos, recolheu o movimento
e havendo de retornar a si, e circundamente profunda,
e faz o céu girar em *imagem* semelhante.
Tu com causas consoantes elevas as almas e as vidas menores,
e sobre leves e sublimes carruagens as dispões,
e, adequando-as sementes no céu e na terra, com lei benigna,
fazes com que aquelas pelo fogo a ti retornem, se a ti se dirigirem.
Concede, ó Pai, que a mente ascenda à tua pátria majestosa,
concede que se purifique na fonte do bem e concede que, descoberta a luz,
em ti mantenha fixos os olhares visíveis do espírito.
Dissipa as névoas e os pesarosos fardos terrenos
e, ademais, fulgura teu esplendor; tu, de fato, és sereno
tu és descanso tranqüilo para as pessoas piedosas, contemplar-te é o fim
delas,
tu, princípio, condutor e guia, caminho e ao mesmo tempo chegada”¹⁴².

¹⁴² “*O qui perpetua mundum ratione gubernas,
terrarum caelique sator, qui tempus ab aeuo
ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri,
quem non externae pepulerunt fingere causae
materiae fluitantis opus uerum insita summi
forma boni liuore carens, tu cuncta superno
ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse*

Esse hino apresenta o fundamento e a plenitude da verdadeira felicidade, pelo qual somente é feliz quem “pôde contemplar a fonte luminosa do bem”¹⁴³. De acordo com esta concepção, a felicidade do ser humano não consiste no poder e na riqueza, mas na posse de Deus: “*divinitatis adeptio facit beatos*”¹⁴⁴, mesmo pensamento de Agostinho que também inseriu no contexto do pensamento cristão conceitos centrais da metafísica grega. Seu princípio expresso no *De beata vita*, pelo qual “*Deum qui habet beatus est*”¹⁴⁵, estabelece Deus, o *summum bonum*, como fundamento da possibilidade de uma vida feliz.

Resultado da procissão criadora é o mundo como imagem do arquétipo (*similique in imagine formans; simili conuertit imagine*). Por meio da semelhança da imagem com o arquétipo, há um movimento que reconduz a criação à origem criadora, a *epistrophé*, que é complementar à procissão. O retorno da imagem ao arquétipo, apesar da diferença que existe entre o ser criado e o criador, corresponde ao princípio neoplatônico segundo o qual tudo aquilo que é causado retorna à sua causa,

*mundum mente gerens similique in imagine formans
perfectasque iubens perfectum absoluere partes.
Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
arida conueniant liquidis, ne purior ignis
euolet aut mersas deducant pondera terras.
Tu triplicis mediam naturae cuncta mouentem
conectens animam per consona membra resoluis;
quae cum secta duos motum glomerauit in orbes,
in semet reditura meat mentemque profundam
circuit et simili conuertit imagine caelum.
Tu causis animas paribus uitasque minores
prouehis et leuibis sublimes curribus aptans
in caelum terramque seris, quas lege benigna
ad te conuersas reduci facis igne reuerti.
Da, pater, augustam menti conscendere sedem,
da fontem lustrare boni, da luce reperta
in te conspicuos animi defigere uisus.
Dissice terrenae nebulas et pondera molis
atque tuo splendore mica; tu namque serenum,
tu requies tranquilla piis, te cernere finis,
principium, uector, dux, semita, terminus idem”.*

Disponível em: <http://etext.virginia.edu/latin/boethius/boecons.html>. Acesso em: 04 de janeiro de 2007. Há uma outra tradução em português que pode ser encontrada em: BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*. Op. cit., pp. 74-76.

¹⁴³ “*Felix qui potuit boni fontem visere lucidum*”. *Ibidem*, p. 91.

¹⁴⁴ “A aquisição do divino torna felizes”. *Ibidem*, p. 79.

¹⁴⁵ “Aquele que possui Deus é feliz”. SANTO AGOSTINHO. *Dialogo sobre a felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1988, n. 11, p. 44.

movimento que garante a conservação do ser. Esse movimento, que parte da origem e retorna a ela, deve ser entendido de acordo com a lei metafísica de Aristóteles, segundo a qual o Primeiro Princípio move “como aquilo que é amado”¹⁴⁶. A lei da conversão é caracterizada, no Hino, como uma lei benigna: “*quas lege benigna ad te conuersas reduci facis igne reuerti*”. Esse traço fundamental da realidade, que deriva da Bondade absoluta e suprema, concede à *conversio* do ser humano um espaço de decisão (“se a ti se dirigirem”).

A fonte e a origem (*fons et origo*) conferem à imagem suas próprias qualidades; elas, em si, são bonitas no sentido superlativo (*pulcherrimus*), princípio de beleza, e tornam bonito seu produto, o mundo, através da forma, do número, da vida e do movimento, como se condiz a uma *similis imago*.

A conclusão do Hino retoma a idéia da unidade dos dois movimentos de procissão e retorno: “*principium, uector, dux, semita, terminus idem*”. Deus, o Fundamento Absoluto, é princípio, meio e fim de todas as coisas e também do ser humano, cuja união com Ele corresponde à sua auto-realização através da *deificatio*, realização plena do seu ser imagem, ponto central da metafísica eckhartiana.

Esse mesmo conceito da *deificatio*, contudo, não encontra amplo consenso na teologia cristã, principalmente no confronto entre a teologia oriental e a teologia ocidental. Para esta, o ponto chave da redenção do ser humano é a *gratia*, não a *deificatio*. A relação entre esses dois conceitos e a ênfase que lhes é reservada é extremamente diferente nos dois âmbitos teológicos. O expoente de maior relevo que mais dá destaque à teologia da graça no pensamento ocidental é Santo Agostinho. Apesar de ele fazer referência à *deificatio* quando, por exemplo, se refere à encarnação¹⁴⁷, sua preocupação com a graça, a justificação e a santificação não deixa muito espaço para a *theosis* dos Padres gregos: a teologia agostiniana não é compatível com a opinião de que o ser humano poderia se tornar como Deus, pois, segundo o bispo de Hipona, não há comunhão substancial entre a natureza divina e a natureza humana. A transcendência inefável de Deus, o Um absoluto, simples, mesmo

¹⁴⁶ “κινεῖ δὴ τὸ ὅλον ἐφ’ ὅτι ἐστὶν ἀγαπῶμενον”. ARISTOTELE. *Metafísica*. Milano: Rusconi, 1993, Livro Δ, 7, 1072 b 3.

¹⁴⁷ “*Deos facturum qui homines erant, homo factus est qui Deus erat*”: Aquele que era Deus se fez homem para tornar deuses aqueles que eram homens. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Sermo* 192: *In Natali Domini*. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 26 de janeiro de 2007.

na Trindade¹⁴⁸, é também a marca característica do pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita, que expõe uma série de questões problemáticas relativas à essência de Deus, à estrutura hierárquica do mundo como manifestação dele, ao ser do homem e ao seu caminho de acesso ao mundo e a Deus, e, enfim, à unificação com Ele. Todas temáticas, essas, que é possível encontrar também no eixo do pensamento eckhartiano.

3. O conceito de *imago Dei* na teologia do Pseudo-Dionísio Areopagita

Dionísio Areopagita foi considerado, até 1800, o discípulo de São Paulo convertido em 51 d.C. pelo discurso do apóstolo no Areópago¹⁴⁹ que, em seguida, tornou-se o primeiro bispo de Atenas. Na realidade, sob o nome de Dionísio se esconde um autor cristão grego que viveu entre o fim do século V e a metade do século VI d.C., cuja identidade permanece ainda desconhecida. A ele é atribuído um conjunto de obras de teor neoplatônico que desempenhou um papel importante na retomada da atividade filosófica do Ocidente, sobretudo no que se conhece como renascimento carolíngio.

“A atribuição destes textos ao grego convertido do século I é, contudo, indevida: os textos, influenciados por Proclo (m. 485) não podem ser mais antigos do que os séculos V-VI. Este erro de atribuição, comum na Idade Média, criou um problema de determinação da autoria dos textos. O autor, não sendo conhecido senão por este *corpus* e não sendo Dionísio Areopagita, passou a ser conhecido como Pseudo-Dionísio Areopagita, procedimento comum que criou autores como Pseudo-Aristóteles e Pseudo-Agostinho, para ficar nos mais importantes. Este não é contudo o único nome que

¹⁴⁸ “*Quemadmodum enim Deus est Pater, et Filius Deus est, et Spiritus Sanctus Deus est, quod secundum substantiam dici nemo dubitat, non tamen tres deos sed unum Deum dicimus eam ipsam praestantissimam Trinitatem*”: Pois dizemos, assim, que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito Santo igualmente é Deus, o que ninguém nega falando na ordem substancial. Mas não dizemos que há três deuses, mas um só Deus na sublime Trindade. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *De Trinitate. Liber V, 8,9*. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 26 de janeiro de 2007. Cf. também: SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995, Livro V, Cap. 8,9, p. 201.

¹⁴⁹ Cf. Atos dos Apóstolos 17,34: “Alguns homens, porém, aderiram a ele e abraçaram a fé. Entre esses achava-se Dionísio, o Areopagita, bem como uma mulher chamada Dâmaris, e outros com eles”. A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: ed. Paulinas, 1989.

designa o autor destes textos; encontra-se por vezes na literatura ‘Dionísio Pseudo-Areopagita [cf. Boehner, Gilson, 1988, p. 115; Burns, 1988, p. 665; De Libera, 1996, usa tanto esta forma, p. 92, quanto a Pseudo-Dionísio Areopagita, p. 168]. A definição de qual é o uso correto, isto é, a definição do lugar onde colocar ‘Pseudo’, é a definição do lugar onde a negação deve incidir. A teoria das descrições definidas de Russel permite o esclarecimento deste ponto. Digo logo que o uso correto é ‘Pseudo-Dionísio Areopagita’, que é de resto também o mais difundido’¹⁵⁰.

Se a crítica moderna não conseguiu identificar historicamente esse autor demonstrou, pelo menos, a dependência de suas obras da última filosofia neoplatônica, em particular da filosofia de Proclo. Os temas proclianos fundamentais retomados numa ótica cristã pelo Pseudo-Dionísio, em síntese, são:

1) Deus (o Um de Proclo) está além do ser e do conhecer, *totaliter alter*, inefável. É princípio supra-essencial que reside nas trevas, a “*superlucentem caliginem*”¹⁵¹ que é “luz inacessível”. Conhecer a Deus é não-conhecer, ou seja, negar toda categoria lógica e ontológica;

2) a estrutura hierárquica¹⁵² da realidade que deriva por emanção de Deus e que se articula em uma série de graus ontológicos, cujo fundamento é o processo de comunicação da bondade divina e cuja perfeição é o retorno a Deus, que o sumo Bem e o Um;

3) a união (*hénosis*) da alma¹⁵³ com Deus através do êxtase, ou seja, saindo de si mesmos e pertencendo total e exclusivamente a Ele.

Deus se manifesta no processo criativo ou emanção: é possível, portanto, atribuir a Ele todos os aspectos, os atributos dos seres criados. De acordo com esse método se constitui a *affirmativae theologiae*¹⁵⁴ (ou catafática) que aplica a Deus as afirmações particulares relativas aos seres (Deus é bondade, beleza, ser, vida, etc.).

¹⁵⁰ PERINI-SANTOS, E. ‘Pseudo-Dionísio Areopagita’ ou ‘Dionísio Pseudo-Aeropagita’? Uma confusão a respeito de nomes e descrições definidas In: KRITERION – Revista de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Vol. XXXVII, nº. 94 (jul.-dez. 1996), pp. 91-96.

¹⁵¹ Cf. JOANNIS SCOTI. *Op. cit.*, *De Mystica Theologia*. Capitulum II, *Op. cit.*

¹⁵² Cf. JOANNIS SCOTI. *Op. cit.*, *De Caelesti Ierarchia*. Capitulum III: *Quid sit Ierarchia, et quae per Ierarchiam utilitas*.

¹⁵³ “*Anima deiformis facta per unitatem ignotae inaccessibleis lucis*”. JOANNIS SCOTI. *Op. cit.*, *De Divinis Nominibus*. Capitulum IV: *De optimo, lumine, bono, amore, extasi, zelo, et quia malum neque ov, neque ex eo, quod est, neque in existentibus*.

¹⁵⁴ JOANNIS SCOTI. *Op. cit.*, *De Mystica Theologia*. Capitulum III: *Quae sunt καταφατικαι theologiae, quae αποφατικαι*.

Contudo, 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 toda e qualquer coisa que possa ser atribuída 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 na *invisibilem caliginem* da sua *luci inaccessibili*¹⁵⁵. Como escreve Beierwaltes,

“a passagem do imperativo plotiniano ‘abandone tudo’ em elemento que caracteriza a mística medieval é historicamente verificável em *Dionísio o Areopagita*. Na sua *Mystica theologia*, o texto fundamental da 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 (*Theol. Myst.* 2)”¹⁵⁶.

O tratado dionisíaco *De divinis nominibus* é o mais rico do ponto de vista filosófico, como atesta Etienne Gilson:

“trata-se, no entanto, de uma obra essencialmente teológica, quase exegética, poder-se-ia dizer. Partindo do fato de que a Escritura dá de Deus uma multidão de nomes diferentes, Dionísio pergunta-se em que sentido é legítimo atribuí-los a ele. O problema era de uma importância tão fundamental que esse tratado será comentado várias vezes na Idade Média, notadamente por santo Tomás de Aquino, e que certas sumas de teologia, a de Alexandre de Hales por exemplo, incluirão um tratado *De divinis nominibus*, em que a influência de Dionísio sempre se fará sentir”¹⁵⁷.

O Pseudo-Dionísio Areopagita, quando abre o discurso sobre os nomes, pensa tanto nos nomes expressos em termos filosóficos, quanto nos nomes que se encontram na Sagrada Escritura. Se eles forem analógicos, permanece a questão da superação de toda expressão simbólica, tanto filosófica quanto bíblica. O símbolo, de fato, pertence ao âmbito do conhecimento, onde há divisões e oposições, enquanto o Um, ou Deus,

¹⁵⁵ JOANNIS SCOTI. *Op. cit.*, *De Divinis Nominibus*. Capitulum VII: *De sapientia., intellectu, ratione, veritate, fide*.

¹⁵⁶ 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.

¹⁵⁷ GILSON, E. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 1998, p. 84.

está sempre acima de toda divisão e oposição. Todo o tratado revela um espírito de absoluta transcendência: “Não deve haver a ousadia de dizer algo a respeito da divindade supra-essencial e oculta, nem de entender algo, exceto aquilo que é expresso a nós a partir da eloquência sagrada.”¹⁵⁸

A expressão mais forte, porém, da transcendência divina, se encontra no tratado *De Mystica Theologia* (cap. IV e V), no grande hino das negações:

“Digamos, portanto, assim: a causa de todas as coisas, o ente superior a todos, não é privado da essência, nem da vida, nem é irracional, não é insensível, nem corpo é, nem figura, nem forma, nem qualidade ou quantidade, não tem paixão, não está em algum lugar, nem é vista, nem é sensível ao tato, não é percebida e nem é perceptível, não tem desordem, nem é perturbada por paixões materiais, não é impotente nem sucumbe aos acidentes sensíveis, nem precisa da luz, não tem mutação, nem corrupção, nem divisão e nem flutuação, nem outra coisa dentre as sensíveis.

Procedendo, portanto, na ascensão, podemos dizer que [a causa universal] não é nem alma, nem intelecto, não possui imaginação, opinião, palavra ou intelecção, nem é pensamento, nem faculdade de entender, não é proferida, nem entendida, nem número é, nem ordem, nem grandeza, nem pequenez, nem igualdade, nem semelhança ou dessemelhança; não está imóvel, nem se move, nem permanece em silêncio, não tem valor, nem é valor, nem luz, nem vida é, nem vítima, não é geração, nem tempo, nem contato inteligível, não é ciência, nem verdade, nem reino, nem sabedoria, nem uma coisa só, nem unidade, nem natureza divina ou bondade, nem espírito é, pelo que nós sabemos, nem progênie, nem paternidade, nem outra coisa que pode ser conhecida por nós ou por algum ser existente, nem o que não existe, nem o que existe conhece nem sua existência, ou se acaso ela mesma existe, nem ela mesma conhece as coisas que existem, ou se acaso esses existem, nem há expressão dela, nem nome, nem conhecimento, nem trevas, nem luz, nem erro, nem verdade, nem dela há afirmação universal, nem negação, mas se das coisas que estão depois dela fazemos afirmações e negações, dela mesma não tiramos, nem acrescentamos, pelo fato da causa perfeita e singular de todas as coisas ser superior a toda afirmação e superior a toda negação, excelência de todas as coisas, simplesmente por sua perfeição e sumidade de todas as coisas”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ “*Superessentiali et occulta divinitate non audendum dicere, neque intelligere quid, praeter divinitus nobis ex sacris eloquiis expressa*”. JOANNIS SCOTI. *Op. cit. De Divinis Nominibus*, Capitulum I: *Quae sit rationis interpretatio, et quae divinis nominibus traditio*.

¹⁵⁹ “*Dicamus igitur sic: Omnium causa, et super omnia ens, neque carens essentia est, neque carens vita, neque irrationabilis est, neque insensualis, neque corpus est, neque figura, neque species, neque qualitatem, aut quantitatem, aut tumorem habet, neque in loco est, neque videtur, neque tactum sensibilem habet, neque sentitur, neque sensibilis est, neque inordinationem habet, neque perturbationem a passionibus materialibus commota, neque*

O Pseudo-Dionísio Areopagita retoma o pensamento neoplatônico aplicando-o à noção cristã da transcendência divina, que para ele conduz necessariamente à Santíssima Trindade. A fim de salvaguardar a transcendência e mostrar o modo como Deus pode ser conhecido, ele afirma que Deus é cognoscível através de suas obras, mas não na sua essência. Por isso, de fundamental importância é idéia da causalidade enquanto fundamento tanto da separação como da relação entre o criador e as criaturas. Como causa única e exclusiva de tudo, Deus conhece tudo em si, e, pelo fato de conhecer tudo, é seu criador. Por conseguinte, deve haver ao mesmo tempo a afirmação e a negação de cada atributo. O que se pode saber é que Deus está acima de todas as coisas, mas ir além disso é impossível: Deus, na sua essência é absolutamente incognoscível. Para o Pseudo-Dionísio Areopagita, porém, a negação não é objetivo em si: com efeito, se deve conhecer Aquele que fez das “trevas seu esconderijo”¹⁶⁰ não como negação, mas sim como excelência, em relação à qual não há palavra ou pensamento adequados:

“Visto que, efetivamente, quanto mais dirigimos nossa atenção às coisas do alto, tanto mais as palavras são condensadas pela contemplação das coisas invisíveis: assim também agora, perdidos na caligem superior ao intelecto,

impotens est sensibilis succumbens casibus, neque indigens est lucis, neque mutationem, aut corruptionem, aut partitionem, aut privationem, aut fluxum, neque aliud quid sensibilium est, neque habet.

Iterum autem ascendentes dicamus, ὅτι neque anima est, neque intellectus, neque phantasia, aut opinionem, aut verbum, aut intelligentiam habet, neque ratio est, neque intelligentia, neque dicitur, neque intelligitur, neque numerus est, neque ordo, neque magnitudo, neque parvitas, neque aequalitas, neque similitudo aut dissimilitudo, neque stat, neque movetur, neque silentium ducit, neque habet virtutem, neque virtus est, neque lux, neque vita est, neque hostia est, neque seculum, neque tempus, neque tactus est ejus intelligibilis, neque scientia, neque veritas est, neque regnum, neque sapientia, neque unum, neque unitas, neque deitas, aut bonitas, neque spiritus est, sicut nos scimus, neque filiolaritas, neque paternitas, neque alius qui nobis aut alicui existentium cognitum, neque quid non existentium, neque quid existentium est, neque existentia eam cognoscunt, an ipsa sit, neque ipsa cognoscit existentia, an existentia sunt, neque verbum ajus est, neque nomen, neque scientia, neque tenebrae est, neque lumen, neque error, neque veritas, neque est ajus universaliter positio, neque ablatio, sed eorum, quae post eam sunt, positiones et ablationes facientes, ipsam neque auferimus, neque ponimus, quoniam et super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa, super omnem ablationem excellentia omnium simpliciter perfectione, et summitas omnium”. JOANNIS SCOTI. Op. cit., De Mystica Theologia. Capitulum IV: Quia nihil sensibilium omnis sensibilis per excellentiam causalis et Capitulum V: Quia nihil intelligibilium omnis intelligibilis per excellentiam causalis.

¹⁶⁰ “Tenebras latibulum ejus”. Ibidem, Capitulum I: De mystica theologia.

não encontramos um breve discurso, mas ausência de discurso e de designação”¹⁶¹.

O universo, no pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita, é uma teurgia, um ato do poder divino, e por isso o mundo pertence a Deus. Na sua totalidade, o universo é uma ordem divina (*ordo divinus*) estruturada hierarquicamente, determinada por mediações seja no sentido descendente (*divina illuminatio*), seja no sentido ascendente (*deificatio*). O conceito de imagem se aplica a toda a criação, visível e invisível, como *locus Dei*, e principalmente ao ser humano, *imago Dei* por excelência. Dando continuidade a uma idéia de Orígenes sobre criação eterna de Deus¹⁶², o Pseudo-Dionísio Areopagita fala de modelos divinos (*paradigmata*) que são as razões criadoras das coisas que preexistem na simplicidade da essência divina¹⁶³. Esses *paradigmata* não são algo exterior a Deus, e por isso se afirma que Deus criou o homem à sua imagem a fim de garantir-lhe uma participação à condição divina (*diviniori habitu et renovatione in participatione constituens*¹⁶⁴). A *imago Dei* é a conformação a essa condição divina: o ser humano, segundo o Pseudo-Dionísio Areopagita, é criado deiforme (*pulchris deiforme nostrum formans*¹⁶⁵). Permanecendo em comunhão com Deus, o ser humano preserva nele a imagem divina, mas, por causa da separação, da distância entre ele e o criador, essa imagem tende a esvair-se. Entretanto, Deus convida sempre o ser humano a se tornar imagem dele (que, por definição, não tem imagem), continuando a providenciar-lhe a iluminação progressiva para que volte a ser

¹⁶¹ “Quoniam quidem quantum ad superiora respicimus, tantus verba contemplationibus invisibilium coartantur: sic et nunc in ipsam super intellectum occidentes caliginem, non brevem sermonem, sed sermonis defectum et nominationibus inveniemus”. *Ibidem*, Capitulum III: *Quae καταφατικαί theologiae, quae αποφατικαί*.

¹⁶² “Os adversários costumam fazer-nos esta objeção: se o mundo começou no tempo, o que é que Deus fazia antes que o mundo começasse? A esta objeção respondemos com coerência dizendo que Deus não começou a operar quando fez este mundo visível, pois nós acreditamos que antes deste houvessem outros, assim como depois da destruição deste mundo haverá um outro” (ORIGENE. *De principii* III, 5, 3). Disponível em: <http://www.filosofia.unina.it>. Acesso em: 21 de janeiro de 2007.

¹⁶³ “Paradigmata autem dicimus esse ipsas in Deo existentium substantificas et uniformiter praetextas rationes, quas theologia praedestinationes vocat, et divinas et optimas voluntates, existentium discretivas et factivas, secundum quas ipse superessentialis existentia omnia et praedestinavit et adduxit”: Afirmamos, por outro lado, que os modelos são essas mesmas razões existentes em Deus, substantivas e uniformemente prepostas, que a teologia chama predestinações, as melhores e divinas vontades, que têm a propriedade de distinguir e constituir os seres, e segundo as quais a existência supra-essencial em si predestina e traz em si todas as coisas”. JOANNIS SCOTI. *Op. cit.*, *De Divinis Nominibus*. Capitulum V: *De ente in quo et de paradigmatis*.

¹⁶⁴ JOANNIS SCOTI. *Op. cit.*, *De Ecclesiastica Ierarchia*. Capitulum III: *De perficiendis in synaxi*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

deiforme. É o poder divino que renova e restaura a *imago Dei* corrompida dentro do ser humano, mas Deus realiza essa restauração sem excluir a contribuição humana. Por isso, o ser humano não recebe a deificação em si, mas o poder de alcançá-la: inicialmente a *imago Dei* é um dom gratuito de Deus, mas, em seguida, o ser humano é chamado a colaborar com seu Criador.

Embora, segundo o Pseudo-Dionísio Areopagita, não haja uma relação de semelhança¹⁶⁶ e nem de reciprocidade entre a causa e o que é causado¹⁶⁷, todas as criaturas têm certo grau de semelhança com seu criador. Em virtude disso, é possível o retorno das criaturas ao criador. Mas se as criaturas são semelhantes a Deus, Ele não é semelhante a nenhuma delas. O Pseudo-Dionísio Areopagita tem um cuidado redobrado em chamar a atenção dos seus leitores a respeito do uso das noções de semelhança e dessemelhança em seus discursos, visando evitar a correspondência dos termos quando atribuídos a Deus, pois é Ele que concede sua *imago* às criaturas e não vice-versa.

A *imago Dei* está presente no universo segundo uma forma hierárquica (correspondente a graus de similaridade) e pelo fato de a própria semelhança pressupor a dessemelhança, assim como o ser pressupõe o não-ser. Por isso, as criaturas são, ao mesmo tempo, semelhantes e dessemelhantes (*eadem enim et similia Deo, et dissimilia*¹⁶⁸) em relação a Deus, por causa da distância entre a causa e o causado e da incomparabilidade entre criador e criatura (*hoc vero secundum distantiam causativorum a causali, et mensuris multis et incomparabilius*¹⁶⁹).

A semelhança é o fator que contribui para garantir a unidade da criação. Se houver unidade, aí está Deus. A semelhança das coisas entre si deve-se à presença de

¹⁶⁶ “*Neque enim est diligens similitudo causativis et causalibus, sed habent quidem causativa causalium receptas imagines; ea vero causalia causativis remonentur et supercollocantur juxta proprii principii rationem*”: Pois não é apropriada a semelhança entre a causa e as coisas causadas, porém as causas têm pelo menos imagens comuns; as causas realmente são afastadas das coisas causadas e são colocadas acima da razão de sua própria origem. JOANNIS SCOTI. *Op. cit., De Divinis Nominibus*. Capitulum II: *De unita et discreta theologia, et quae sit divina unitas et discretio*.

¹⁶⁷ “*In causali autem et causativis non recipimus reciprocationem*”: Mas entre a causa e as coisas causadas não admitimos reciprocidade. JOANNIS SCOTI. *Ibidem*. Capitulum IX: *De magno, parvo, eodem, altero, simili, dissimili, statu, motu, aequalitate*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

Deus nelas: *in omnibus simile vestigio quodam divinae similitudinis simile est*¹⁷⁰. Esta semelhança, entretanto, não é pura e simplesmente passiva, mas apresenta um caráter dinâmico, pelo qual o ser humano é chamado a tornar-se um colaborador de Deus (*Dei cooperatorem fieri*¹⁷¹). Embora, na obra do Pseudo-Dionísio Areopagita, exista o paradoxo da imitação do não-imitável e da definição do não-definível, é possível avançar na compreensão desses conceitos em termos de sinergia: por um lado, o ser humano é convidado a retornar para Deus e é conduzido no processo de imitação de acordo com a vontade dele e, do outro, o ser humano deve procurar voltar-se para Ele. Isto é *conversionem*¹⁷²: a vontade de retornar para Deus é a contribuição do ser humano ao restabelecimento da *imago Dei* nele.

A teologia do Pseudo-Dionísio Areopagita é uma simbiose de metafísica grega e teologia cristã: ambas têm em comum a suposição de uma origem universal, em si transcendente, identificada com Deus; a multiplicidade que se origina a partir do Um está dividida segundo graus de intensidade, de unidade e de maior ou menor ser, estruturada mediante um nexos causal; a conservação da unidade na multiplicidade é garantida por um retorno à origem, graças à presença da imagem do Um nas realidades individuais (ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes em relação a ele), seguindo a lei fundamental da “permanência – saída – retorno” que determina o ser na sua totalidade e também as formas de vida do ser humano. As afirmações positivas a respeito do Um que o qualificam como fundamento, causa, origem, fonte, bondade, etc., devem ser entendidas, a partir das respectivas negações, como determinações temporárias e inadequadas que não capturam a essência do Um. Portanto a linguagem (como fenômeno da diferença que está sempre ligado a alguma coisa e que, portanto, na relação mantém aberta a diferença) é inadequada àquilo que está aquém da diferença e da relação. Por isso, tanto o Um de Proclo como o Deus do Pseudo-Dionísio Areopagita, são caracterizados pela inefabilidade.

Na mesma linha de pensamento, dois textos representam magistralmente a tradição filosófica ocidental que mais desenvolveu esse tema: o *Liber XXIV*

¹⁷⁰ “Em todas as coisas, o semelhante é similar a um certo vestígio da semelhança divina”. *Ibidem*.

¹⁷¹ JOANNIS SCOTI. *Op. cit. De Caelesti Ierarchia*. Capitulum III: *Quod sit Ierarchia, et quae per Ierarchiam intelligentia*.

¹⁷² *Ibidem. De Divinis Nominibus*. Capitulum IX, *Op. cit.*

Philosophorum e o *Liber de Causis*, que exerceram uma influência decisiva na teologia e filosofia ocidental através dos Padres da Igreja (especialmente Santo Agostinho e os escritos do Pseudo-Dionísio), constituindo uma fonte essencial para a produção conceitual de Meister Eckhart.

3.1 A imagem divina no *Liber XXIV Philosophorum*

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”¹⁷³. 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 delas 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. Jan 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”¹⁷⁴.

As teses fundamentais da filosofia do *Liber XXIV Philosophorum*, em plena consonância com a teologia negativa do Pseudo-Dionísio, sustentam que Deus se revela nas suas relações com o mundo e a alma, sem, entretanto, nunca comunicar-se

¹⁷³ DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 351.

¹⁷⁴ TER REEGEN, J. G. J. *Deus não pode ser conhecido*. *Op. cit.*, p. 8.

plenamente. De relevância particular é o enunciado XVI e seu comentário, transcrito literalmente e traduzido por Ter Reegen, do qual se destaca somente o trecho em que fala da *imago*:

“XVI. Deus é a única coisa que as palavras não significam em razão de sua excelência, nem os espíritos compreendem por causa de sua diferença”¹⁷⁵.

“Com. 1: A tarefa das palavras é significar o que as mentes compreendem, e não outra coisa. A alma não encontra em si a figura nem a *imagem* original de Deus, porque estas são totalmente ele mesmo, não da maneira em que está nas coisas. Por isso (Deus) é diferente dela na sua totalidade, e não é compreendido e, conseqüentemente, tampouco significado”¹⁷⁶.

Não há palavras que possam exprimir a Deus e nem classificá-Lo. Ao ser humano não resta outro caminho que proceder por imagens, sem nunca atingi-Lo na sua essência.

Apesar da oposição eclesiástica, as vinte e quatro definições de Deus foram discutidas pelos teólogos e pelos místicos medievais, que apreciavam evidentemente sua intuição e eficácia. Tomás de Aquino, no artigo 1 da *Quaestio* 32 da Suma Teológica (onde se pergunta se a trindade das pessoas divinas pode ser conhecida pela razão natural), cita expressamente uma dessas definições:

“Finalmente, Trismegisto também disse: ‘A mônada gerou a mônada, erefletiu sobre si sua flama’. Parece declarar, assim, a geração do Filho e a processão do Espírito Santo. Portanto, pode-se ter o conhecimento das Pessoas divinas pela razão natural”¹⁷⁷.

¹⁷⁵ “*Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem*”. *Ibidem*, anexos.

¹⁷⁶ “*Officium vocis est significare intellectus mentis, et non aliud. Anima non invenit in se speciem vel exemplar Dei, quia ipsa sunt penitus ipse, non secundum quod sit in rebus. Ergo dissimilis est ei secundum se totum, et non intellectus, igitur nec significatus*”. *Ibidem*, anexos. O grifo é nosso

¹⁷⁷ “*Trismegistus etiam dixit: Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem: per quod videtur generatio Filii et Spiritus Sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum Personarum potest per rationem naturalem haberi*”. TOMÁS DE AQUINO. *STh*. Pars I, q.32 a. 1. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 30 de janeiro de 2007.

Entretanto, o primeiro a mencionar o *Líber XXIV Philosophorum* por inteiro foi Meister Eckhart:

“Vinte e quatro mestres reuniram-se e quiseram discutir o que seria Deus. Encontraram-se no tempo estabelecido, e cada um deles apresentou a sua palavra; pego, dentre elas, duas ou três. O primeiro disse: Deus é algo perante o qual todas as coisas mutáveis e temporais são nada, e tudo o que possui ser é mínimo 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 um intelecto que ali vive no conhecimento unicamente dele mesmo’”. (Pr. 9)¹⁷⁸

4. O ser humano como *desiderium* e *imago Dei*: a teoria de Tomás de Aquino

A concepção filosófico-teológica presente na *Summa* apresenta Deus como o fim último e o princípio causal do dinamismo da razão e da vontade, entrelaçados com o desejo natural do homem de conhecer o princípio universal do ser. O plano da obra revela a presença de duas idéias neoplatônicas integradas com conteúdos bíblicos: a idéia do *exitus* (a saída de todos os entes de Deus), e do *reditus*, o retorno do homem para Deus (*de motu rationalis creaturae in Deum*):

“Visto que o objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus, e não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional, conforme ficou demonstrado pelo que foi dito. No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. de Deus; 2. do movimento da criatura racional em direção a Deus; 3. do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus”¹⁷⁹.

¹⁷⁸ “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 Dinge bedürfen. Der dritte sprach: ‘Gott ist eine Vernunft, die da lebt in der Erkenntnis einzig ihrer selbst’” Quint, p. 195. Cf. também SA, p. 83.

¹⁷⁹ “Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum”.

O ato criativo de Deus assume, no ser humano, dois aspectos distintos: a inclinação como *desiderium naturale videndi Deum*¹⁸⁰, após a travessia do tempo e do espaço na história, e a *imago Dei* esculpida na alma. A racionalidade, a liberdade, a responsabilidade, a sede de conhecimento e de felicidade são os elementos que compõem a essência do homem vivente: ele é a *imago Dei*. O genitivo, nesse caso, é objetivo e subjetivo ao mesmo tempo: o ser humano é imagem de Deus e O deseja porque Ele colocou em seu íntimo esse desejo, ligado à semelhança da natureza de ambos. O desejo de ver a Deus, que é de natureza cognitiva e contemplativa, assume a forma de impulso em busca do bem e da perfeição:

“Pelo fato de estarem orientados para a própria perfeição, [os seres] tendem ao bem, pois cada um é bom na medida em que é perfeito. Em segundo lugar, é verdade que, o que está orientado para o que é bom, tende à semelhança divina: com efeito, algo se assemelha a Deus enquanto é bom. Mas este ou aquele bem particular possui o que é desejável na medida em que é semelhante à primeira bondade. Logo, por causa disso, está orientado ao próprio bem, porque tende à semelhança divina, e não vice-versa. De onde é evidente que todos os seres procuram alcançar a semelhança divina como fim último”¹⁸¹.

Enquanto não lograr a união com Deus, realizando plenamente seu “ser imagem”, o ser humano vive um desejo insatisfeito que está inscrito na sua natureza. Esse texto de Tomás, embora caracterizado por um procedimento racional, lembra a

TOMÁS DE AQUINO. *STh*. I^a q.2, Prooemium. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 30 de janeiro de 2007.

¹⁸⁰ “*Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium: et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit*”: Ademais, a criatura racional deseja naturalmente saber tudo. Logo, se ao ver a Deus ela não sabe de tudo, seu desejo natural não ficará saciado, e assim vendo a Deus, não será bem-aventurada, o que é inadmissível. Logo, vendo a Deus, ela conhece tudo. *Ibidem*, I^a q.12 a.8. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 30 de janeiro de 2007.

¹⁸¹ “*Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem*”. TOMÁS DE AQUINO. *ScG*. III, 24. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 29 de janeiro de 2007.

temática existencial agostiniana da inquietude do homem e da sua paz em Deus¹⁸², mas se desenvolve também no nível ontológico: o desejo é a voz do ser humano, da sua essência mais profunda, que Meister Eckhart chama de “fundo da alma” (*der Grund der Seele*). É nesse espaço recôndito que há a possibilidade de ver intelectualmente a substância de Deus:

“Mas como é impossível um desejo natural ser em vão, o que efetivamente seria se não fosse possível alcançar a intelecção da substância divina, que por natureza todas as mentes desejam; por isso é necessário afirmar a possibilidade de ver intelectualmente a substância de Deus, seja a partir das substâncias intelectuais separadas, seja a partir das nossas almas”¹⁸³.

No Prólogo da Segunda Parte da *Summa*, o Doutor Angélico justifica o nexos epistemológico que une os tratados teológicos (sobre Deus, o homem e Cristo) lançando mão da idéia do homem como *imago Dei*:

“Como ensina o Damasceno, se diz que o homem foi criado à imagem de Deus enquanto a imagem indica ‘um ser dotado de inteligência, de livre arbítrio e de domínio sobre os próprios atos’; por isso, depois de falar do modelo, ou seja, de Deus, e daquelas coisas que se derivaram da potência divina conforme à divina vontade, resta considerar acerca da sua imagem, ou seja, do homem, enquanto ele é o princípio das próprias ações, como tendo um livre arbítrio e poder que tem sobre elas”¹⁸⁴.

Nesse texto é possível reconhecer a idéia profunda que Tomás elabora a respeito da dignidade do ser humano, descrevendo-o como o reflexo de Deus que é, ao

¹⁸² “*Tu excitas ut laudare te delectet quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”: És Tu que fazes com que ele [o homem] se delicie em louvar-Te, porque Tu nos fizeste para Ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Ti. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Confessionum*. Liber Primus, c. I. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 29 de janeiro de 2007.

¹⁸³ “*Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris*”. TOMÁS DE AQUINO. *ScG*. III,51. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 29 de janeiro de 2007.

¹⁸⁴ “*Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*”. TOMÁS DE AQUINO. *STh*. I^a - IIae Prooemium. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 30 de janeiro de 2007.

mesmo tempo, sua *ratio essendi* e sua *ratio cognoscendi*: “Todas as coisas, portanto, são examinadas na sagrada doutrina sob a razão de Deus”¹⁸⁵.

A questão da *imago Dei*, na teologia medieval, está diretamente ligada ao conceito de analogia que Tomás de Aquino utiliza para pensar a relação entre as criaturas finitas e o Deus infinito. Se em Deus a potência e o ato coincidem (*Deus est purus actus*¹⁸⁶), as criaturas, enquanto efeitos da causa, são determinadas singularmente, cada uma de acordo com a própria potência e perfeição particular. Por conseguinte, elas não podem participar diretamente do ser divino, mas, por serem ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes a ele, podem relacionar-se com Deus só analogicamente. A esse respeito, em Tomás há duas formas de apresentar a analogia¹⁸⁷: a analogia de proporcionalidade (*analogia proportionis*, quando os sujeitos possuem a perfeição significada de modos diversos, mas semelhantes, como, por exemplo, “ser” afirmado do homem, do anjo e de Deus) e analogia de atribuição (*analogia proportionalis* ou *analogia attributionis*, quando um dos sujeitos possui a perfeição em sua plenitude e os demais por participação ou de modo derivado, como, por exemplo, “intelecto” afirmado de Deus e por atribuição do homem e do anjo)¹⁸⁸. Segundo essa última forma de analogia, todo ser finito carrega em si uma semelhança com seu criador, mas nenhuma representação finita permite alcançar totalmente o conhecimento de Deus, causa primeira e eterna. O homem, segundo Tomás, pode chegar a um conhecimento de Deus proporcionado à sua natureza finita (o que exclui qualquer gnose ou êxtase de matriz platônica e neoplatônica). A *analogia attributionis*, mesmo mantendo uma diferença de grau na hierarquia do ser, permite pensar uma comunhão entre a criatura e o criador. Mesmo assim, segundo Lossky, “para definir um

¹⁸⁵ “*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei*”. *Ibidem*, *STh.* I^a q.1 a.7.

¹⁸⁶ *Ibidem*, *Quaestiones disputatae de potentia*. Q.1, a.1, arg.7. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org>. Acesso em: 30 de janeiro de 2007.

¹⁸⁷ Cf. MONTAIGNES B. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires, 1963, p. 76, nota 23.

¹⁸⁸ Lossky, entretanto, precisa que a classificação da analogia tomista de acordo com os termos “de atribuição” e “de proporcionalidade” deve-se a Caetano (Thomas de Vio), cujo comentário é considerado a interpretação clássica da obra de São Tomás: “em São Tomás estas distinções são apenas esboçadas e os termos que ele utiliza (sobretudo por designar a analogia que hoje é denominada ‘de atribuição’) variam de uma obra para outra. A preferência pela analogia ‘de proporcionalidade’ é expressa, por exemplo, no Comentário à Ética de Aristóteles”. Cf. LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, nota n. 276 p. 312.

método analógico propriamente tomista, seria necessário procurar principalmente no lado da analogia de proporcionalidade, pois é ela que se adapta melhor à doutrina tomista do ser”¹⁸⁹.

Em relação à teoria da imagem propriamente dita, o Aquinate elabora uma epistemologia apurada e complexa que tem a capacidade de superar, através da noção de *species*, uma mera teoria da representação, além de explicar a possibilidade da união direta com Deus (que, na *visio beatifica*, se torna forma inteligível para o intelecto humano). Tomás expõe esse argumento na *Quaestio* 84 da Suma, que faz parte de um bloco de seis questões (84-89) dedicadas ao estudo dos atos da parte intelectual da alma. Seguindo o esquema elaborado pelo prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento¹⁹⁰, as seis questões se dividem em dois grupos de extensão desigual:

GRUPO 1: q. 84-88

Como a alma unida ao corpo entende

GRUPO 2: q. 89

Do conhecimento da alma
separada

q. 84-86: inteligência do que é corporal e que é inferior
à alma;

q. 87: inteligência da alma de si mesma e do
que nela está;

q. 88: inteligência das substâncias
imateriais.

O artigo primeiro da q. 84 começa com a declaração da pergunta apresentada na forma da alternativa por meio da partícula *utrum* (se): “a alma conhece os corpos pelo intelecto?”¹⁹¹ São apresentados, em seguida, três argumentos para o lado oposto àquele que o Aquinate irá manter (no primeiro dos quais aparece Agostinho com uma citação do Livro II dos *Soliloquia*, segundo a qual “os corpos não podem ser

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 313.

¹⁹⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia. Primeira Parte – Questões 84-89*. Tradução e Introdução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia (MG): Edufu, 2004, p. 11.

¹⁹¹ “*Utrum anima cognoscat corpora per intellectum*”. TOMÁS DE AQUINO. *STh*, Iª q. 84 a. 1. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 30 de janeiro de 2008.

compreendidos pelo intelecto, nem alguma coisa corpórea a não ser que seja percebido pelos sentidos”¹⁹²), e apenas um em seu favor, introduzido pelas palavras *sed contra* (em sentido contrário):

“Em sentido contrário, a ciência está no intelecto. Se, portanto, o intelecto não conhece os corpos, não há ciência alguma dos corpos. E assim desaparece a ciência da natureza que tem por objeto o corpo mutável”¹⁹³

Tomás de Aquino oferece, então, sua própria resposta à questão, começando com as palavras *respondeo dicendum*: após uma análise da posição dos primeiros filósofos “que pesquisavam a natureza das coisas [e] pensavam que não havia no mundo senão corpos”¹⁹⁴, e de Platão que, “para salvar a certeza do conhecimento da verdade que temos mediante o intelecto, afirmou, além das coisas corporais, a existência de outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, a que chamava *espécies* ou *idéias*”¹⁹⁵, o Aquinate apresenta duas razões pelas quais isso não é verdadeiro. Ele declara: 1. a ciência, pelo fato de as idéias serem imateriais e imutáveis, não poderia conhecer o movimento e a matéria, e também não seria possível a demonstração por meio das causas eficientes e materiais; 2. a mediação das substância separadas não torna possível o julgamento das coisas sensíveis. Portanto, o *Doctos Angelicus*, afirma (embora não categoricamente, pois utiliza o passivo de *vídeo*, *videtur*: parece) que Platão se afastou da verdade,

“porque julgando que todo conhecimento se alcança por meio de certas semelhanças, ele acreditou que a forma do que é conhecido estaria necessariamente no sujeito que conhece do mesmo modo que está no que é conhecido. Ora, considerou ele que a forma da coisa conhecida está no intelecto de um modo não só universal, mas também imaterial e imóvel. Isso

¹⁹² “*Dicit enim Augustinus, in II Soliloq. quod corpora intellectu comprehendere non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest*”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 arg. 1.

¹⁹³ “*Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili*”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 s.c.

¹⁹⁴ “*Primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus*”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 co.

¹⁹⁵ “*His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas*”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 co.

é manifesto na própria operação do intelecto que conhece de maneira universal, e de uma certa necessidade. Com efeito, o modo da ação corresponde ao modo da forma agente. Em consequência, Platão julgou que as coisas conhecidas deviam subsistir sob esse modo imaterial e imutável¹⁹⁶.

Finalmente, demonstrando a falta de necessidade dos argumentos platônicos, pois “mesmo nas coisas sensíveis vemos que a forma existe sob um modo diferente em uma ou em outra coisa”¹⁹⁷, assim como na matéria e nos sentidos (“que recebem as formas das coisas sensíveis sem a matéria, como a cor do ouro sem o ouro”¹⁹⁸), os primeiros argumentos apresentados são refutados como sendo contrários à posição de Tomás, para quem a alma conhece os corpos pelo intelecto “por um conhecimento imaterial, universal e necessário”¹⁹⁹. Essa resposta, no final do artigo, lhe permite a introdução da noção de *species*:

“Quanto ao primeiro, portanto, deve-se dizer que o texto de Agostinho deve ser entendido com respeito àquilo pelo que o intelecto conhece, e não ao que conhece. O intelecto conhece os corpos entendendo-os, não por meio de outros corpos, nem por representações materiais e corpóreas, mas por meio das imagens imateriais e inteligíveis que por sua essência podem estar na alma”²⁰⁰.

Após responder afirmativamente à pergunta se a alma conhece os corpos pelo intelecto, o Aquinate passa a examinar como se dá esse conhecimento, ou seja, através de que. Os artigos 2 e 3 colocam duas questões fundamentais: “a alma

¹⁹⁶ “Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter, quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 co.

¹⁹⁷ “Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 co.

¹⁹⁸ “Qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 co.

¹⁹⁹ “Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 co.

²⁰⁰ “Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 1 ad 1.

conhece as coisas corporais por sua essência”²⁰¹ ou “por meio de espécies naturalmente inatas”²⁰²? Excluídas essas duas possibilidades, resta a hipótese de as espécies serem infundidas na alma a partir de alguma forma separada²⁰³. Negada também essa possibilidade, a estrada está aberta para a resposta positiva que aparece nos artigos 5 e 6. A alma intelectual conhece as coisas materiais nas razões eternas (a. 5), mas este conhecimento intelectual é adquirido a partir das coisas sensíveis (a. 6). Os dois artigos finais, 7 e 8, tornam explícitos alguns efeitos para o intelecto humano por causa do vínculo com os sentidos: o intelecto pode conhecer em ato pelas espécies inteligíveis que possui em si, voltando-se para as representações imaginárias (*phantasmata*), e o juízo do intelecto é impedido pelo impedimento dos sentidos.

A análise do conhecimento intelectual humano das coisas corpóreas continua na questão 85 (*De modo et ordine intelligendi*), cujos artigos 1 e 2 são um complemento necessário do que foi afirmado na questão 84. Escreve Nascimento:

“seria até mesmo de notar o pouco relevo dado à abstração na questão 84, onde é mencionada apenas duas vezes: no corpo do artigo 2 (o verbo ‘abstrair’) e no artigo 6 (‘à maneira de uma certa abstração’). Neste mesmo artigo 6 (ad 1m) há também uma certa alusão à ‘luz do intelecto agente’. Ora, o corpo do artigo 1 da questão 85 contém uma definição do que se entende por abstração: ‘conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam’. O ad 1m e o ad 2m vão ainda detalhar as modalidades desta abstração”²⁰⁴.

Sendo, pois, que as *species* não foram descritas minuciosamente na questão 84, o artigo 2 da questão 85 (“As espécies inteligíveis abstraídas das representações imaginárias se referem ao nosso intelecto como aquilo que é conhecido?”²⁰⁵) especifica que “não se pode, portanto, concluir que a espécie inteligível abstraída é aquilo que se

²⁰¹ “*Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat*”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 2 arg. 1.

²⁰² “*Utrum anima intelligat omnia per specie sibi naturaliter inditas*”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 3 arg. 1.

²⁰³ “*Utrum species intelligibiles effluent in anima ab aliquibus formis separatis*”. *Ibidem*, I^a q. 84 a. 4 arg. 1.

²⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia. Primeira Parte – Questões 84-89. Op. cit.*, p. 15.

²⁰⁵ “*Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur*”. TOMÁS DE AQUINO. *STh*, I^a q. 85 a. 1. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 30 de janeiro de 2008.

conhece em ato, mas que é sua semelhança”²⁰⁶. É lançando mão desse mesmo conceito que o *Doctor Angelicus* explica a impossibilidade de ver a essência de Deus mediante alguma semelhança criada:

“Para ver a essência de Deus requer-se alguma semelhança por parte da faculdade de ver, a saber, a luz da glória que confere ao intelecto a faculdade de ver a Deus, luz de que se fala no Salmo 35: ‘Em tua luz veremos a luz’. Mas por nenhuma semelhança criada a essência de Deus pode ser vista, como se essa imagem representasse a divina essência como é em si mesma”²⁰⁷.

Meister Eckhart, sobre esse argumento, concorda com o confrade porque, privando a imagem do aspecto puramente representativo, não aceita de considerá-la uma mediação para o conhecimento: por isso ele fala de “imagem sem imagem, mediação sem mediação”. A imagem qualifica a pura transparência e reflexibilidade do processo de conhecimento, que é explicado à luz da teoria trinitária:

“Se a espécie ou a imagem com a qual a coisa é vista e conhecida fosse diferente da mesma coisa, esta nunca seria conhecida por meio dela e nem nela. Por outro lado, se a espécie ou a imagem fosse totalmente indistinta da coisa, a imagem seria inútil ao conhecimento. É necessário, portanto, que sejam um mas não um único ser: uma coisa só, de tal forma que por ela se conheça, mas não um único ser, para que não seja em vão e inútil para o conhecimento. E isto é aquilo que o Filho, imagem do Pai, que anuncia e manifesta Ele mesmo, diz: ‘eu e o Pai somos uma coisa só’” (*In Iob* n.194)²⁰⁸.

Para conhecer a *res* através da *species* é necessário que esta não seja subsistente por si, não seja um ente, pois, se assim fosse, seria uma mediação e tornaria inexplicável o processo do conhecimento:

²⁰⁶ “Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius”. *Ibidem*, I^a q. 85 a. 2 ad 1.

²⁰⁷ “Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est”. *Ibidem*, I^a q. 12 a. 2 co.

²⁰⁸ “Si species sive imago, qua res videtur et cognoscitur, esset aliud a re ipsa, nunquam per ipsam nec in ipsa res illa nosceretur. Rursus si species vel imago esset omnino indistincta a re, frustra esset imago ad cognitionem. Oportet ergo et unum esse et non unus esse: unum, ut per ipsam cognoscatur, non unus, ne frustra et inutilis ad cognitionem. et hoc est quod filius, imago patris ipsum enarrans et manifestans, ait: ‘ego et pater unum sumus’”. LW III, 162,8-163,1.

“Mas nesse [espelho] eu não vejo a mão ou a pedra (em si), ao contrário, eu vejo uma imagem da pedra; porém, não vejo esta mesma imagem em outra imagem ou em um elemento intermediário, mas sim imediatamente e sem imagem, porque a imagem (mesma) é o elemento intermediário e não há outro, pois a imagem é sem imagem e a corrida sem corrida – ela causa a corrida –, e a grandeza é sem grandeza, mas a torna grande; e assim a imagem é sem imagem, pois ela não é vista em uma outra imagem” (Pr. 69)²⁰⁹.

O conhecimento apreende a realidade na medida em que a *species* não é outro objeto do conhecimento e é despojada do ser: “*imago est non ens*”²¹⁰. A necessidade de considerar a imagem apenas na sua função de imagem, deriva do fato que, caso se lhe atribuísse alguma entidade ou ser autônomo, seria destruído justamente seu “ser imagem” e o conhecimento que ela torna possível. Sua natureza de imagem nega a possibilidade de ela possuir um ser inerente a si mesma: para considerá-la de forma adequada, conseqüentemente, é necessário fazer referência ao ser de que ela é imagem. A imagem é ontologicamente idêntica ao modelo e o reflete perfeitamente, de tal forma que ela não é uma representação ou uma mediação do conhecimento, mas o próprio conhecimento.

A possibilidade do conhecimento tem seu alicerce na passividade do sujeito que conhece: assemelhar-se a nada é condição para que a imagem originária seja efetivamente representada nele:

“Se o olho deve conhecer a cor, deve ser anteriormente despojado de toda cor. Um mestre diz: se a alma deve conhecer a Deus, não deve ter nada em comum com nada” (Pr. 68)²¹¹.

²⁰⁹ “Daher sehe ich <auch> nicht die Hand oder den Stein <an sich>, vielmehr sehe ich ein Bild des Steines. Dieses Bild selbst aber sehe ich nicht in einem andern Bilde oder in einem Vermittelnden, sondern ich sehe es unmittelbar <= unvermittelt> und ohne Bild, denn das Bild *ist* <selbst> das Vermittelnde ist und nicht ein anderes Vermittelndes, und das kommt daher: weil Bild ohne Bild und Laufe ohne Laufe ist – es verursacht wohl das Laufen; und Größe ist ohne Größe, wohl aber *macht* sie groß. So auch ist Bild ohne Bild, denn es wird nicht gesehen in einem andern Bild”. DW III,168,3-10.

²¹⁰ QP I n. 7, LW V,43,14-44,1.

²¹¹ “Wenn das Auge die Farbe erkennen soll, so muß sie vorher aller Farbe entblößt sein. Ein Meister sagt: Soll die Seele Gott erkennen, so darf sie mit nichts etwas gemein haben”. DW III 148,8-149,2.

A alma deve ser imagem para conhecer, *locus specierum*, forma das formas, para se tornar aquilo que conhece: “Um mestre diz: a natureza da alma e a perfeição natural é que ela (lá) se torne em si mesma um mundo intelectual, onde Deus formou nela as imagens originárias de todas as coisas” (Pr. 17)²¹². As imagens das coisas se tornam, aqui, um obstáculo ao conhecimento de Deus, não pelo fato de elas possuírem um atributo negativo do ponto de vista ético, mas pelo processo gnoseológico no qual a alma, por causa da sua simplicidade, pode conhecer apenas uma imagem por vez; se ela tiver que receber e refletir a imagem de Deus, não pode se dirigir ao mesmo tempo às criaturas:

“a alma é tão simples em si mesma que sempre só pode apreender *uma* imagem no presente. Quando ela apreende a imagem da pedra, não apreende a imagem do anjo e, quando apreende a imagem do anjo, não apreende ao mesmo tempo nenhuma outra; mas a mesma imagem, que ela apreende, deve amá-la também no seu ser presente” (Pr. 10)²¹³.

Para conhecer a Deus, a alma tem que se despojar de todas as representações: só assim pode refletir em si mesma as imagens de toda realidade, tornar-se aquela imagem perfeita na qual todas as coisas são um, como na pureza divina. A última imagem é a imagem verdadeira, privada de toda diferença, expressão de um princípio hermenêutico que acentua a unidade inclusiva mais do que as diferenças exclusivas.

Outro ponto de convergência entre Tomás e Eckhart pode ser, enfim, apontado em relação ao conhecimento negativo de Deus, como é tratado no comentário tomista *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*. Os dois dominicanos, como outros teólogos antes deles, tiveram acesso à tradução do Pseudo-Dionísio principalmente, como afirma Ruh, ao “*Corpus Dionysiacum*: um manual dionisiano composto de textos, comentários e escólios redigido no ambiente universitário parisiense após 1250.

²¹² “Ein Meister sagt: Der Seele Natur und natürliche Vollkommenheit ist es, daß sie (dort) in sich eine vernünftige Welt werde, wo Gott aller Dinge Urbilder in sie eingebildet habe”. *Quint*, pp. 230-231. Cf. também SA, p. 127.

²¹³ “Die Seele ist so einfaltig in sich selbst, daß sie immer nur *ein* Bild gegenwärtig wahrnehmen kann. Wenn sie des Steines Bild wahrnimmt, so nimmt sie nicht des Engels Bild wahr, und nimmt sie des Engels Bild wahr, so nimmt sie zugleich kein anders wahr; das gleiche Bild aber, das sie wahrnimmt, das muß sie auch im Gegenwärtigsein lieben”. *Quint*, p. 202. Cf. também SA, p. 91.

Certamente Eckhart pôde dispor dele”²¹⁴. Na *Quaestio* 13 da Suma, a. 2, o Aquinate faz uma distinção entre os nomes atribuídos a Deus negativamente e nomes a Ele atribuídos afirmativamente:

“Os nomes que atribuímos a Deus de maneira negativa, ou que exprimem uma relação de Deus com a criatura, é claro que não significam de modo nenhum sua substância, mas a negação de alguma coisa dEle, ou sua relação com outra coisa, ou melhor, a relação de alguma coisa com Ele. Mas a respeito dos nomes atribuídos a Deus de maneira absoluta e afirmativa, como *bom*, *sábio* e outros semelhantes, alguns têm múltiplas opiniões”²¹⁵.

Os primeiros nomes exprimem o que Deus não é, assim como os nomes relativos (Criador, Senhor, Salvador) manifestam a referência de toda realidade a Ele. Os segundos significam a substância divina, mas não a representam: “esses nomes significam a substância divina e são atribuídos a Deus substancialmente; mas são deficientes para representá-lo”²¹⁶. Afirma Nascimento:

“É a propósito desta segunda categoria de nomes que Santo Tomás utiliza a distinção lógico-gramatical entre o que é significado (*res significata*) e o modo de significar (*modus significandi*). O que é significado pode ser afirmado de Deus, mas não sabemos o que é isto em Deus, pois o modo de significar a que temos acesso é sempre o referente às criaturas”²¹⁷.

Como dirá mais tarde também o turíngio, o nosso conhecimento de Deus permanece um desconhecimento, e não há imagem que possa servir de mediação, em sintonia com o que Tomás escreve na *Exposição sobre o livro “Dos nomes divinos” de São Dionísio, cap. 7 (Lição IV: Como Deus é conhecido)*:

²¹⁴ RUH, K. *Meister Eckhart: Teólogo – Predicatore - Místico*. Brescia: Morcelliana, 1989. Título da edição original: *Meister Eckhart: Theologe – Prediger – Mystiker*. Trad. Italiana de M. Vannini.

²¹⁵ “*De nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati*”. TOMÁS DE AQUINO. *STh*, I^a q. 13 a. 2 co. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 31 de janeiro de 2008.

²¹⁶ “*Huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius*”. *Ibidem*, I^a q. 13 a. 2 co.

²¹⁷ NASCIMENTO, C.A. R. do. *S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus*. In: Revista Portuguesa di Filosofia, Janeiro-Março 2008, Vol. 64. Fasc. 1, p. 404

“A solução, é, portanto, esta: que nós conhecemos a Deus, não pela sua natureza, como se víssemos sua essência. Com efeito, sua essência é desconhecida para a criatura e excede não só o sentido mas também toda razão humana e mesmo toda mente angélica, quanto à virtude natural da razão e da mente. Donde, não pode se adequar a alguém de outro modo senão por dom e graça. Portanto, não conhecemos a Deus vendo sua essência, mas o conhecemos a partir da ordem de todo o universo. De fato, a universalidade das criaturas nos é proposta por Deus para que, por ela, conheçamos a Deus, na medida em que o universo ordenado tem certas imagens e semelhanças imperfeitas dos divinos que se comparam a elas como os exemplares principais às imagens. Assim, portanto, a partir da ordem do universo, como por uma certa via e ordem, subimos pelo intelecto, de acordo com nossa virtude, a Deus, que está acima de tudo. Isto de três maneiras. Primeiro e principalmente pela retirada de tudo, a saber, na medida em que nada daquilo que contemplamos na ordem das criaturas, julgamos ser Deus ou adequado a Deus. Segundo, por ultrapassamento. Com efeito, não retiramos de Deus as perfeições das criaturas, como a vida, a sabedoria e semelhantes, por causa de um defeito de Deus; mas, pelo fato de que ultrapassa toda perfeição da criatura, por isso removemos dele a sabedoria, pois ultrapassa toda sabedoria. Terceiro, de acordo com a causalidade de tudo, enquanto consideramos que o que quer que haja nas criaturas procede de Deus como da causa. Assim, portanto, nosso conhecimento se apresenta de modo contrário ao conhecimento de Deus, pois, Deus conhece as criaturas por sua natureza, nós porém conhecemos a Deus pelas criaturas”²¹⁸.

Ao longo da história da teologia escolástica, porém, nem sempre as posições tomistas registraram um consenso geral, inclusive no próprio meio dominicano. Em particular, Durando de S. Porciano e Dietrich de Freiberg sustentavam posições antitomistas. Como afirma Grabmann,

²¹⁸ “*Est ergo haec solutio quod nos cognoscimus Deum, non per naturam ipsius, quasi ipsam essentiam eius videntes: eius enim essentia est ignota creaturae et excedit non solum sensum, sed etiam omnem rationem humanam et etiam omnem mentem angelicam, quantum ad naturalem virtutem rationis et mentis; unde non potest aliter convenire alicui, nisi ex dono gratiae. Non ergo cognoscimus Deum, videntes eius essentiam, sed cognoscimus ipsum ex ordine totius universi. Ipsa enim universitas creaturarum est nobis a Deo proposita ut per eam Deum cognoscamus, inquantum universum ordinatum habet quasdam imagines et assimilationes imperfectas divinarum quae comparantur ad ipsas sicut principalia exemplaria ad imagines. Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam via et ordine, ascendimus per intellectum, secundum nostram virtutem ad Deum, qui est super omnia; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter in omnium ablatione, inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero per excessum: non enim creaturarum perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit, propterea removemus ab eo sapientiam, quia omnem sapientiam excedit; tertio, secundum causalitatem omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a causa. Sic ergo nostra cognitio, contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas*”. TOMÁS DE AQUINO. In *De divinis nominibus*, cap. 7 l. 4. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 31 de janeiro de 2008. Tradução de: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. In: S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus, op. cit., p. 407-408.

“contra as opiniões singulares que se diferenciavam da doutrina tomista, uma posição fora tomada pelos confrades da Ordem, isto é, Herveu Natal, Pedro de Palude, Tiago de Losana, João de Nápoles, Bernardo Lombardi e Durandello”²¹⁹.

Na *Quaestio “Utrum beatitudo consistat in intellectu agente, supposito quod consistat in intellectu”*, última parte de um manuscrito do começo do século XIV, publicado em 1936 pelo insigne medievalista alemão, encontra-se o primeiro ataque crítico contra o antitomismo de Dietrich de Freiberg, lançado por um teólogo do início do século XIV que pertencia à ordem dominicana e que, com muita probabilidade, era um alemão.

5. A imagem e o *intellectus agens* no pensamento de Dietrich de Freiberg²²⁰

Dietrich de Freiberg foi membro de um grupo restrito de pensadores dominicanos alemães (os *Dominikanerlektoren*) e um “defensor combativo de suas posições antitomistas”²²¹. Apesar disso, exerceu grande influência no ambiente acadêmico e usufruiu de certa imunidade, o que não deixa de ser surpreendente se confrontado com o destino de Meister Eckhart. O contexto teológico a partir do qual Dietrich defende

²¹⁹ GRABMANN, M. *Interpretações medievais do Nous Poietikós*. Campinas: Unicamp, 2006. Coleção: Textos Didáticos IFCH/UNICAMP, n. 60, Fevereiro de 2006. Tradução de M. Raschietti, p. 62.

²²⁰ Não há muitos dados biográficos sobre a figura do dominicano alemão Dietrich de Freiberg: nascido por volta de 1240 em Freiberg, na Saxônia (é conhecido também como “Dietrich de Saxônia” ou “Theodoricus Teutonicus”), exerceu o cargo de *lector* por volta do ano 1271 no convento dominicano de sua cidade natal. Provavelmente estudou em Paris de 1272 a 1274 e, pelas citações que ele mesmo faz no seu “*Tractatus de intellectu et intelligibili*”, dá a entender que estudou no mesmo período do *Doctor Solemnis* Henrique de Gand. Após um breve período como *lector* na cidade alemã de Trier (1280-1281), retornou em Paris como “*lector sententiarum*” e permaneceu no convento de Saint-Jacques até 1293, ano em que foi nomeado Provincial da província dominicana da Alemanha, onde realizou algumas fundações. Entre 1296 e 1297 alcançou o grau de “*magister actu regens*” em teologia e continuou lecionar na capital francesa até 1300. Em 1304 esteve presente no Capítulo geral dos dominicanos em Toulouse (onde apresentou sua obra “*De iride et de radialibus impressionibus*”, muito admirada) e seu nome aparece, pela última vez, nas atas do capítulo de Piacenza de 1310, na qual fora apontado como Vigário Provincial da Teutônia. Após essa citação, seu nome não é mais encontrado em documentos oficiais.

²²¹ SALLER, H. *Volkssprachliche Überlieferungen zu Dietrich von Freiberg*. Artikelpool, Artikel 96/3. Disponível em: <http://www.rumolt.com/freiberg.htm>. Acesso em: 01 de fevereiro de 2007.

suas posições ousadas remete ao *Studium generale* de Colônia e à influência “neoplatônico-dionisiano-aviceniana” exercitada pelo seu fundador, Alberto Magno²²². Como analisa amplamente Largier em seu artigo²²³, o debate que fomentou toda a parte do Reno superior no final do séc. XIII e no alvorecer do séc. XIV, foi estabelecer se o *intellectus agens* (que Dietrich de Freiberg identifica com o *abditum mentis* agostiniano, a *inhabitatio Dei* na parte mais íntima do homem) deve ser considerado uma potência natural através da qual o homem conhece o mundo e pode contemplar a Deus, ou se esta contemplação acontece na pura passividade, após silenciar todas as potências naturais. A *Quaestio* traduzida por Grabmann é testemunha dessa discussão:

“A 14ª opinião é do mestre Dietrich de Freiberg (*magister Teodoricus*): o *intellectus agens* é idêntico ao conhecer latente e inconsciente (*intelligere abditum*). Ele se refere a S. Agostinho que distingue um *intelligere abditum*, um conhecer espiritual, latente e inconsciente, em atual e manifesto (*intelligere abditum actuale et apertum*). A existência deste *intelligere abditum* é demonstrada e explicada pelos textos de S. Agostinho. Dietrich cita dois trechos do *De Trinitate*. No primeiro S. Agostinho afirma: ‘Assim nos é demonstrado que na profundidade do nosso espírito repousa uma espécie de conhecimento de certas coisas que, em seguida, estas mesmas coisas entram de um certo modo até seu centro, quase para se tornar manifestas ao olhar do nosso espírito, no momento em que são pensadas’ (*De Trinitate*, 1. XIV, c. 7). Em outro trecho S. Agostinho escreve: ‘A profundidade da nossa memória está aí, onde encontramos também aquelas essências que pensamos pela primeira vez e onde é criada a palavra mais íntima, que não pertence a nenhuma língua, que vem como ciência do saber, visão do ver, e juízo do juízo; realizando o ato do pensamento, na verdade, se apresenta o juízo que deriva daquele juízo que já estava na memória, embora latente’ (*De Trinitate*, 1., XV, c. 21, n. 40). Segundo esses textos agostinianos, pode-se afirmar que há em nós um *intelligere abditum*, um conhecimento espiritual latente, inconsciente, oculto”²²⁴.

O pensamento de Dietrich de Freiberg está ligado, portanto, à doutrina da iluminação do bispo de Hipona e tem sua natural realização na doutrina da visão beatífica: o fato de o *intellectus agens* coincidir com seu princípio divino garante uma

²²² Cf. DE LIBERA, A. *La Mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994., p. 10.

²²³ LARGIER, N. “*Intellectum in deum ascensus*”. *Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik*. In: *Deutsch Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 69 Jahrgang, 1995, Heft/3 Sept., Stuttgart/Weimar, pp. pp. 423-471.

²²⁴ GRABMANN, M. *Op. cit.*, p. 39.

bem-aventurança que se compreende na união com Deus no âmbito da contemplação beatífica *per essentiam*:

“Na segunda parte o mestre Dietrich demonstra que o *intellectus agens* é um *intellectus per essentiam*, e apresenta duas razões. A primeira, que o intelecto conhece a si mesmo *per essentiam*; a segunda, que ele conhece todas as outras coisas. A primeira prova é formulada na seguinte forma: todo *intellectus per essentiam* conhece a si mesmo *per essentiam*. Mas isto se verifica para o *intellectus agens*. Portanto ele é um *intellectus per essentiam*. A segunda proposição é assim formulada: aquilo que é de tal forma pela sua essência, *in concreto*, é de tal forma também pela sua essência em virtude da abstração formal. Assim, por exemplo, o homem é homem pela sua essência; por conseguinte, ele é também essencialmente homem pela sua *humanitas*. Como ainda o *intellectus agens* é *intellectus* pela sua essência, assim é também *intellectus* pela sua *intellectualitas*. E como a *humanitas* está no homem, assim também a *intellectualitas* tem em si, em modo a ela peculiar, a *ratio principii formalis* em relação à sua essência. Mas isto não é outra coisa senão o mergulhar operante do intelecto em si mesmo intelectualmente; é a autoconsciência do intelecto através da própria essência. Um segundo argumento, segundo o qual o intelecto conhece a si mesmo *per essentiam*, é o seguinte: o *intellectus agens* é separado, autônomo, e sem elementos conaturais, alheios à sua essência. Portanto, o que nele é operante (a sua natureza) é uma atividade exercida pela sua essência”²²⁵.

A posição de Meister Eckhart em relação a essa questão é diametralmente oposta. Interrogando-se sobre o que é a oração, na Pr. 19, o túringio cita o Pseudo-Dionísio: “O que é a oração? Dionísio afirma: uma ascensão para Deus no intelecto, esta é a oração”²²⁶.

Esta resposta revela dois aspectos: a) Eckhart tem uma compreensão fundamentalmente intelectual do encontro entre Deus e o ser humano; b) nesse evento, a função do intelecto é essencialmente passiva, não ativa. O *Tratado do intelecto agente e possível*²²⁷, redigido entre 1302 e 1323 no âmbito da mística alemã, estabelece um confronto entre essas duas posições: para Meister Eckhart, a alma humana *deiforme* é privada de toda atividade e receptividade, e o conhecimento de

²²⁵ *Ibidem*, p. 42-43.

²²⁶ “Was ist (das) Gebet? Dionysius sagt: Ein Aufklimmen zu Gott in der Vernunft, das ist (das) Gebet”. Quint, p. 239. Cf. também SA, p. 135.

²²⁷ Cf. “Der Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft”. In: LARGIER, N. *Op. cit.*, pp. 432-435.

Deus está sempre ligado a uma imagem (*bilde*) que não se encontra nas potências da alma, mas sim no seu fundo (*Grund*). Consequentemente, só é possível alcançar a bem-aventurança na essência da alma e não nas suas potências: “Desse modo se mostra que a bem-aventurança consiste nisso, padecer Deus. Isso significa o que Cristo fala: bem-aventurados são os olhos que vêem o que vós estais vendo”²²⁸.

Para Dietrich de Freiberg, ao invés, o intelecto agente é naturalmente bem-aventurado e não é interessado por uma transformação super-natural: “A bem-aventurança do homem consiste nisso, que o intelecto agente conhece em virtude de seu próprio Ser”²²⁹.

Portanto, o intelecto agente enquanto tal não é guiado pela Graça, mas, prossegue o Tratado, emana *intellectualiter* de Deus e a Ele retorna em um modo também intelectual. A idéia de emanação (*Ausfließen*) e do retorno (*Zurückkehren*), como foi indicado pelo primeiro capítulo, é um conceito tipicamente neoplatônico, a respeito do qual Flasch²³⁰ destaca sete condições de inteligibilidade, a saber:

- 1) a emanação é uma atividade própria do intelecto, inclusive em seu conhecimento intelectual;
- 2) *intellectualiter* significa “essencialmente”: o intelecto é, na sua essência, atividade;
- 3) a atividade do *intelectus per essentiam* se desenvolve na eternidade, que é ausência de tempo (*zeitlos*). O ser humano, embora viva no tempo, participa do *intelectus per essentiam* que é o princípio da sua alma e seu “eu” verdadeiro;
- 4) o intelecto não se afasta do seu princípio, mas “mergulha” nele: sua emanação é também seu retorno;

²²⁸ “Auf diese Weise zeigt sich, daß die Seligkeit darin besteht, Gott zu erleiden. Dies heißt, was Christus spricht: Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr seht”. *Ibid.*, p. 433.

²²⁹ “Die Seligkeit des Menschen besteht darin, daß er sein Sein kraft der wirkenden Vernunft erkennt”. *Ibidem*.

²³⁰ FLASCH, K. *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Band 45, 1998, pp. 130-150.

- 5) o intelecto, como *imago*, possui uma perfeita semelhança com Deus (*perfecta similitudo Dei*), recebe seu ser ativo na eternidade, não é accidental e nem *capax Dei* passivamente;
- 6) a vida do ser humano, que nada tem a ver com o *intellectus per essentiam*, é contudo forjada por ele, sem nunca chegar a uma identificação;
- 7) o retorno (*reditio, conversio*) é característica da relação entre o *intellectus possibilis* e o *intellectus agens*: esse último é princípio do primeiro, que emana dele e a ele retorna.

Meister Dietrich desloca o problema da possibilidade do conhecimento racional universal para a questão sumamente teológica da bem-aventurança *in patria*, revestindo o ser humano de uma nova dignidade e levando até as últimas conseqüências filosóficas a temática da união intelectual do homem com Deus. Nesse modo, explica a criação do ser humano à imagem de Deus dando um novo fundamento especulativo às possibilidades inerentes à doutrina da *imago Dei*. Em relação a esta, as posições defendidas por Dietrich são praticamente as mesmas defendidas por Eckhart. O primeiro também sustenta que o “proceder como imagem” é uma emanção de caráter formal, caracterizada pela forma coessencial da relação entre imagem e modelo, onde as regras da lógica e da física aristotélica não são mais suficientes²³¹. As propriedades da imagem enunciadas por Eckhart no Comentário do Evangelho de João (que serão analisadas no capítulo sucessivo), já estão sistematizadas no *De visione beatifica* de Dietrich de Freiberg. Isso quer dizer que, em seus escritos, é possível encontrar uma chave para compreender a doutrina da imagem do turingio.

Entretanto, não se pode deixar de relevar que entre os dois há diferenças. A primeira e fundamental é que Dietrich nunca afirmou, ao contrário de Eckhart, que a imagem na alma é criada. Além disso, a aplicação eckhartiana do paradigma imagem-modelo aos conceitos transcendentais (*ens, unum, verum, bonum*) constitui talvez o motivo mais inovador e interessante de toda sua filosofia. Com efeito, instituindo uma

²³¹ FLASCH, K. *Op. cit.*, p. 134-141.

identidade de relação que há entre imagem e modelo com o justo e a justiça (que será analisada no capítulo sucessivo), o turingio afirma que, como não é possível ser mais ou menos imagem de Deus, assim também não se pode ser mais ou menos justos. A relação tradicional de participação cede o lugar para uma lógica de “virtude ou não-virtude”, de “ser ou não-ser”. Na medida em que o homem é justo, participa da justiça que é o próprio Deus, no sentido em que está para com a justiça na mesma relação dialética que intercorre entre imagem e modelo, ou seja, é engendrado como justo na justiça, a conhece, se identifica com ela, é um elemento da justiça não distinguível da justiça mesma. No momento em que o homem não é justo, simplesmente não é.

É possível, portanto, falar de uma descoberta da divindade e da nobreza do intelecto humano, imagem do intelecto divino, que aponta no homem justo o verdadeiro e novo fundamento antropológico da humanidade, o homem do desprendimento (*Abgeschiedenheit*) que se libertou de todos os laços representados pelas coisas criadas e de todas as imagens, alcançando dessa forma a região do intelecto divino e realizando de forma plena o processo de emanção e retorno.

Esses temas da especulação eckhartiana encontram seus correspondentes nas obras de duas beguinhas²³², Mechtilde de Magdeburg e Marguerite Porete, cuja linguagem mística procura transmitir a experiência (por si inefável) do encontro com Deus, um Deus não escolástico, não definível por fórmulas cristalizadas, mas que, fugindo dos dogmas e das interpretações eclesiásticas exclusivamente masculinas, se manifesta de forma imediata e sensível como objeto de amor.

²³² No século XII, particularmente na França, Alemanha e nos Países Baixos, havia um grande número de mulheres sozinhas, pertencentes à classe social médio-baixa, que não podiam casar-se por escassez de homens, dizimados pelas cruzadas ou por guerras locais, e que não eram aceitas pelos poucos conventos femininos existentes na época (mais interessados em acolher jovens mulheres ricas e nobres). A única alternativa para essas mulheres era viver sozinhas nas periferias das cidades, rezando e ocupando-se com trabalhos manuais ou dedicando-se ao ensino. A etimologia do nome *beguina* é obscura: a hipótese mais provável é que tenha origem na palavra flamenga *beghen*, que significa rezar. Segundo o Dicionário Italiano de Mística (1998), “o termo francês *begin[e]*, originalmente utilizado no Brabante Meridional, nos territórios de Liège e nas regiões renanas, pode ser uma corruptela de Alibigenses, ou deriva do verbo anglo-saxônico *beggen* (pregar, mendigar) ou ainda, mais provavelmente, do antigo francês *bege* (tipo de lã grossa ou não tingida) com o sufixo *inus*, ou seja *beg(u)inus*, pessoa que vestia o hábito dos hereges (cátaros ou lulardos)”. Cf. BORRIELLO, L. - CARUANA E. - DEL GENIO, M.R. – SUFFI, N. (orgs.). *Dizionario di Mística*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: <http://eurositi.com>. Acesso em: 06.12.2003.

6. As imagens da luz e do fogo nas “Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit” (FL)²³³

Poucos são os dados biográficos disponíveis sobre Mechtild, inclusive aqueles obtidos diretamente da sua obra ou dos acréscimos feitos pelo tradutor latino: nascida por volta de 1208 na diocese de Magdeburg, quando ainda criança teve sua primeira visão mística, conforme ela mesma escreve: “Indigna pecadora, no meu décimo segundo ano de idade, enquanto estava sozinha, o Espírito Santo me saudou com um beatíssimo fluido, de tal forma que nunca mais teria sido possível, para mim, cair em um grande pecado cotidiano” (FL IV, 2)²³⁴.

Esta experiência a levou a abandonar a casa paterna para entrar em uma comunidade de beguinhas, conduzindo uma vida de oração, penitência e encontros místicos com Deus. Por trinta anos guardou segredo dessas suas visões, até que, em 1250, aconselhada pelo confessor dominicano Heinrich von Halle, começou escrever suas *Offenbarungen* (revelações) em folhas avulsas. Entretanto, os originais da obra, escritos em vernáculo, foram perdidos. Se, por um lado, essa obra despertou muita admiração por Mechtild, do outro suscitou inveja, ciúme, calúnias e perseguições, especialmente por parte dos religiosos (homens e mulheres), cuja corrupção e malvadez foram denunciadas corajosamente pela beguina. Em 1261, uma decisão do sínodo dos Dominicanos de Magdeburg contra o movimento das mulheres leigas obrigou Mechtild a voltar momentaneamente em família, para depois transferir-se definitivamente no convento cisterciense de Helfta. Na paz do claustro, escreveu o sétimo e último livro de suas revelações, muito embora estivesse internamente dividida: “Suplicava a Deus de indicar-me se era vontade Dele que eu deixasse de escrever. Por quê? Porque reconheço ser agora mais miserável do que fora trinta anos atrás, e mais ainda, quando comecei a escrever” (FL VII, 36)²³⁵.

Lá viveu provavelmente ainda por doze anos e faleceu por volta de 1283. Após a morte, sua obra foi traduzida em latim por dois dominicanos de Halle com o título de *Lux*

²³³ Revelações da irmã Mechtild de Magdeburg ou a luz fluente da deidade.

²³⁴ MECHTILD VON MAGDEBURG. *La luce della fluente divinità*. Firenze: Giunti ed., 1991, p. 148.

²³⁵ *Ibidem*, p. 331.

divinationis semper fluens in corde veritatis ou, mais resumidamente, *Revelationes mechtildianae*. A única tradução completa em alemão da baixa idade média falado no norte (*mittelhochdeutsch, mhd*) é constituída pelo código do convento de Einsiedeln (Suíça), um manuscrito do séc. XIV. De acordo com o estudo de Nemes²³⁶, que realiza uma análise pormenorizada das questões de crítica textual levantadas pela obra de Poor²³⁷, a opção de Mechthild ao lançar mão do vulgar como *instrumentum scripturae* se torna decisiva para o alcance da obra: entre a língua falada na igreja (latim) e aquela falada na corte (*mhd*), a beguina escolhe um meio de expressão para que “todos os aflitos e as pessoas confusas” encontrem consolação, mas que, os que “acolherem outra consolação, sejam ainda mais confundidos por aquilo que ele fala”²³⁸.

A obra de Mechthild se insere naquela corrente de espiritualidade medieval indicada pelo nome de *Brautmystic* (mística nupcial), cujo modelo literário é o Cântico dos Cânticos. É impressionante a riqueza de imagens utilizadas pela beguina, assim como as metáforas que pertencem ao patrimônio comum da mística medieval: todos os místicos, afinal, lançam mão de uma linguagem semelhante constituída de figuras, fórmulas e imagens na tentativa de expressar a deidade que, por si, é indizível. Ao contrário de Eckhart, Mechthild nunca cita suas fontes; mesmo assim, procedendo por analogia e comparação, é possível individuar na Bíblia (Antigo e Novo Testamento), na Patrística e no Pseudo-Dionísio Areopagita, a nascente de onde provém sua inspiração. Esse último, em particular, utiliza as metáforas da luz e do sol como símbolo da deidade. Assim também Mechthild fala para Deus: “Tu és uma luz de todas as luzes [...]; Meus olhos estão iluminados pela tua luz de fogo” (FL II, 10.18)²³⁹. Além disso, a luz é uma metáfora da alma que, nascida da luz eterna, é por sua vez fonte de luz: “A alma inocente, segundo a sua natureza, emana sempre luz e esplendor, porque ela fora gerada da luz eterna sem pena” (FL III, 21)²⁴⁰. Realidade humana e divina ao mesmo tempo, ponto de intersecção de um único movimento, lugar de eterna felicidade: “É o

²³⁶ NEMES, B. J. *Neues zu den Fragen der Autorschaft und Kanonizität des Fließenden Lichts der Gottheit Mechthilds von Magdeburg*. Disponível em: www.meister-eckhart-gesellschaft.de. Acesso em: 25 de Março de 2008.

²³⁷ POOR, S. S. *Mechthild of Magdeburg and her book. Gender and the making of textual authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

²³⁸ MECHTILD VON MAGDEBURG. *Op. cit.*, p. 29. Introdução ao FL.

²³⁹ *Ibidem*, p. 74 e p. 76.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 138.

amor fluente em movimento, que de Deus flui secretamente na alma e com a Sua força escorre novamente em direção dele, de acordo com a potência dela” (FL VI, 22)²⁴¹.

Diretamente ligada à metáfora da luz, na obra de Mechthild se encontra também a imagem do fogo, antiqüíssimo símbolo da divindade em todas as religiões, que carrega em si um significado ambivalente: por um lado ele é destruidor-purificador, mas do outro é gerador de vida. No capítulo 29 do livro VI, a beguina escreve sobre as dez qualidades do fogo divino que provém da nobreza de Deus:

“Uma pessoa indigna refletia com simplicidade sobre a nobreza de Deus. Então Ele lhe deu um fogo para conhecer com os sentidos e olhar com os olhos da alma. Ardia sem parar em alto sobre todas as coisas. O fogo ardia sem começo e continuará sempre a arder sem fim. Esse fogo é o Deus eterno, que contém em si a vida eterna e dele todas as coisas emanaram. [...] Essas coisas saíram do fogo divino e lá retornam fluindo, cada uma segundo o ordenamento divino, com eterno louvor. Quem a esse respeito quiser falar mais, se coloque no fogo, e vá e experimente, como a deidade eflui e como a humanidade derrama, como o Espírito Santo lute e obrigue muitos corações a amar a Deus ébrios de amor” (FL VI, 29)²⁴².

Um ensaio de Tobin²⁴³ sobre os pontos de contatos e de divergência entre Mechthild de Magdeburg e Meister Eckhart põe em evidência como este também utilize as imagens da luz e do calor para descrever a atividade no seio da deidade e os efeitos da sua atividade nas criaturas, mas “é o uso que ele faz da ‘emanação’ que mais particularmente traz à tona o imaginário de Mechthild”²⁴⁴. Por exemplo, na *Pr. 50 (Eratis enim aliquando tenebrae)*, o dominicano escreve:

“Eu falei várias vezes: é da obra em Deus e do nascimento que o Pai gera seu Filho unigênito, e desse eflúvio floresce o Espírito Santo, Espírito que eflui *de ambos*; nesse eflúvio brota a alma como fluída, e a imagem da deidade é gravada nela. Nesse fluir e no refluir das três Pessoas, a alma é influída e in-formada de novo na sua primeira imagem sem imagem. É isso que Paulo

²⁴¹ *Ibidem*, p. 274.

²⁴² *Ibidem*, p. 278.

²⁴³ TOBIN, F. *Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart*. In: MCGINN, B. (org.). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 2001, pp. 44-61.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 54.

entende quando fala: ‘mas agora uma luz em Deus’. Ele não diz: ‘Vós sois uma luz’, mas: ‘mas agora uma luz’²⁴⁵.

Assim, também, na Pr. 72 (*Videns Jesus turbas, ascendit in montem etc.*), o dominicano afirma:

“Os maiores mestres dizem: as potências da alma e a própria alma são plenamente um. O fogo e o clarão (do fogo) são um; mas quando ele (o fogo) cai no intelecto, cai em uma natureza diferente (do clarão). [...] Se se toma Deus onde Ele eflui, a alma não permanece suspensa: ela (a luz acima de toda luz) é (antes disso) elevada totalmente acima; ela se sobressai acima de toda luz e de todo conhecimento”²⁴⁶.

As semelhanças que podem ser evidenciadas nas obras da beguina e do mestre dominicano, assim como suas diferenças, vão muito além de uma aproximação simbólica. Ainda assim, ou talvez justamente por isso, mesmo uma análise desse tipo ajuda endender o *Sitz im Leben* no qual Eckhart deu vida à sua teoria da imagem original, inclusive fazendo próprios elementos específicos da produção literária de grandes místicas como Mechthild. Longe de diminuir seu valor e sensibilidade, isto enobrece mais ainda sua produção teórica.

²⁴⁵ “Ich habe es schon öfters gesagt: Von dem Werk in Gott und von der Geburt, in der der Vater seinen eingeborenen Sohn gebiert, und von diesem Ausfluß erblüht der Heilige Geist so, daß der Geist von ihnen *beiden* <ausfließt>, und in diesem Ausflusse entspringt die Seele <als> ausgeflossen; und das Bild der Gottheit ist in die Seele eingepägt, und in dem Ausfließen und im Rückfließen der drei Personen wird die Seele wieder eingeflößt und wird wieder eingebildet in ihr erstes Bild ohne Bild. Dies meint Paulus, wenn er spricht: ‘nun aber ein Licht in Gott’. Er sagt nicht: ‘Ihr *seid* ein Licht’, er sagt: ‘nun aber ein Licht’”. DW II,456,6-457,1. Cf. também SA, p. 280.

²⁴⁶ “Die höchsten Meister sagen: Die Kräfte der Seele und die Seele selbst sein völlig eins. Feuer und (Feuer-)Schein sind eins; fällt es <= das Feuer> aber in die Vernunft, so fällt es in eine <vom Schein> verschiedene Natur. [...] Nimmt man Gott irgendwo, wo er aufliebt, da bleibt die Seele nicht hängen: es <= das Licht über allem Lichte> ist <vielmehr> ganz über erhaben; sie entwächst allem Lichte und aller Erkenntnis”. DW III,253,1-3;6-9.

7. A alma como imagem no “Miroir des âmes simples et anéanties” de Marguerite Porete²⁴⁷

No final do século XIII o teólogo escolástico Henrique de Gand debatia a seguinte questão: “Pode uma mulher ser doutor em teologia?”²⁴⁸

“Como bom escolástico, ele negou que uma mulher pudesse ser ‘*ex officio*’ doutora em teologia por ela não possuir as quatro características públicas do ‘*status*’ de doutor: constância, eficácia, autoridade e efeito. Apesar disso, ‘falando a respeito de ensinar *ex beneficio* e do ponto de vista do fervor da caridade, é lícito para uma mulher ensinar, assim como para qualquer outro, se ela tiver uma sã doutrina, em particular, em silêncio, não em público e diante da igreja [...] isto principalmente diante de mulheres ou moças: mas não diante dos homens, seja porque – como se diz – seu discurso poderia inflamar os homens para o desejo, ou porque para eles é torpe e inapropriado, como Jerônimo disse a Paulina”²⁴⁹.

Segundo McGinn, a preocupação de Henrique de Gand é reveladora de um fenômeno peculiar do século XIII, isto é, a emergência das mulheres na história do pensamento cristão e a conseqüente reivindicação de espaço no âmbito eclesial:

²⁴⁷ Marguerite Porete nasceu por volta de 1250-1260 na região do Hainaut, provavelmente na capital Valenciennes, na época diocese de Cambrai (noroeste da França). O bispo dessa diocese, Guido II de Colmien, durante os anos do seu governo (1296-1306), condenou Marguerite e fez queimar publicamente em Valenciennes seu livro. Apesar disso a beguina, animada por um zelo missionário sem pares, continuou a espalhar no meio do povo seu livro e o ensinamento nele contido, respaldada pela perícia positiva de três teólogos, um franciscano, um cisterciense e um filósofo escolástico. Em 1307, Marguerite foi conduzida diante do dominicano Guilherme Humbert de Paris – “*inquisitor hereticae pravitatis in regno Franciae auctoritate sedis apostolicae deputatum*” - um grande inquisidor que conduzia, naquela mesma época, o famoso e famigerado processo contra os Templários. Julgada “*pro convicta et confessa et pro lapsa in haeresim*” foi excomungada. No dia 11 de abril de 1309, vinte e um teólogos julgaram o livro da Porete herético e decretaram sua destruição, enquanto à autora foi concedido, como prescrevia o regulamento, de ficar um ano na cadeia para que pudesse se arrepender. Reconhecida “relapsa” pelo inquisidor e por uma comissão de canonistas, no dia 1º de junho de 1310 foi queimada viva junto com seu livro na Place de Grève em Paris. Também as contingências históricas eram extremamente desfavoráveis a Marguerite: o rei da França, Filipe o Belo, usou o processo contra a beguina para restabelecer seus favores junto ao papa João XXII, após ter realizado sua vingança pessoal contra os poderosos Templários (perseguido-a como herege, o rei teria demonstrado sua incontentável ortodoxia).

²⁴⁸ DE GAND, H. *Summae Quaestionum Ordinarium*, vol. 1, Art. XI, quaest. 11. Citado em: MCGINN. B. (org.). *Op. cit.*, p. 1.

²⁴⁹ “*Loquendo autem de docere ex beneficio et charitatis fervore, bene licet mulierem docere sicut quemlibet alium si sanam doctrinam habeat: privatim: in silentio: non in publico et in facie ecclesiae ... hoc maxime mulieres alias et puellas: viros autem non, tum quia sermo earum virus ad libidinem inflammaret, ut dictum est, tum quia est turpe et inhonestum viris, secundum quod Hieronymus ad Paulinam*”. *Ibidem*, p.1.

“os comentários de Henrique provam que os teólogos parisienses tinham consciência do novo papel que as mulheres estavam assumindo na vida intelectual da Cristandade. Alguma década após ele ter escrito isso, no dia 1º de junho de 1310, uma mulher de nome Marguerite Porete era queimada publicamente como uma herege reincidente, porque ela não só não observou as limitações estabelecidas por Henrique ao ensino das mulheres, mas porque fora acusada de desvios da ‘sã doutrina’. Paradoxalmente, o livro dessa mulher, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, teve uma influência profunda em um dos teólogos mais conhecidos da época, o dominicano Meister Eckhart. O livro continuou a ser lido na baixa Idade Média nas versões em francês, latim, inglês e italiano. Hoje em dia, ele é cada vez mais reconhecido como um dos trabalhos mais profundos, embora controverso, do misticismo especulativo da tradição cristã”²⁵⁰.

Le miroir des âmes simples et anéanties foi escrito em forma alegórica e, apesar de ele ter-se originado a partir da experiência mística da autora, desenvolveu-se de acordo com um gênero literário muito comum na época, os *Specula*, que eram tratados com uma forte valência didático-informativa. Composto de 139 capítulos, o livro é dividido em duas partes: a primeira (até o capítulo 121) é mais descritiva e termina com um triunfal hino à alegria; a segunda compreende um apêndice constituído por algumas considerações da alma que, tendo chegado à vida do espírito, responde às exigências dos que desejam conhecer o caminho rumo à liberdade. Junto à Alma, na busca do Amor nobre e puro, andam a Razão, a Cortesia, o Intelecto, o Amor, a Discrição, o Temor, o Desejo, as virtudes de Fé, Esperança, Caridade, a Verdade, a Santa Igreja, Deus, o Espírito Santo e o Próximo-Distante, que é a própria Trindade. Todos eles se expressam em vulgar francês ou, originariamente, em picardo.

Mais do que um *itinerarium*, a obra é um verdadeiro reflexo da alma na divindade, *speculum*, portanto, no vazio, no infinito e na ausência de ser. Assim a alma tem a *emprainture* de Deus (*sigillum*, uma metáfora que o próprio Eckhart utilizará), expressão do desaparecimento do seu ser diante do ser infinito dele:

“Esta alma tem a marca de Deus, e obteve sua verdadeira marca na união de amor; assim como a cera toma a forma do selo, esta Alma toma a marca deste verdadeiro modelo. [...] Convém, diz Amor, que esta Alma seja semelhante à divindade porque ela é transformada em Deus, diz Amor, do

²⁵⁰ McGINN. B. (org.). *Op. cit.*, pp. 1-2.

qual ela tomou sua verdadeira forma; a qual lhe foi concedida e doada, sem começo, de um só, que sempre a amou por sua bondade. Eh, Amor, diz esta Alma, o sentido do que é dito me tornou nada, e o nada disso só me colocou em um abismo inferior ao que não há medida. E o conhecimento do meu nada, diz esta Alma, me doou tudo, e o nada desse tudo, diz esta Alma, me tirou a oração e a reza, e eu não rezo nada” (*Mirouer*, cap. L)²⁵¹.

A alma é imagem de Deus em sentido ativo, porque sente falta dele, conforme o misticismo da presença:

“Mas tão distante era esta donzela deste grande senhor, no qual tinha colocado seu amor, que não podia nem vê-lo nem tê-lo; pela qual coisa, muitas vezes estava em si mesma sem conforto, pois nenhum amor exceto este lhe era suficiente. E quando ela viu que este amor distante, que de tão próximo estava dentro dela, era exteriormente tão distante, pensou em si de confortar sua pena pela imaginação de alguma figura de seu amigo, pelo qual ela estava muitas vezes com o coração desolado. Assim ela fez pintar uma imagem que representasse o semblante do rei, que ela amava, mais próxima possível da apresentação em que ela o amava, e na afeição do amor de que estava tomada, e por meio desta imagem com seus outros usos, se representava o próprio rei” (*Mirouer*, cap. I)²⁵².

O tema da alma-*imago* constitui o núcleo central do *Miroir*, expressando de forma peculiar a mística poretiana do esvaziamento: se a alma aniquilada participa da potência divina, significa que ela tem a capacidade de conhecer a verdade separando-se das realidades contingentes, que não são apenas as coisas, mas também sua própria natureza de alma. Então, a distância entre a alma e Deus se encurta até anular-se, porque, na união com Deus, a alma torna-se Deus, como ser, verdade e amor

²⁵¹ “Ceste Ame est empreinte en Dieu, et a sa vraye empreinture detenue par l’union d’amour; et a la maniere que la cire prent la forme du seel, en telle maniere a ceste Ame prinse l’empreinte de cest vray exemplaire. [...] Il convient, dit Amour, que ceste Ame soit semblable a la Deité car elle est muee en Dieu, dit Amour, par quoy elle a sa vraye forme detenue; laquelle luy est sans commencement octroiee et donnee de ung seul, qui l’a tousjours de as bonté amee. Hee, Amour, dit ceste Ame, le sens de ce qui est dit m’a fait nulle, et le nient de ce seul m’a mis en abysme dessous moins que nient sans mesure. Et la cognoissance de mon nient, dit ceste Ame, m’a donné le tout, et le nient de ce tout, dit ceste Ame, m’a tollu oraison et priere, et ne prie nient”. PORETE, M. *Lo specchio delle anime semplici*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1994, pp. 263-265.

²⁵² “Mais si loing estoit ceste damoiselle de ce grant seigneur, ouquel elle avoit mis son amour d’elle mesmes, car veoir ne avoir ne le povoit ; par quoy en elle mesmes souvent estoit desconfortee, car nulle amour fors que ceste cy ne lui souffisoit. Et quant elle vit que ceste amour loingtaine, qui luy estoit si prouchaine ou dedans d’elle, estoit si loing dehors, elle se pensa que elle conforteroit sa masaise par ymagination d’aucune figure de son amy dont elle estoit souvent au cuer navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, qu’elle amoit, au plus pres qu’elle peut de la presentacion dont elle l’amoit et en l’affection de l’amour dont elle estoit surprinse, et par le moyen de ceste ymage avec ses autres usages songa le roy mesmes”. *Ibidem*, p. 132.

infinito. Na mística de Marguerite, a absoluta plenitude do ser dar criaturas é consequência da perda total das próprias características individuais: plenitude é, então, a plenitude do ser de Deus, limitado, do ponto de vista fenomênico, somente pelas características da criatura finita. Aparecem, assim, perfeitamente consoantes as afirmações segundo as quais as obras são um nada²⁵³ diante da plenitude de uma vida divina, que se torna possível por meio de uma “*vie anientie*”²⁵⁴. Aniquilados o nome e a imagem, sinônimos de identidade individual, a alma retorna ao seu primeiro ser:

“Ora a Alma está no estado primeiro do ser que é seu próprio ser, deixou três e de dois fez um. Mas quando há este um? Há este um quando a Alma é recolocada naquela simples divindade que é um único Ser simples que se expande na fruição, na plenitude de saber, sem sentimentos, acima do pensamento. Este Ser simples faz na Alma, por caridade, tudo aquilo que a Alma faz, porque a vontade tornou-se simples; aquela simples vontade não tem mais motivo de ser, depois que venceu a necessidade das duas naturezas, e em troca da vontade foi doado à Alma o Ser simples. E essa simples vontade, que é a vontade divina, põe a alma em estado divino: mais

²⁵³ Em Marguerite Porete, assim como em Meister Eckhart, o substantivo “nada” relacionado às criaturas tem o significado de “não-ser”, mas, relacionado ao âmago do divino, indica o que está antes e além do ser. A esse respeito, muito interessante é a reflexão de P. BORGES no artigo “*Do bem de nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete*”, publicado na revista de filosofia on-line *Metábasis*, n. 2/2006: “Caberá aqui precisar que afirmar o *Nada* como o âmago ou fundo sem fundo do divino ou do absoluto é irredutível à mera determinação negativa do “não ser”, entendido como ‘não-ser’, negação do ser, ou como negação de qualquer outro atributo positivo conferido à divindade ou ao absoluto. Contrariamente a um equívoco fundamental de uma certa filosofia, sobretudo o ontologismo ocidental, condicionado pela matriz grega parmenidiana que parte da idéia de ser como de um irredutível fundamento, e já entre nós denunciado por José Marinho, o ‘nada’ não é o mero ‘não-ser’. O que filológica e etimologicamente porventura melhor se sugere em português e castelhano, onde o termo *nada* não expressa tanto a negação do ser, do ente, do alguma coisa, como o *né-ant*, o *no-thing*, o *ni-ente* e o *N-ichts*, que se estabelecem dialecticamente no mesmo plano daquilo que negam e assim afirmam, mas sim a sua ausência, a ausência da de-terminação onto-lógica, não no sentido de uma privação, mas no de uma transcendência. O *nada* indica o que está antes e além do ser, conforme a sua procedência, nas duas línguas ibéricas, da expressão latina *nulla res nata*, ou seja, a instância anterior à manifestação ou, mais explicitamente, o *non natum*, o não nascido, o não manifestado, o não determinado, o incondicionado e incriado: na verdade, apesar destas expressões ainda negativas, próprias dos limites onto-lógicos do conceito e da linguagem, aquilo que não está condicionado por ‘ser’ ou ‘ser algo’ nem pela sua negação. O *nada* indica aquilo que transcende o domínio onde se constituem e operam dialecticamente os conceitos dualistas de ser e não ser, indicando o que transcende todas as possibilidades da predicação lógica: ser, não ser, ser e não ser, nem ser nem não ser; A, não A, A e não A, nem A nem não A. Neste sentido o *nada* nem sequer é *nada*, como o sugere um seu desconhecido e desatendido sinónimo, em português e castelhano: o substantivo feminino *nonada*, que significa etimologicamente ‘não nada’ e que, num ciclo cultural dominado pela obsessão do ser, ganhou sentidos depreciativos como ‘bagatela’, ‘insignificância’ e ‘ninharia’. Disponível em: <http://www.metabasis.it>. Acesso em: 03 de fevereiro de 2007.

²⁵⁴ Cf. PORETE, M. *Op. Cit.*, p. 138.

acima ninguém pode ir, nem mais abaixo descer, nem alguém pode estar mais nu” (*Mirouer*, cap. CXXXVIIJ)²⁵⁵.

A pregação eckhartiana que mais reflete as posições do apofatismo poretiano é a *Pr. 52 (Beati pauperes spiritu)*. Nela, o mestre dominicano descreve o homem verdadeiramente pobre como aquele que nada quer, nada sabe e nada possui (“nichts will und nichts weiß und nichts hat”). A ausência da vontade própria, característica da alma aniquilada, torna a pessoa livre não apenas de práticas exteriores de piedade, mas também da imagem de Deus quando Ele é entendido como princípio das criaturas: “Por isso eu peço a Deus que me esvazie de Deus; pois meu ser essencial é acima de Deus, na medida em que compreendemos Deus como origem das criaturas”²⁵⁶.

Marguerite, de forma semelhante, “dispensa” a imagem de Deus na experiência do ser Um, sem porquê, retornando à condição anterior à criação, quando não havia nenhuma determinação e a alma era nua, como o próprio Deus:

“Tudo para ela é uma coisa só, sem porquê, e ela é nada nesse um. Então não sabe mais o que fazer de Deus quanto Deus dela. Por que? Porque Ele é e ela não é. Ela não retém nada para si mesma, pois isto é para ela o bastante, quer dizer, que Ele é e ela não é. Então ela é nua de todas as coisas, porque não tem ser, lá onde era antes de ser” (*Mirouer*, cap. CXXXV)²⁵⁷.

A esse respeito escreve Lichtmann:

“Seja em Marguerite que em Eckhart, a relação paradigmática com Deus não é uma relação mas um retorno a uma fonte por si suficiente ou a um fundo do Ser, que Eckhart chama ‘Deidade’ e Marguerite ‘Nada’. [...] Enquanto a alma simples e aniquilada de Marguerite silencia toda oposição entre

²⁵⁵ “Or est ceste Ame en l’estre de ce premier estre qui est sin estre, et si a laissé trois, et a fait de deux ung. Mais quant est cest ung ? cest ung est, quant l’Ame est remise en celle simple Deité, qui est ung simple Estre d’espandue fruicion, en plain savoir, sans sentement, dessus la pensee. Ce simple Estre fair par charité en l’Ame quanque l’Ame fait, car le vouloir est simple devenu ; le quel simple vouloir n’a point de fait en luy, depuis qu’il ot vaincu la necessité de deux natures, la ou vouloir fut donné pour simple estre. Et ce simple vouloir, qui est divin vouloir, met l’Ame en divin estre : plus haut ne peut nul aler, ne plus parfent analer, ne plus nulz homs estre”. PORETE, M. *Op. Cit.*, pp. 492-494..

²⁵⁶ “Darum bitte ich Gott, daß er mich ‘Gottes’ quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen”. DW II,502,7-9. Cf. também SA, p. 291.

²⁵⁷ “Totum est sibi unum sine propter quid, et est nulla in tali uno. Tunc nihil habet plus facere de Deo quam Deus de ea.. Quare? Quia Ipse est et ipsa non est. Tunc est omnibus rebus nuda, quia ipsa est sine esse, ubi ipsa erat, antequam esset”. PORETE, M. *Op. Cit.*, p. 488..

natureza e alma, a alma de Eckhart retira e desprende do tempo, da multiplicidade e das imagens. [...] O traço distintivo de seus caminhos de negação radical é a liberdade, uma liberdade que seus inquisidores enxergaram como uma antinômica ‘liberdade de’, mas que para ambos era uma ‘liberdade para’ e uma libertação de Deus”²⁵⁸.

Conclusão

A teologia cristã da imagem, tornando as formas visíveis participantes da realidade ontológica da divindade, está exposta à sacralização da imagem e pode resvalar na idolatria, evitável somente com a reafirmação da transcendência e da invisibilidade do Absoluto. Nesse sentido, deve ser fortalecida a finalidade religiosa da imagem, que é a de não ser fim a si mesma e, conseqüentemente, deve eclipsar-se em prol da realidade que representa. Na obra *O declínio da Idade Média* Johan Huizinga escreve:

“A imagem por si só não ensina ao fiel que ele deve adorar Deus e apenas venerar os santos. A sua função psicológica limita-se a criar uma profunda convicção da realidade e um vivo sentimento de respeito. Torna-se por conseqüência necessário à Igreja advertir incessantemente contra a falta de discriminação a tal respeito e preservar a pureza da doutrina explicando precisamente o que representa a imagem. Em nenhum outro domínio era mais evidente o perigo da exuberância do pensamento causado por uma imaginação ardente”²⁵⁹.

Na história da teologia a questão da imagem se defronta com a questão do ídolo, sua forma contígua e degradante. Isso gerou, especialmente nos primeiros séculos do cristianismo, uma atitude prevalentemente hostil para com as imagens que, entretanto, foi substituída paulatinamente por uma atitude favorável. O segundo mandamento proibía a fabricação de imagens: “Não farás para ti ídolo, nem imagem alguma do que

²⁵⁸ LICHTMANN, M. *Marguerite Porete and Meister Eckhart*. . In: MCGINN, B. (org.). *Op. cit.*, pp. 65-86.

²⁵⁹ HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Ed. Ulisses, 1924, p. 170.

há em cima dos céus, nem embaixo da terra, nem nas águas debaixo da terra” (Ex 20, 4). Observa C. Ginzburg:

“Ao comentar essas palavras, Orígenes ressalta que ‘ídolo’ e ‘deuses’, de um lado, ‘ídolo’ e ‘imagens’, do outro, não são sinônimos [...] A distinção entre ídolo e imagem formulada por Orígenes em seu comentário do Êxodo 20,4 se inspirava em um compromisso tipicamente alexandrino entre filosofia grega e tradição hebraica. Esta última, aparentemente, levou a melhor, visto que Orígenes concluiu sua homilia num espírito decididamente antiicônico, condenando tanto os ídolos como as imagens. Mas a longo prazo essa conclusão foi subvertida pela distinção em que se fundava”²⁶⁰.

Nas religiões politeístas, o ídolo envolve uma representação antropomorfa da divindade que leva ao culto de objetos materiais, considerados como encarnação de um espírito e possuidores de virtudes mágicas. Para o ícone não cair no mesmo redemoinho fetichista e poder realizar plenamente a própria essência, deve renunciar ao próprio valor de imagem divinizada e permitir o acesso ao invisível. Santo Agostinho faz isso aplicando o conceito de imagem à Trindade para que a única natureza divina se expresse positivamente, não perdendo a simplicidade das três pessoas.

É justamente o bispo de Hipona que fornece uma primeira pista para a solução da questão da imagem no âmbito da teologia cristã: se Deus não pode ser representado como uma potência exterior ao homem oposta a um mal também exterior (como fazia o Maniqueísmo), não pode ser encontrado externamente ao homem. Se o inteligível está no homem, quem o procura deve concentrar sua atenção *in se ipsum*. Para Agostinho isso significa pensar a Deus como algo que se subtrai a todas as categorias, representações e figurações. Não obstante Deus fez o homem à sua imagem, não tem forma corpórea, não tem extensão (apesar de Ele estar presente em todos os lugares), é eterno (embora se manifeste no tempo). Como, então, procurar algo que se subtrai a toda possibilidade de compreensão? Santo Agostinho se depara com o problema platônico do Menon²⁶¹ (resolvido por Sócrates com a doutrina da

²⁶⁰ GINZBURG, C. *Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 123; p. 131.

²⁶¹ Como é possível que um escravo, que nunca estudou geometria, seja capaz de usar, através um simples procedimento maiêutico, o teorema de Pitágoras? Se ninguém ensinou a ele, quer dizer que já o possuía, tinha apenas que lembrar (reminiscência: *anamnesis*). Todo conhecer é, para Platão, um reconhecer, um “tirar de si

anamnesis, que estabelece a reminiscência como base de todo conhecimento), e delineia a memória como um depósito dos produtos do pensamento, no qual as imagens encontram seu lugar específico:

“Logo, irei também para além desta (força) da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Alí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos alcançaram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento não absorveu nem sepultou”²⁶².

Deus, entretanto, não está disponível na memória nem como imagem corpórea, nem como conhecimento a priori, tampouco como conceito: então, para alcançá-Lo, se deve superar a memória²⁶³. Mas a memória, poder-se-ia objetar, é o fundamento intransponível da consciência. O bispo de Hipona, de fato, não designa nem o modo, nem o caráter da superação da memória, mas fornece uma pista de solução:

“Conseqüentemente, verificamos que aprender essas tais coisas, cujas imagens não absorvemos pelos sentidos, mas discernimos internamente sem imagens, dentro de nós mesmos, em si mesmas, não é outra coisa senão como que recolher, pensando aquilo que na memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que, reparando nelas, as coisas, que estão como que colocadas à disposição na própria memória, na qual antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção familiar”²⁶⁴.

mesmo” um conhecimento universal possuído desde sempre. Cf. PLATÃO. *Diálogos. Mênon – Banquete – Fedro*. Porto Alegre: Globo, 1960, 4ª ed., *Mênon* 82b-86c, pp. 79-87.

²⁶² “*Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscumodi rebus sensus invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio.*” AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Confessionum*. Libri Decimus, 8, 12. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2007.

²⁶³ “*Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen*”: Irei também desta minha faculdade, que é chamada memória, a superarei, para estender-me em direção a ti, doce luz. *Ibidem*, Liber Decimus, 17, 26.

²⁶⁴ “*Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant*”. *Ibidem*, Liber Decimus, 11, 18.

“Exercitar” significa “aprender” e “conhecer”²⁶⁵, orientar o espírito na memória para produzir um conhecimento operativo, incorporado através da repetição na própria memória, dos percursos corretos. O Deus inconcebível, através das formas do conhecimento humano (*per imaginem*), pode ser encontrado somente com a prática constante da *anamnesis*, atravessando o tempo e experimentando-O como fundamento.

Uma segunda pista de solução à questão da imagem, no âmbito da teologia cristã, é representada pela posição de Tomás de Aquino, para quem a *imago Dei* é o fundamento da participação à vida divina. Uma imagem, segundo o Doutor Angélico, é uma semelhança significativa. No ser humano há uma semelhança imperfeita²⁶⁶ com Deus que, entretanto, pode ser levada à perfeição, pois a imagem consiste, primariamente, na sua natureza intelectual, em virtude da qual o ser humano é dotado da capacidade dinâmica de desenvolver as habilidades necessárias ao conhecimento e ao amor de Deus; em segundo lugar, porque a Graça torna possível nele um efetivo conhecimento de Deus; enfim, por ele ser conduzido a conhecer e amar a Deus perfeitamente no paraíso “pela semelhança da glória”.

Uma terceira pista de solução da questão da imagem, na esfera da teologia cristã, insiste na necessidade de passar de uma função teofânica da imagem a uma função anagógica. A teologia e a filosofia decorrentes dessa interpretação colocam o acento na necessidade de superar toda representação, sendo o infinito, por natureza, irrepresentável. Por isso não pode existir nenhuma inscrição sensível e tampouco nenhuma analogia: a imagem pode suscitar, quando muito, um impulso para olhar em outro modo e ir além, a fim de descobrir o que esconde atrás dela. Nessa perspectiva, a finalidade da imagem é desaparecer e deixar que o sensível se transforme em verdade

²⁶⁵ “Unde dictum est cogitare, nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur”: Donde se denominou *cogitar*, pois *cogo* está para *cogito*, como *ago* para *agito*, e *facio* para *factito*. Contudo, o espírito reivindicou propriamente para si esta palavra, de tal maneira que *cogitari* se aplica àquilo que se recolhe [*colligitur*] no espírito – isto àquilo é que se cogita [*cogitur*] -, e não em outro lugar, de modo que *cogitari* é empregado agora de modo apropriado. *Ibidem*, Liber Decimus, 11, 18.

²⁶⁶ “Hoc significat Scriptura, cum dicit ‘hominem factum ad imaginem Dei’. Praepositio enim ‘ad’ accessum quemdam significat, qui competit rei distant”: Isto indica a Escritura, quando diz que o homem foi feito à imagem de Deus. Com efeito, a preposição ‘a’, faz alusão a certa aproximação, que compete a uma coisa distante. TOMÁS DE AQUINO. *STh* I q. 93, a.1. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2007.

espiritual. A partir do Pseudo-Dionísio Areopagita, os escritos dos místicos e das místicas acalentam quase sempre um processo de “des-imaginação”, através do qual se verifica, na alma, a ruptura com a representação (e a conseqüente libertação da imagem), a fim de ascender até a pura contemplação do *totaliter alter*. Em Meister Eckhart, esse processo de “des-contrução” – segundo Wackernagel - tem o nome de *Entbildung*²⁶⁷, que opõe ao conhecimento vespertino por imagens o conhecimento matutino de Deus, que se opera além das distinções da multiplicidade.

Tanto o neoplatonismo como a teologia cristã, cada um com sua forma peculiar, contribuíram para estruturar um sistema especulativo que visava promover a imagem não deixando de apresentar, entretanto, posições ontológicas diferentes, equívocas ou ambivalentes. A imagem pode abrir espaço tanto para a degradação do ser, como para a sua assunção; a figuração mais semelhante a um modelo pode encerrar a negação do ser ou representar o fruto de uma apoteose teofânica. No coração da ontologia antiga e medieval da imagem permanecem incertezas, divergências e inversões que testemunham a dificuldade de pensar o ser da imagem e de enfrentar essa problemática dentro de um sistema especulativo complexo, ao qual o dominicano alemão deu uma conspícua e original contribuição, lançando mão de conceitos e formas de pensamento tanto de uma tradição, quanto da outra, mas sem nunca se identificar plenamente com elas. O próximo passo, à procura da “imagem sem imagem”, será desmontar a elaboração dos conceitos de *imago*, nas obras em latim, e o conceito de *Bild*, nas obras em alemão, para melhor compreender a teoria da imagem de Meister Eckhart.

²⁶⁷ Cf. WACKERNAGEL, W. *Ymagine denudari. Étique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, Preface.

CAPÍTULO III

MEISTER ECKHART E A *IMAGEM SEM IMAGEM*

“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 e escava a cobertura e afasta a ferrugem, fazendo aparecer o brilho do que jazia oculto debaixo dela”.

(MEISTER ECKHART, *Do homem nobre*)²⁶⁸

Introdução

Uma análise detalhada da obra de Meister Eckhart permite avançar a tese segundo a qual a elaboração da sua teoria da imagem original tem como ponto de partida a doutrina do Um. O dominicano formulou em vários modos, tanto nas obras em latim como nas obras em alemão, a afirmação segundo a qual, por um lado, Deus é Um e, do outro, o homem está à altura de uma autêntica *imitatio Dei* quando se torna um em si mesmo e um com Deus. Esta reflexão sobre o Um e a unificação com Ele é caracterizada, em Eckhart, por uma analogia estrutural com o pensamento neoplatônico, em particular com a filosofia de Plotino. Como foi evidenciado pelo primeiro capítulo desta tese, o filósofo de Licópolis pensa o Um como a única origem

²⁶⁸ “Wenn ein Meister ein Bild macht aus Holz oder Stein, so trägt er das Bild nicht in das Holz hinein, sondern er schnitzt die Späne ab, die das Bild verborgen und verdeckt hatten; er gibt dem Holze nichts, sondern er benimmt und gräbt ihm die Decke ab und nimmt den Rost weg, und dann erglänzt, was darunter verborgen lag”. *VeM*, DW V, pp. 500-501. Cf. também *LDC*, p. 93.

idêntica ao divino por excelência. O Um é o nome do princípio divino ou, melhor, o princípio divino é o Um. Ele, em si mesmo, não pode ser fixado em uma definição, não é dizível, ou seja, não é representável na linguagem (entendendo esta como um fenômeno da diferença). Entretanto, através de uma dialética negativa radical ou através de imagens que, por meio da semelhança, deixam transparecer também a dessemelhança (e, com ela, sua absoluta transcendência), é possível apreendê-Lo como fundamento ontológico do pensamento e, ao mesmo tempo, como desafio a esse mesmo pensamento (provocado a dar-Lhe expressão). O Um plotiniano é o Um em si, ilimitado, que está além de tudo e antes de todo ente, não sujeito a nenhuma alteridade e do qual nenhuma diferença pode ser pensada. Por causa disso, não há nele nenhum tipo de relação possível, a não ser consigo mesmo. Esta é uma diferença essencial e rica de implicações entre o Um eckhartiano e o Um plotiniano: o Um de Meister Eckhart, de fato, é determinado essencialmente pela relação que se realiza no ser trinitário de Deus. É possível individuar três elementos filosóficos fundamentais que caracterizam esse conceito e que podem ser evidenciados recorrendo aos próprios textos de Eckhart.

a) “Deus é *Um* em si mesmo e está separado de tudo” (Pr. 21)²⁶⁹

Na Pr. 21 (*Unus deus et pater omnium*), após a afirmação da unicidade de Deus, uma citação da *Consolatio Philosophiae* de Boécio²⁷⁰ revela que Eckhart pensa no Um como um ser absoluto, em si e por si, não pensável a partir de algo separado e distinto dele. Contraponto desse ser absoluto é um ser criativo e presente em todas as coisas em virtude da Graça, cujo ato criativo é permanente. Por conseguinte, a imutabilidade (o *stabilis* de Boécio) é constitutiva da unidade de Deus, pois nele, como afirma no

²⁶⁹ “Gott *Eins* ist in sich selbst und gesondert von allem”. Quint, p. 250. Cf. também SA, p. 147.

²⁷⁰ *Consolatio Philosophiae* III, 9: “*stabilisque manens das cuncta moveri*”. Cf. *Supra*, p. 70.

Sermo XXIX (Deus unus est), não há alteridade²⁷¹; além disso, o criador é indistinto de tudo²⁷², motivo pelo qual todas as coisas são. Esta unidade (que se realiza na relação dialética de aspectos contrários entre si) é compendiada no Comentário do Livro da Sabedoria com a seguinte fórmula: “*Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur*”²⁷³, ou seja, “Deus é um indistinto que se distingue pela sua indistinção”. Segundo Mojsisch, o fato de o *unum* não tornar imediatamente conhecida sua estrutura imanente paradoxal, leva Eckhart (influenciado por Alberto Magno e Tomás de Aquino) a identificá-lo com o indistinto²⁷⁴. A indistinção de Deus em relação a todo ser criado, entretanto, não diminui sua unidade absoluta que deve ser pensada como diferença ontológica, superada apenas subjetivamente no nascimento do *logos* no fundo da alma, isto é, na unificação do homem com seu criador.

b) “Deus é *Um*, é negação da negação” (Pr. 21)²⁷⁵

Esta frase, que é uma afirmação sobre a essência de Deus, indica que, quando se fala a respeito dele, até a negação deve ser abandonada. Na Pr. 21, Eckhart escreve:

“Um mestre diz: o Um é negação da negação. Eu digo, Deus é bom, mas isto acrescenta algo (a Deus). O Um (ao contrário) é uma negação da negação e uma denegação da denegação. O que significa ‘Um’? Um significa que nada lhe é acrescentado. A alma acolhe a deidade, como ela é purificada em si, onde nada (lhe) é acrescentado, onde nada (aí) é pensado. O Um é uma negação da negação. Todas as criaturas carregam em si uma negação; uma nega ser a outra. *Um* anjo nega ser outro (anjo). Mas Deus tem uma negação da negação; Ele é Um e nega todas as outras coisas, pois nada existe fora de Deus. Todas as criaturas são em Deus e são sua própria deidade, e isso significa a plenitude, como eu disse acima. Ele é um Pai de toda a

²⁷¹ “*In deo enim non est aliud*”. LW IV,305,5.

²⁷² “*Septimo, quia unum est indistinctum ab omnibus*”. LW IV,299,5.

²⁷³ LW II,155,10.

²⁷⁴ MOJSISCH, B. *Meister Eckhart: analogy, univocity and unity*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 2001, p. 101.

²⁷⁵ “Gott ist *Eins*, er ist ein Verneinen des Verneinens”. Quint, p. 253. Cf. também SA, p. 149.

deidade. Por isso eu digo uma deidade, porque lá não eflui ainda nada, nada é tocado nem pensado. Nisso, que eu negue algo de Deus - por exemplo, que eu negue a Deus a bondade, na verdade eu não posso (naturalmente) negar nada de Deus -, pois negando algo de Deus, compreendo algo que Deus não é: justamente isso deve desaparecer. Deus é Um, Ele é uma negação da negação” (Pr. 21)²⁷⁶.

Verneinen des Verneinens em alemão, *negatio negationis* em latim, são expressões que indicam a superação de toda negatividade e, enquanto tais, são formulações negativas da pura afirmação, que freqüentemente aparecem nas argumentações centrais de Eckhart. Na Pregação *Unus Deus et pater omnium* esse conceito é utilizado como definição do Um, aplicado àquela determinação interna que delimita o Um em relação a todos os outros entes. *Negativum*, nada e não-ser, são outro modo para afirmar a alteridade que é de cada ente enquanto tal: “todas as criaturas carregam em si uma negação”. É uma *negatio negationis* pensada em sentido literalmente relativo: todo indivíduo, enquanto um, é nada do que os outros são. Em sentido absoluto, ou seja, quando é predicada do Um, a *negatio negationis* expressa a exclusão de todas as imagens singulares, de toda alteridade ou diferença, sem que esse Um absoluto seja reduzido a algo delimitado, a um ente finito: ele, com efeito, é *in-finito*.

Esta *negatio negationis*, enquanto exclusão da multiplicidade do Um, corresponde, em um primeiro momento, ao conceito plotiniano do Um, como entidade em que não há diferenças e nem relações, é distinta de tudo. Em um segundo momento, porém, quando Meister Eckhart introduz o pensamento especificamente cristão, esse Um passa a existir, ao mesmo tempo, em modo trinitário, como *tri-unitas*. Aquilo que na Pr. 21 é afirmado a respeito da deidade que é uma (“não eflui ainda

²⁷⁶ “Ein Meister sagt: Eins ist ein Verneinen des Verneinens. Sage ich, Gott ist gut, so fügt das (Gott) etwas zu. Eins (dagegen) ist ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnes. Was meint ‚Eins‘? Eins meint das, dem nichts zugelegt ist. Die Seele nimmt die Gottheit, wie sie in sich geläutert ist, wo (ihr) nicht zugelegt ist, wo nichts (hinzu-) gedacht ist. Eins ist ein Verneinen des Verneinens. 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 Verneinen des Verneinens; er ist Eins und verneint alles andere, denn nichts ist außerhalb Gottes. Alle Kreaturen sind in Gott und sind seine eigene Gottheit, und das bedeutet die Fülle, wie ich oben sagte. Er ist ein Vater der ganzen Gottheit. Ich sage deshalb *eine* Gottheit, weil dort nichts ausfließt und nichts berührt noch gedacht wird. Darin, daß ich Gott etwas abspreche - spreche ich Gott z. B. die Gutheit ab, in Wahrheit kann ich (natürlich) Gott gar nichts absprechen -, darin also, daß ich Gott etwas abspreche, erfasse ich etwas, was er *nicht* ist; eben das nun muß hinweg. Gott ist *Eins*, er ist ein Verneinen des Verneinens”. Quint, pp. 252-253.

nada”), coincide com a *emanatio* ou *ebullitio* do Deus trinitário, ou seja, com o desenvolvimento da unidade em uma trindade que, em si, permanece uma só. O *Magister* dominicano expõe esse pensamento no Comentário do Êxodo, oferecendo uma sua exegese do enunciado *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14):

“Em terceiro lugar, deve ser notado que a repetição, pela qual se diz: *sou aquele que sou*, indica a pureza da afirmação, excluindo do próprio Deus todo elemento negativo; uma espécie de conversão reflexiva do próprio ser em si mesmo e sobre si mesmo, e uma permanência ou fixação em si mesmo; mas, além disso indica uma certa ebulição ou, antes, um parto de si – fervente em si mesmo, liquifazendo-se e ebulindo em si mesmo, luz que na luz se compenetra a si mesmo totalmente na luz, orientado, inteiramente consigo mesmo, sobre si mesmo e por todo lado refletido, conforme aquele dito do sábio: ‘a mônade gera a mônade – ou gerou – e refletiu em si mesma o amor – ou ardor’. Por isso em Jo 1,4 se diz: ‘nele estava a vida’. Pois a vida significa um certo extravasamento, com o qual uma coisa, enchendo-se em si mesma, antes de tudo mergulha toda em si mesma, com toda sua parte em toda sua parte, antes de efundir e ebulir para fora” (*In Ex* n. 16)²⁷⁷.

Em outra parte do Comentário do Êxodo, o mestre dominicano estabelece um elo entre a afirmação *Ego sum qui sum* e a *negatio negationis*, sendo este um traço específico da unidade:

“Portanto, nenhuma negação, nada de negativo convém a Deus, a não ser a negação da negação, que significa o Um expresso negativamente: ‘Deus é um’, *Deut* 6; *Gal* 3. A negação da negação, em verdade, é a mais pura e a mais plena afirmação: ‘eu sou aquele que sou’” (*In Ex* n. 74)²⁷⁸.

²⁷⁷ “*Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: sum qui um, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: ‘monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem’. Propter hoc Ioh. 1 dicitur: ‘in ipso vita erat’. Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebuliat extra*”. *LW* II,16,5-17,5.

²⁷⁸ “*Nulla ergo negatio, nihil negativum deo competit, nisi negatio negationis, quam significat unum negative dictum: “deus unus est”, Deut. 6; Gal. 3. Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio: ‘ego sum qui sum’*”. *LW* II,74,10.

Deus como Um, ou seja, como unidade absoluta, é e opera em si mesmo como negação da negação: excluindo de si mesmo toda negatividade (representada pelo não-ser, caracterizado pela alteridade), afirma si mesmo como puro ser.

c) “*Deus enim unus est intellectus, et intellectus est deus unus*” (*Sermo XXIX*)²⁷⁹

Meister Eckhart, caracterizando a unidade como propriedade específica do *intellectus*, estabelece, no *Sermo XXIX*, a identidade entre Deus e o intelecto. Pelo fato de a alteridade ter que ser excluída do puro ser divino, Deus é “*intellectus se toto*”²⁸⁰, porque, se fosse alguma outra coisa, seria composto, e a simplicidade absoluta da sua unidade estaria comprometida. Assim o mestre dominicano apresenta sua argumentação:

“Portanto fica evidente que somente Deus é em sentido próprio, e que Ele próprio é intelecto ou inteligir, e que Ele só é simplesmente inteligir sem nenhuma outra coisa. Por essa razão só Deus, através do intelecto, introduz as coisas no ser, porque somente nele o ser é inteligir” (*Sermo XXIX*)²⁸¹.

A identidade, em Deus, de *esse* e *intelligere*, é um assunto que o mestre dominicano já tratara na primeira *Quaestio* parisiense “*Utrum in deo sit idem esse et intelligere*”²⁸², na qual estabelece uma prioridade do *intelligere* em relação ao *esse*:

“Deve-se dizer que [o ser e o inteligir] 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

²⁷⁹ “Deus, de fato, é o intelecto um, e o intelecto é o Deus-Um”. LW IV,304,15.

²⁸⁰ “Deus é em si totalmente intelecto”. LW IV,301,5.

²⁸¹ “*Patet ergo manifeste quod deus est proprie solus et quod ipse est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere praeter esse aliud simpliciter. Ideo solus deus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere*”. LW IV,302,5-6.

²⁸² O texto integral dessa *Quaestio*, com tradução à frente, se pode encontrar na Dissertação de Mestrado: RASCHIETTI, M. *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Campinas: Unicamp, 2004, pp. 148-156.

é primeiro e simples. Com efeito, nada pode ser primeiro se não for simples. A primeira argumentação é porque o inteligir é um ato imanente e tudo aquilo que está no primeiro é primeiro. Portanto Deus é seu próprio inteligir e também seu ser” (QP I)²⁸³.

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”²⁸⁴. 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 inteligir, e o próprio inteligir é fundamento do próprio ser” (QP I)²⁸⁵. Portanto, a pureza do ser compete a Deus em virtude do intelecto, que é superior ao ser. Ele, propriamente, é intelecto e não ser: uma reflexão ontológica, por conseguinte, é apenas preliminar, não apreendendo a essência divina. Uma consideração análoga pode encontrar-se na Pr. 9 “*Quasi stella matutina*”: “Deus opera acima do ser, na imensidão, onde Ele pode mover-se; ele opera no não-ser. Deus operava já antes que houvesse o ser; Ele operava o ser ainda antes de haver ser”²⁸⁶.

2) Eckhart retoma os argumentos de Tomás de Aquino em favor da identidade de *esse* e *intelligere* em Deus,²⁸⁷ mas desde a primeira linha ele introduz uma dúvida: “e talvez quanto à coisa e a noção”. Para Tomás, *intelligere* e *esse* coincidem em virtude da simplicidade divina e pelo fato de Deus ser inteligente, mas permanecem sempre

²⁸³ “*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*”. LW V,37,1-4.

²⁸⁴ “*Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere*”. TOMÁS DE AQUINO. *STh*, I^a q. 14, Resp. Disponível em: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>. Acesso em 15 de setembro de 2007.

²⁸⁵ “*Deus est intellectus et intelligere, et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*”. LW V,40,6-7.

²⁸⁶ “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”. *Quint*, p. 196. Cf. também *SA*, p. 84.

²⁸⁷ “*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. TOMÁS DE AQUINO. *ScG*, livro 1, cap. 45, n. 1. Disponível em: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>. Acesso em 15 de setembro de 2007.

distintos; Eckhart, entretanto, parece estabelecer entre os dois conceitos uma relação unívoca afirmando, logo em seguida, que “o inteligir é o próprio ser de Deus” (QP I)²⁸⁸.

Na tradição tomista, apesar da identidade em Deus 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 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, a meu ver, Deus não entende porque é, mas é porque entende; isso porque Deus é intelecto e entender, e o próprio entender é fundamento do próprio ser. Pois se diz em João 1,1: *No princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo*” (QP I)²⁸⁹.

Nesta passagem, o dominicano alemão contrapõe *verbum* a *ens* e, baseando-se na citação joanina, reafirma a preeminência do primeiro em relação ao segundo na realidade divina. A justificação disso é apresentada em forma de seqüência: “Mas o evangelista não disse: no 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 composto” (QP I)²⁹⁰. 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.

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

²⁸⁸ “*Intelligere sit ipsum esse dei*”. LW V,37,9.

²⁸⁹ “*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*”. LW V,40,5-8.

²⁹⁰ “*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*”. LW V,40,9-11.

“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* 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 inteligir, e não ente ou ser” (*QP I*)²⁹¹.

Após 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 inteligir é mais elevado do que o ser, e é de 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 próprio devir as coisas imperfeitas ocupam o primeiro grau, de modo que no intelecto e no inteligente termino a resolução assim como no sumo e perfeitíssimo. E por isso o inteligir é maior do que o ser” (*QP I*)²⁹².

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*”. 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,

²⁹¹ “*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 deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse*”. LW V,41,4-8.13-14.

²⁹² “*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*”. LW V,42,1-5.

enquanto tais, são não-entes” (*QP I*)²⁹³. A caracterização do *esse* que o turíngio opera aqui 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.

Entretanto, a certa altura da argumentação, o dominicano faz uma espécie de concessão prevendo, quiçá, uma possível objeção. “E se tu quiseses chamar o inteligir de ser, agrada-me. Digo, contudo, que se em Deus há algo que tu quiseses chamar de ser, cabe-lhe pelo próprio inteligir” (*QP I*)²⁹⁴. O ser, nesse caso, não é o ser criado, mas a *puritas essendi*, cujo fundamento está no intelecto.

A argumentação, em seguida, traz à tona a teoria da causalidade mas, aqui, o sentido de causa não é o sentido aristotélico²⁹⁵:

“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” (*QP I*)²⁹⁶.

Eckhart entende *causa* como *principium*: todas as coisas estão virtualmente no intelecto, mas, *formaliter*, causa e feito não podem subsistir juntos:

²⁹³ “*Quae ergo ad intellectum pertinent, inquantum huiusmodi sunt non entia*”. LW V,43,6.

²⁹⁴ “*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*”. LW V,45,3-5.

²⁹⁵ Para Aristóteles as causas devem ser necessariamente finitas quanto ao número e, pelo que se 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.

²⁹⁶ “*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*”. LW V,45,6-8.

“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” (QP I)²⁹⁷.

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 são exemplos padrão, de origem aristotélica. 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 aparente 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.

Essa análise da *Quaestio parisiense I* revela que, de acordo com as várias determinações de *esse* individuadas por Eckhart, a resposta à pergunta “se em Deus o ser é o mesmo que o conhecer” pode ser tanto positiva como negativa. O *intelligere* é o *fundamentum ipsius esse* no caso da criatura, mas, na medida em que o ser é compreendido como *puritas essendi*, ele é absolutamente idêntico a *esse*:

“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, cujo valor não é de ter uma causa, assim como pertence à natureza do ente o

²⁹⁷ “Item in his, quae dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide. Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, deus formaliter non erit ens”. LW V,46,1-3.

fato de ser causado, e no mesmo ato de conhecer todas as coisas são contidas virtualmente como na causa suprema de todas as coisas”²⁹⁸.

O *Magister* dominicano, reelaborando as concepções de fundo do neoplatonismo, dá vida a uma doutrina da unidade enraizada em uma ótica trinitária, criando os pressupostos filosóficos-teológicos para o desenvolvimento de uma teoria da imagem original.

1. *Bild* e *imago*: questões semânticas e etimológicas

Muitos estudiosos já analisaram a freqüência da palavra *bilde* (imagem, em *mhd*; em alemão moderno o termo é *Bild*) nos escritos de Eckhart, e todos concordam em atribuir-lhe um papel muito importante na sua ampla produção filosófico-teológica. Entre os estudos mais recentes, dois são os autores mais citados a respeito dessa questão: Schmoldt e Nündel²⁹⁹. O primeiro sustenta a tese segundo a qual o uso principal de *bilde* envolve a relação entre o ser divino e a criatura, e condensa cinco grupos de significados expressos pelos termos latinos correspondentes:

1. *ratio* (idéia);
2. *imago* (cópia);
3. *exemplar* (modelo, exemplo);
4. *phantasma* (representação);
5. *forma* (forma).

²⁹⁸ “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”. LW III,45,14-15.

²⁹⁹ SCHMOLDT, B. *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*. Meyer: Heidelberg, 1954; NÜNDEL, E. *Ein Kernwort Meister Eckharts: bilde*. In: *Wirkendes Wort XIII*, 1963, pp. 141-147. Cf. WACKERNAGEL, W. *Op. cit.*, pp. 108-110; WILDE, M. *Das neue Bild vom Gottesbild*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 2000, pp. 67-68; SACCON, A. *Nascita e Logos. Conoscenza e teoria trinitaria in Meister Eckhart*. Napoli: La Città del Sole, 1998, pp. 231-233; MASINI, F. *Meister Eckhart e la mistica dell'immagine*. In: VV.AA. *Problemi religiosi e filosofia*. Padova: La Garangola, 1975, pp. 1-7.

Para Wackernagel, contudo, a palavra *bilde* não pode ser reduzida a esse esquema porque os diferentes significados não são fixos e a atribuição deles muda de acordo com o ponto de vista e os contextos a que o vocábulo remete (teológico ou antropológico).

O estudo de Nündel, por sua vez, põe em evidência diversos aspectos interessantes, entre os quais se destacam: o papel dos substantivos na produção literária de Meister Eckhart como “portadores de significado” (*Bedeutungsträger*), além da frequência com a qual são utilizados em relação às outras partes do discurso (entre as 59 palavras mais usadas pelo turingio há 30 substantivos, 15 verbos, 11 adjetivos, 3 advérbios)³⁰⁰; na origem etimológica da palavra *bilde* há o gótico *bl[be]lidi*, que significa membro (corpóreo) semelhante a outro, feito à imagem daquele. De acordo com essa raiz, *bilidi* era equivalente a “sinal de prodígio” ou, como atesta o *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, “força mágica”, “essência espiritual mágica”³⁰¹. O alemão da alta Idade Média *bilidi* expressava, originariamente, o sentido de substância, essência à qual é dada uma forma, e só sucessivamente passou a indicar o significado de reprodução ou cópia:

“Um primeiro significado da palavra *bilde* em *mhd* é aquele de modelo, exemplar (*Vor-Urbild, exemplar, idea, forma*) [...] *Bilde* é também o Filho como imagem do Pai. O Verbo é modelo da natureza humana e portanto de todas as criaturas, mas também uma imagem perfeita do Pai. Quando a *mens hominis* como ‘*vünkelin der sêl*’ realiza em si esta imagem, cai a diferença entre Deus e a alma. Nesse sentido *bilde* é uma imagem concriada na alma [...]. Neste significado, a palavra tem o mesmo valor de essencialidade (*Wesenheit*), como suas variantes: ‘*Bild der Seele*’, ‘*Bild göttlicher Nature*’, ‘*Gottesbild*’, etc.”³⁰².

Segundo o *Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank*³⁰³, a palavra *bilde* e seus compostos (*bildeline, ebenbilde, widerbilde*) aparecem 62 vezes nos escritos de Eckhart, 6 das quais somente no tratado *Von Abgeschiedenheit*. Provavelmente, esse banco de dados considera somente os tratados em alemão e não as pregações,

³⁰⁰ Cf. NÜNDEL, E. *Op. cit.*, p. 143

³⁰¹ HISTORISCHE WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIAE. Basel: Schwabe & Co. AG Verlag, 1995, p. 915.

³⁰² MASINI, F. *Op. cit.*, p. 7.

³⁰³ Banco de dados dos conceitos em *Mittelhochdeutsch*, criado pela Universidade de Salzburg. Disponível em: <http://mhdbdb.sbg.ac>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2007.

porque, de acordo com a obra de Wilde (que examina o conjunto da edição crítica alemã), o núcleo constituído pela palavra *bilde* se encontra 393 vezes³⁰⁴.

O dicionário dos irmãos Grimm traduz o neutro *Bild* não apenas com a palavra latina *imago*, mas também com *forma*, *exemplum*, *species*³⁰⁵, confirmando a afirmação segundo a qual o campo semântico de *bilde* é mais extenso do que o termo *imago*. No alemão medieval não há distinção entre imagem/cópia (*das Abbild*) e modelo/exemplar (*das Urbild*), ao contrário do alemão moderno, porque esses prefixos só começaram a ser utilizados no século XVII e no século XVIII³⁰⁶. Esta diferenciação, porém, se encontra às vezes nos textos latinos de Eckhart (*imago-exemplar*), enquanto nos textos em alemão é o contexto que determina o exato significado da palavra. Se, portanto, *bilde* pode indicar seja o modelo que a cópia, significa que entre a imagem e seu modelo não há uma diferença ontológica. Segundo Saccon,

“isto é expresso com a afirmação que a imagem é *gleich* em relação ao seu modelo: também o termo *gleich* usufrui de uma tensão análoga à imagem, porque pode significar seja ‘semelhante’, seja ‘igual’. Normalmente se tenta explicar o termo a partir do contexto, mas é difícil discernir quando não é a própria interpretação a impor diferenças legítimas ao texto, como no caso de muitas traduções modernas que tendem a traduzir *gleich* com ‘igual’ quando se fala da relação entre Deus e homem. Também esta ambivalência é uma indicação que revela uma polaridade conceitual: a imagem é seja cópia, seja exemplar, e é seja semelhante, seja igual, é distinta, mas também idêntica”³⁰⁷.

O substantivo feminino *Entbildung* (que, segundo Wackernagel, constitui a expressão mais característica da abstração eckhartiana³⁰⁸), tem sua origem a partir do verbo *entbilden* que, por sua vez, representa o antônimo do verbo *bilden* (formar,

³⁰⁴ WILDE, M. *Op. cit.*, p. 67.

³⁰⁵ Cf. GRIMM J. UND W. *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960, Quellenverzeichnis, 1971. Disponível em: <http://germazope.uni-trier.de>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2007.

³⁰⁶ Cf. HERMANN, P. *Deutsches Wörterbuch*. *Op. cit.*, p. 3 (*das Abbild*) e p. 951 (*das Urbild*).

³⁰⁷ SACCON, A. *Op. cit.*, pp. 232-233. Nündel apresenta uma explicação etimológica muito interessante do termo *glîche*: na sua origem significa “ter um corpo semelhante”, mas apresenta como pano de fundo a mesma relação que há entre modelo (*Vorbild*) e reprodução (*Abbild*). O antigo alemão *lik* = corpo, se une ao gótico *ga-* (mais tarde *ge-*, em latim *co-*) até formar a palavra *ga-lika*. *Lik* se desenvolve de forma independente até formar o termo gótico *leik* = carne, corpo, despojo mortal, e ainda hoje se encontra no significado mais restrito de “cadáver” (*Leiche*). A palavra inglês *like* conservou o significado originário, assim como o sufixo *-lich* no alemão moderno. Cf. NÜNDEL E. *Op. cit.*, p. 144.

³⁰⁸ Cf. WACKERNAGEL, W. *Op. cit.*, p. 10.

compor, construir). O prefixo *ent-*, em alemão, tem uma função privativa, como também o prefixo *ab-*, utilizado para a formação de outra palavra chave na especulação eckhartiana, *Abgeschiedenheit*, formada pelo prefixo *ab*, pelo particípio passado do verbo *scheiden* (separar, dividir, desprender) e pelo sufixo *heit* utilizado para a formação dos substantivos. A tradução em português de alguns escritos de Eckhart, publicada pela editora Vozes, utiliza os termos “desprendimento, completa disponibilidade e total liberdade” para traduzir a palavra *Abgeschiedenheit*. Seguindo essa linha de pensamento, *Entbildung* pode ser traduzido como “des-construção” ou também como um processo de “des-imaginação”. Se o verbo *bilden* e o substantivo correspondente *Bildung*, em relação à imagem, representam o momento positivo, o verbo *entbilden* e o substantivo *Entbildung* deveriam representar o momento negativo. Nos escritos de Eckhart, contudo, nem sempre é possível traduzir *Bildung* como imaginação e *entbilden* como o contrário de *bilden*. Aliás, esses dois verbos não designam duas operações distintas, mas “um único e mesmo processo segundo dois pontos de vista diferentes”³⁰⁹.

Em relação à língua latina (que, no séc. XIV, estava quase perdendo sua importância e era praticamente utilizada somente pelos eruditos, enquanto o vulgar era em constante expansão, assumindo cada vez mais a forma escrita), o termo *imago* indicava a figura em cera que representava o antepassado³¹⁰: esta tinha que ser conservada no lar e ser exibida nas procissões fúnebres. O verbo *imaginor* é relacionado pelos gramáticos tardo-antigos a *imito*, mas, na realidade, o verbo indica uma atividade mais sutil da mente (de fato, o substantivo de *imaginor* é *imago*; alguns filólogos o reconduzem a *imito*, contração de *imitago*). Entretanto, se dos verbos semelhantes *aemulo* e *simulo* derivam *aemulatio* e *simulatio*, de *imito* vem *imitatio*, que tem um significado diferente de *imago*. Entre os vários significados de *imago* se encontram “fantasma” (*images*), “aparições ilusórias” e, portanto, *images* eram também o eco e o reflexo do espelho (dois exemplos que o próprio Eckhart utiliza). As

³⁰⁹ WACKERNAGEL, W. *L' être des images*. In : ZUM BRUNN, E. (org). *Voici Maître Eckhart*. Op. cit., p. 458.

³¹⁰ Segundo o Dicionário de Latim da Oxford, *imago* era uma máscara mortuária de um ancestral que ocupava um cargo público, conservada no *atrium* e carregada na procissão fúnebre: “*expressi cera vultus singulis disponebantur armariis, ut essent images, quae comitarentur gentilicia funera*”, Plin. Nat. 35-6. Cf. OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: P.G.W. GLAKE (ed.), 1982.

imagines maiorum, por sua vez, eram utilizadas na Roma antiga para o sepultamento dos corpos, a fim de esconder a decomposição dos cadáveres com uma máscara de cera ou com um semblante do defunto:

“as *imagines maiorum* eram, em primeiro lugar, reproduções que tornavam possível a participação do defunto aos funerais e, em segundo lugar, signos de codificação que lembravam a identidade da família. Alguns retratos de antepassados a serem conservados eram um privilégio dos servidores públicos patrícios, conforme estabelecido por um *ius imaginis*”³¹¹.

De acordo com a etimologia de Isidoro de Sevilha, a palavra grega εἰκών (ícone) é

“a imagem quando tentamos expressar a figura de uma coisa a partir de outra semelhante. Por exemplo (Virg., *Em.* 4, 558): ‘*Em todas as coisas semelhante a Mercúrio, na voz, na cor, nos cabelos ruivos e nos belos membros juvenis*’. A semelhança se conforma ao aspecto da pessoa que se representa”³¹².

Embora *imago* e εἰκών não sejam etimologicamente semelhantes, segundo Cramer, *imago* é apresentada como tradução da palavra grega:

“em inglês continuam a existir, uma ao lado da outra, ‘*icon*’ e ‘*image*’: ‘*icon*’ conota a representação e a semelhança, ‘*image*’ reprodução e imitação. [...] Em contraposição ao inglês e às línguas românicas, em alemão não há nenhuma correspondência moderna da palavra latina, e somente ‘*Abbild*’ é uma tradução alemã correta de *imago* como ‘*Bild*’”³¹³.

As pesquisas sobre a história da língua e literatura alemãs consideram a produção literária de Meister Eckhart como o nascimento da linguagem filosófica e erudita, que ainda hoje seria utilizada. Os estudiosos Stammer e Steer demonstraram que a maioria dos neologismos atribuídos à capacidade inventiva de Eckhart “já estão presentes não somente nas obras da mística da época anterior, mas também, e

³¹¹ CRAMER, F. *Der Begriff “Imago”*. Freie Universität Berlin, Abril de 200, p. 1. Disponível em: <http://www.cramer.plaintext.cc:70>. Acesso em: 12 de março de 2007.

³¹² “*Icon est imago, cum figura rei ex simili genere conamur exprimere, ut (Virg. Aen. 4, 558): ‘Omnia Mercurio simili, vocemque coloremque et crines flavos et membra decora iuventa’*. *Congrua enim est similitudo de specie, cuius persona inducitur*”. S. ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1993, p. 349.

³¹³ CRAMER, F. *Op. cit.*, p. 1.

principalmente, nos trabalhos de tradução dos textos sagrados redigidos no âmbito da Escolástica alemã³¹⁴.

No conceito expresso com a palavra *bilde* e na teoria onde se insere esta noção, é possível reconhecer a presença de duas tradições unidas intrinsecamente: a tradição filosófica da representação (na teoria do conhecimento) e a tradição teológica do Filho como imagem.

1.1. A tradição filosófica da representação

Como evidenciou o primeiro capítulo desta tese, a imagem remete à origem de onde provém, imita seu modelo, mostra seu rastro como possibilidade de conhecê-lo plenamente. A palavra *bilde*, portanto, põe em evidência um elo com a doutrina platônica e neoplatônica, estando, contudo, inserida em uma teoria cristã da criação, como atesta a Pr. 24: “Deus criou todas as coisas, em geral, segundo a imagem que Ele tem em si de todas as coisas criadas, mas não segundo Ele (mesmo)”³¹⁵.

As imagens, portanto, são idéias originárias (i.e. modelos) de todas as coisas, que não prejudicam a simplicidade divina, porque são uma única imagem, o Filho no qual Deus expressa todas as coisas, perfeitamente igual embora se refira a coisas desiguais: “Em Deus, os modelos de todas as coisas são iguais; embora sejam modelos de coisas desiguais. O anjo mais elevado, a alma e a mosca têm um modelo igual em Deus” (Pr. 9)³¹⁶.

A palavra latina correspondente a *bilde* pode ser *ratio* (idéia, razão), mas também *species* (forma): esta dupla possibilidade remete à dupla interpretação de *bilde*. A primeira interpretação é “idéia que antecede as coisas como seu modelo”:

³¹⁴ BREMER BUONO, D. *La langage de la mystique dans l' œuvre allemande de Maître Eckhart*. In : ZUM BRUNN, E. (org). *Voici Maître Eckhart*. Op. cit., p. 254.

³¹⁵ “Gott hat alle Dinge gemeinhin nach dem Bilde, das er von allen Dingen in sich hat geschaffen, nicht aber nach sich (selbst)”. DW I,415,8. Cf. também SA, p. 163.

³¹⁶ “In Gott sind aller Dinge Urbilder gleich; aber sie sind ungleicher Dinge Urbilder. Der höchste Engel und die Seele und die Mücke haben ein gleiches Urbild in Gott”. *Quint*, p. 197. Cf. também SA, p. 85.

“Ao falar a Palavra, Ele [Deus] fala a si próprio e a todas as coisas em uma outra pessoa e dá-lhe a mesma natureza, que Ele próprio tem, e fala todos os seres espirituais dotados de intelecto como (essencialmente) iguais a esta mesma Palavra, segundo a imagem, enquanto esta é imanente – não iguais, entretanto, a esta mesma Palavra em cada modo” (Pr. 1)³¹⁷.

A segunda interpretação é “forma posterior à existência dessas mesmas coisas, originada por um processo de abstração”:

“A mais ínfima imagem de criatura, que se forma em ti, é tão grande, como Deus é grande. Por quê? Porque ela é um obstáculo a um Deus na íntegra. Justamente lá, onde esta imagem adentra (em ti), Deus e toda sua deidade tem que retirar-se. Mas lá onde esta imagem se vai, Deus penetra” (Pr. 5b)³¹⁸.

O verbo utilizado na Pr. 5b aqui citada (*einbilden* em alemão moderno, *inbilden* em *mhd*) remete, segundo Vannier, “a uma constituição interior do ser”³¹⁹. Para esta autora, Meister Eckhart utiliza esse verbo para explicitar quatro expressões de *bilden* (ou *formatio*, em latim, que ela prefere utilizar por ser mais “restrito” e pelo fato de ter um significado claramente identificável): “a *conformatio* ao Verbo, a recreação à imagem sem imagem da Trindade, a união e a iluminação”³²⁰. Examinando a relação entre os termos *creatio* e *formatio* (que, aparentemente, são utilizados como sinônimos nas obras latinas de Eckhart), Vannier escreve:

“o ser criado recebe do seu criador sua forma, sua consistência ontológica, participa ao ser dele. Em função do seu grau de participação, se torna

³¹⁷ “Indem er das Wort spricht, spricht er sich und alle Dinge in einer andern Person und gibt ihm dieselbe Natur, die er selbst hat, und spricht alle vernunftbegabten Geistwesen in demselben Worte als demselben Worte (wesens-) *gleich* (aus) nach dem »Bild«, insofern es *innebleibend* ist – *nicht gleich* jedoch demselben Worte in jeder Weise”. *Quint*, p. 157. Cf. também *SA*, p. 43.

³¹⁸ “Das geringste kreatürliche Bild, das sich je in dich einbildet, das ist so groß, wie Gott groß ist. Warum? Weil es dich an einem *ganzen* Gott hindert. Eben da, wo dieses Bild (in dich) eingeht, da muß Gott weichen und seine ganze Gottheit. Wo aber dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein”. *Quint*, pp. 180-181. Cf. também *SA*, p. 68.

³¹⁹ VANNIER, M.-A. «*Creatio*» et «*formatio*» chez Eckhart. *Reveu Thomiste*, CII^e Année, T. XCIV, n^o. 1, Janvier-Mars 1994, p. 106. Nesse artigo a autora especifica os vários verbos utilizados nas obras em alemão (todos compostos de *bilden*, em latim *effingere*, *formare*), que exprimem o conceito de *formatio*. Nos Tratados se encontram: *bebilden*, *entbilden* (em latim *deformare* ou *imaginibus nudare*), *erbilden* (em latim *effingere*, *exprimere*), *hineinbilden*, *inbilden* (como *bilden*), *inerbilden* (como *bilden*), *überbilden* (em latim *transfigurare*), *verbilden* (em latim *transformare*); nas pregações, por sua vez, se encontram: *wiederbilden* e o substantivo *einformichkeit* (em latim *uniformitas*).

³²⁰ *Ibidem*.

semelhante ou dessemelhante, acede ao *magis esse*, à luz ou, ao contrário, é rejeitado ao lado do *minus esse*, das trevas. Nas obras latinas, Eckhart põe as bases desta teoria da *participação*, nas obras alemãs ele estuda seu processo e lhe acrescenta uma reflexão de ordem ética, procurando ‘como e onde o homem deve ser ele mesmo para se tornar novamente a Imagem e assim se perder na deidade’ (De Libera). [...] Se, para dar mais inteligibilidade ao seu propósito, ele identifica a origem e o término, a *creatio* e a *formatio*, efetivamente ele mantém uma distância [*écart*] entre essas duas realidades. Ele passa indiferentemente da ontologia à mística, mas nem por isso sua ontologia é menos sólida”³²¹.

1.2 A tradição teológica do Filho como imagem

Do ponto de vista teológico, Eckhart se insere na antiga tradição que reflete sobre o homem criado “a imagem e semelhança de Deus” (Gen 1, 26) e sobre o Filho “imagem perfeita do Pai” (Col 1, 15)³²², que ele comenta na Pr. 23: “São Paulo diz: contemplando com a face despida o esplendor e a claridade de Deus, transformamos e a nossa imagem renovada se formará, entrando para dentro da imagem que é de todo uma imagem de Deus e da deidade”³²³, e também no *Sermo XLIX*:

“‘Somos transformados’ em duplo sentido: primeiramente porque a forma primitiva não resiste; em segundo lugar, porque transcende e é a mais elevada de toda forma. ‘Da claridade para a claridade’, isto é, da luz natural à luz supranatural, e da luz da graça à luz da glória. Ou assim: às vezes a alma recebe uma iluminação divina, mas inserida sob figuras do mundo corpóreo. Portanto, ‘A partir desta claridade’ deseja passar ‘para a claridade’ que demora em si mesma, até que nela ascenda para aquele que ‘habita uma luz inacessível’. Tim. 6. De onde se segue a esse respeito: ‘assim como a partir do Espírito do Senhor’”³²⁴.

³²¹ *Ibidem*, pp. 103-104.

³²² “Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura”; cf. também 2 Cor 3, 18: “E nós todos que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito”.

³²³ SA, p. 159.

³²⁴ “*Transformamur dupliciter, quia cedit forma prior; secundo, quia transcendit et est altius omni forma. ‘A claritate in claritatem’, id est a natural lumine in supernaturale et a lumine gratiae tandem in lumen gloriae. Vel sic: quandoque anima accipit illustrationes divinas, sed immissas sub figuris corporalium. ‘Ab’ hac igitur ‘claritate’ transire desiderat ‘in claritatem’ in se ipsa stantem, usquequo in illa conscendat in illum, qui ‘lucem habitat inaccessibilem’. Tim. 6. Unde sequitur in proposito: ‘tamquam a domini spiritu’.*” LW IV,508,5-11.

Entretanto, essas duas referências estão presentes nas obras de Eckhart em forma peculiar e particularmente audaciosa: se o Filho e a geração são dois eventos 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 ser humano em vista da realização escatológica. Nesse aspecto o mestre dominicano evidencia, conscientemente, seu distanciamento da tradição:

“Os mestres dizem: só o Filho é uma imagem de Deus, mas a alma é formada de acordo com esta imagem. Eu, porém, digo: o Filho é uma imagem de Deus acima de toda imagem; ele é uma imagem de sua deidade oculta. Ora, como o Filho é uma imagem de Deus e nela o Filho é formado, assim também a alma é formada. Daquele de onde recebe o Filho, dele também recebe a alma” (Pr. 72)³²⁵.

O mestre dominicano, coerente com os aspectos fundamentais de seu pensamento, recusa a distinção relativa ao ser-imagem e aplica também ao homem a relação Pai-Filho:

“Porque, pela adoção, a natureza humana foi assumida pela Palavra eterna em forma simples, sem características individuais (sem imagem), a imagem do Pai, que é o Filho eterno, tornou-se imagem da natureza humana. Pois, como é verdadeiro que Deus tornou-se homem, assim é verdadeiro que o homem tornou-se Deus” (Pr. 46)³²⁶.

Além disso, o lugar da imagem de Deus no ser humano é o intelecto, como Eckhart escreve na Pr. 69:

“Há uma potência na alma, o intelecto, que desde o começo, logo que se dá conta de Deus ou o saboreia, tem em si cinco propriedades. A primeira, que o separa do aqui e do agora. A segunda, que ele não se assemelha com nada.

³²⁵ “Die Meister sagen: der Sohn allein ist ein Bild Gottes, die Seele aber ist gebildet *nach* diesem Bilde (vgl. Weish. 2, 23). Ich aber sage: der Sohn ist ein überbildliches Bild Gottes; er ist ein Bild seinen 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”. *Quint*, p. 412.

³²⁶ “Weil bei der Annahme die menschliche Natur von dem ewigem Wort einfaltig ohne Individualzüge (sunder bilde) angenommen wurde, darum wurde das Bild des Vaters, das der ewige Sohn ist, zum Bild der menschlichen natur. Dann, so wahr es ist, daß Gott Mensch geworden ist, so wahr ist es, daß der Mensch Gott geworden ist”. DW II,380,4-381,1. Cf. também SA, p. 261.

A terceira, que é puro e não se mistura com nada. A quarta, que opera ou busca em si mesmo. A quinta, que é uma imagem”³²⁷.

O fato de mencionar a imagem como última propriedade do intelecto é significativo, pois ela sintetiza todas as outras propriedades, além de representar um elo com o pensamento de Dietrich de Freiberg: este, ao invés de seguir Santo Agostinho na identificação da imagem com as três faculdades de *mens*, *memoria*, *voluntas*, a relaciona com o *nous poietikós* que, além de ser anterior, fundamenta essas mesmas faculdades e, em última análise, coincide com o *abditum mentis* agostiniano.

Na teoria trinitária eckhartiana, imagem é aquilo que conjuga a origem do Pai (o Filho) e a igualdade (o *logos* como revelação perfeita). O Verbo de Deus, porém, não é apenas *imago*, mas também *filius*. Portanto, é possível afirmar que, enquanto imagem, o Filho é também Verbo, torna conhecível o Pai, é sua revelação e não está subordinado a Ele e, enquanto imagem, o Verbo é também Filho, manifestando a sua origem. Lembrando a afinidade do mestre dominicano com a filosofia neoplatônica, Lossky comenta:

“O processo trinitário em Eckhart lembraria muito os ciclos triádicos de Proclo, com seus μονή, πρόδος, ἐπιστροφή, se a teologia da Imagem não interviesse pontualmente para tornar o esquema neoplatônico uma expressão dinâmica do mistério de um Deus pessoal que engendra eternamente seu Filho, ‘um outro si-mesmo’ - *alterum se, non aliud a se*. A Imagem que é uma ‘expressão formal’ antes que um efeito daquele que a produz, pertence unicamente à ‘natureza intelectual’, onde ‘o mesmo retorna sobre si-mesmo em um retorno completo’ de forma que o Engendrante e o Engendrado são, respectivamente, *unum idem in se altero*. O processo trinitário é, portanto, uma formação eterna da Imagem, simultaneamente concebida e engendrada pelo Intelecto do Pai, no mesmo presente onde o Pai e o Filho se reconhecem um no outro e manifestam sua identidade essencial produzindo o Espírito Santo”³²⁸.

³²⁷ “Es ist eine 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 insich selber wirkend oder suchend ist. Zum fünften, daß sie ein Bild ist”. *Quint*, p. 345.

³²⁸ LOSSKY, V. *Op. cit.*, 1998, pp. 365-366.

2. Uma contradição metodológica?

O leitor atento das obras de Meister Eckhart, especialmente as que estão escritas em vernáculo, não deixa de perceber uma contradição: ele, por um lado, afirma que as imagens são um obstáculo para o verdadeiro conhecimento de Deus, impedem a união com Ele:

“mas para que nada me permaneça escondido em Deus, nada não me seja manifestado, é necessário que em mim nenhuma semelhança e nenhuma imagem sejam manifestas, pois nenhuma imagem nos revela a deidade e nem o ser de Deus. Se em ti permanecesse alguma imagem ou alguma semelhança, tu nunca te tornarias um com Deus” (Pr. 76)³²⁹.

Além disso, as imagens ofuscam a visão beatífica: “só se vê a Deus quando Ele é visto espiritualmente, totalmente sem imagens” (Pr. 86)³³⁰. Por isso, ele exorta seus ouvintes a fugir das imagens, mas, por outro lado, ele mesmo lança mão de uma grande quantidade de imagens em suas metáforas. Por exemplo, só na Pregação 16b, que é um texto fundamental para a compreensão da teoria da imagem eckhartiana, se encontram as seguintes imagens: vinho (*Wein*) em um tonel (*Faß*), ovos (*Eier*), galho (*Ast*) na árvore (*Baum*), espelho (*Spiegel*), manjerição (*Salbei*) e ervas (*Kräuter*) sobre um túmulo (*Grab*), cachorro (*Hund*) com seu dono (*Herrn*), vaca (*Kuh*) que dá leite (*Milch*) e queijo (*Käse*), vaso de ouro (*gülden Gefäß*)³³¹.

Como é possível, então, o mestre dominicano exigir dos seus ouvintes o total desprendimento das imagens se ele, em primeira pessoa, utiliza essas mesmas imagens quando fala a respeito de Deus ou do nascimento do *logos*?

Os que tentaram responder a essa pergunta e explicar, assim, a aparente contradição metodológica do mestre dominicano, podem ser divididos de acordo com as respectivas pistas de solução apresentadas, a saber:

³²⁹ “Damit mir aber nichts verborgen bleibe in Gott, was mir nicht offenbar würde, darf in mir kein Gleiches und kein Bild offen sein, denn kein Bild öffnet uns die Gottheit noch Gottes Sein. Blicke irgendein Bild oder irgendein Gleiches in dir, so würdest du niemals eins mit Gott”. *Quint*, p. 320.

³³⁰ “Nur da *sieht* man Gott, wo Gott geistig gesehen wird, gänzlich bildlos”. *Quint*, p. 284.

³³¹ Cf. Pr. 16b, *Quint*, pp. 224-228.

- a) solução “mística”: autores como Wackernagel³³² afirmam que esta contradição, na realidade, é um paradoxo cuja explicação foge do campo científico racional, pertencendo ao âmbito da linguagem mística;
- b) solução “terminológica”: a riqueza de imagens utilizada por Meister Eckhart não tem nenhuma relação com a necessidade de “desconstruir” a imagem. Trata-se apenas de uma questão de método: o turingio define essas imagens lingüísticas como semelhanças (*Gleichnisse*);
- c) solução de “expediência”: é o próprio Eckhart que, na Pr. 51, define a semelhança como “obra preliminar” (*Vorwerk*³³³), um expediente inevitável quando ele quer falar de Deus e do nascimento do *logos*.

A partir dessas soluções, entretanto, se levantam outros questionamentos: o que se deve entender por “mística”? A função semântica da semelhança é realmente a mesma da imagem? Se as imagens são um expediente para falar a respeito de Deus, como conciliá-las com as exigências de uma teo-logia apofática? A essas e outras perguntas, nem uma reflexão exclusivamente filosófica, nem uma reflexão exclusivamente filológica podem orientar o andamento da pesquisa. Saccon elucida muito bem qual deve ser o êxito do processo:

“As imagens que Eckhart utiliza no seu discurso concreto não são simplesmente um modo paradoxal para colher aquilo que não é representável nem dizível. Essa leitura se baseia em pressupostos alheios ao mundo intelectual no qual Eckhart está inserido, e é determinada pela história do pensamento ocidental, onde se assiste ao múltiplice vaguear da imagem, à procura de um lugar próprio. Mas na perspectiva de Eckhart, que mesmo assim abre muitos caminhos em seguida explorados pela modernidade, a oposição lúcida entre racionalidade metafísica e imagem místico-poética, inapreensível e indizível, não tem sentido: há uma íntima solidariedade entre *verbum*, *logos* e imagem, que não expõem aproximações diferentes da realidade, mas são expressão (e, ao mesmo tempo, condição)

³³² “Quanto mais o objeto de seu discurso é indizível, mais Eckhart multiplica as imagens – tanto é verdade, ao mesmo tempo, que algumas imagens não são suficientes. [...] Na utilização eckhartiana da linguagem [...], esta influencia a via espiritual e vice-versa, conforme à linha que existe não somente entre ver e assimilar, mas também entre entender e pertencer”. WACKERNAGEL, W. *Op. cit.*, pp. 181-183.

³³³ “Mir kam gestern nacht der Gedanke, daß alles Gleichnis nur ein Vorwerk sei”: Ontem à noite ocorreu-me este pensamento, que toda semelhança é apenas uma obra preliminar”. *Quint*, p. 264. Cf. também SA, p. 284.

do único evento do nascimento do *logos*. Não se geram antíteses ou concorrências, nem alergias entre conhecimento intelectual e conhecimento por imagens: o êxito do processo é, antes disso, a coincidência entre *logos* e imagem, pois ambos são um único filho”³³⁴.

3. As propriedades da *imago* nas obras latinas

Meister Eckhart trata explicitamente da questão da imagem em quatro partes de sua extensa obra:

- 1) no Comentário do Evangelho de João (*Expositio sancti Evangelii secundum Johannes*, LW III,19,5-21,5);
- 2) no Comentário do Livro da Sabedoria (*Expositio libri Sapientiae*, LW II,480,9-481,2);
- 3) no *Sermo XLIX* “*Cuius est imago haec*” (LW IV,505,5-512,10);
- 4) na Pr. 16b (*Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*) em alemão (DW I,265,9-270,8) e em outras pregações de maneira fragmentada.

A época de composição desses textos pode ser estabelecida somente por aproximação: a redação do Comentário do Livro da Sabedoria é atribuída à época do primeiro magistério parisiense (1302), enquanto ao segundo magistério (1311) é atribuído o Comentário do Evangelho de João e a coleção dos sermões em latim. A Pr. 16b, com toda probabilidade, foi redigida por volta de 1326. O método utilizado nessa tese para a leitura dos textos eckhartianos é a análise comparativa, em primeiro lugar das obras latinas e, sucessivamente, das obras em alemão, evidenciando as semelhanças e as diferenças entre as duas. Esta escolha metodológica não pretende operar um juízo de valor das duas produções, latina e alemã, mas visa salvaguardar a possibilidade de considerar cada texto em seu esforço teórico, não havendo contraposição entre a *cathedra* o *pulpitu* de uma igreja ou de um convento.

³³⁴ SACCON, A. *Op. cit.*, pp. 271-272.

Do ponto de vista filosófico, as referências explícitas podem ser encontradas no Comentário do Evangelho de João (o *De anima* de Averrois) e no *Sermo XLIX* (Agostinho, Aristóteles e Platão). Quanto ao número de propriedades da imagem, varia de obra para obra: no Comentário do Evangelho de João são nove, no Comentário do Livro da Sabedoria são três, no *Sermo XLIX* oito, fato que evidencia como o mestre dominicano não era propriamente um “prosélito” da numerologia (na *Pr.* 16b falta, inclusive, uma numeração determinada). Priorizando a sistematização das propriedades da *imago* feita no Comentário do Evangelho de João, é possível esboçar um esquema que evidencia os traços comuns em relação aos outros textos escritos em latim e também em alemão.

3.1 Procedência da origem: “Com efeito, uma imagem, enquanto imagem, não recebe nada de si a partir do sujeito em que está, mas recebe todo seu ser do objeto do qual é imagem” (*In loh* n. 23)³³⁵.

Como o pensamento neoplatônico já tinha ressaltado, a imagem revela a procedência de uma origem: sua essência é ser ela mesma enquanto remissão a outro de si. Se a atenção fosse fixada apenas na imagem não haveria o conhecimento da origem, e ela perderia sua razão de ser.

³³⁵ “*Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago*”. LW III,19,5-6.

3.2 Relação exclusiva ... :“Novamente, segundo, recebe o seu ser somente daquele” (*In Ioh* n. 23)³³⁶.

Entre a imagem e sua origem não há nenhum tipo de mediação. No Comentário do Livro da Sabedoria (*In Sap* n. 143), essa propriedade vem em segundo lugar e é expressa negativamente em termos de participação: “Segundo, [a imagem] é aquilo em que nada de alheio participa, a não ser aquilo da qual é imagem”³³⁷.

O exemplo do espelho ajuda esclarecer esta propriedade: se alguém estiver diante de um espelho e observar a própria imagem refletida, o que ele vê não é apenas um espelho, mas um outro de si. No *Sermo XLIX* esta propriedade aparece em oitavo lugar: “Em oitavo lugar nota que, para que a imagem represente verdadeiramente aquilo do qual é imagem, se requer que nada falte dentre as coisas que estão nele, e que aquela não apresente ou contenha coisas que estão em algum outro”³³⁸.

3.3 ... imagem – modelo:

“Terceiro, [a imagem] recebe todo o ser daquele [leia-se: objeto] segundo tudo o que é seu, pelo que é seu modelo. Pois, se a imagem recebesse algo de algum outro ou não recebesse algo de seu modelo, não seria mais imagem dele, mas imagem de um outro” (*In Ioh* n. 23)³³⁹.

Meister Eckhart acentua, nesta terceira propriedade, o elo ontológico da imagem: esta recebe a totalidade do ser do seu modelo, razão pela qual não é apenas uma cópia, nem reproduz apenas certos aspectos exteriores ou parciais do seu *exemplar*. Para que a imagem receba o ser do modelo e somente dele, nada de alheio (*alio*) pode

³³⁶ “Iterum, secundum accipit esse suum a solo illo”. LW III,19,7.

³³⁷ “Secundum est quod nihil sibi assit penitus alienum eius cuius est imago”. LW II,480,10-481,1.

³³⁸ “Octavo nota quod ad hoc, quod imago vere repraesentet imaginatum, requiritur quod nihil desit eorum, quae sunt in ipso imaginato, et quod ibi assit vel insit eorum, quae sunt in quolibet altero”. LW IV,510,8-10.

³³⁹ “Tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est. Nam si ab aliquo alio quidquam acciperet imago vel quidquam exemplaris sui non acciperet, iam non esse imago illius, sed cuiusdam alterius”. LW III,19,8-10.

haver entre eles e nada do que está no modelo pode faltar na imagem, senão ela simplesmente não seria. A relação entre a imagem e o modelo (como ressaltou a análise da teoria de Proclo exposta no primeiro capítulo), diz respeito tanto ao referencial lógico quanto ao referencial ontológico e, segundo o filósofo de Alexandria, pode implicar certa ambigüidade. Talvez por causa disso, no Comentário do Evangelho de João, Eckhart revela uma brilhante precisão terminológica: a procedência da imagem a partir da origem é relativa *ab objecto*, enquanto a restrição da recepção do ser por parte da imagem (*secundum omne sui*) é relativa ao *exemplar*. Diferenciando, nesse modo, o objeto “em si” e o objeto enquanto “*exemplar*”, ressalva a totalidade da recepção do ser por parte da imagem. Wilde traduz *exemplar* como “modelo” (*das Urbild*) e não como “protótipo” (*das Vorbild*) porque, segundo ele, o primeiro expressa melhor a origem comum da imagem e do modelo. *Imago* é traduzida como “imagem” e não como “retrato” (*das Abbild*), como ao invés traduz J. Koch, “para garantir a fidelidade ao conceito e evitar uma compreensão limitada”³⁴⁰.

O mestre dominicano, que parece estar mais interessado no referencial ontológico da relação imagem-modelo, no Comentário do Livro da Sabedoria menciona o caráter de “perfeição” da imagem: “A primeira [propriedade] é, se [a imagem] for perfeita, que nada lhe falta daquilo de que é imagem”³⁴¹.

3.4 Unicidade: “Quarto, que a imagem de alguém é única em si mesma e é imagem só de um. Por isso é que na deidade é único o Filho, e somente de um, ou seja, do Pai” (*In Ioh* n. 23)³⁴².

A imagem não é apenas semelhante ao seu modelo, pois, se assim fosse, haveria inúmeras possibilidades de ela ser. Introduzindo a exemplaridade trinitária, na qual há um único Filho de um único Pai e uma única relação entre os dois, o turingio

³⁴⁰ WILDE, M. *Op. cit.*, p. 73.

³⁴¹ “*Primum est, si sit perfecta, quod nihil sibi prorsus desit eius cuius est imago*”. LW II,480,9.

³⁴² “*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*”. LW III,19,11-12.

exclui a possibilidade de existir uma relação analógica entre a imagem e seu modelo. Esta propriedade é ulteriormente esclarecida pela seguinte, na qual Eckhart dá prosseguimento à reflexão sobre o modelo.

3.5 Reciprocidade e localização: “Quinto, do que foi dito é evidente que a imagem está no seu modelo. Com efeito, nele ela recebe todo o seu ser. E vice-versa o modelo, enquanto é modelo, está na sua imagem, de modo que a imagem tem em si todo o ser dele” (*In loh* n. 24)³⁴³.

Conseqüência direta da univocidade é a reciprocidade que há entre a imagem e o modelo: não só a primeira recebe todo ser do segundo (com uma dependência total e exclusiva), 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, de tal forma 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. Esta quinta propriedade é uma síntese do princípio da semelhança-dessemelhança plotiniano e do princípio de causalidade procliano.

O *Sermo XLIX* indica a localização da imagem e do modelo como sétima característica da imagem:

“Em sétimo lugar, conseqüentemente, é necessário que a imagem esteja somente na natureza intelectual, na qual o mesmo retorna sobre si mesmo ‘com um regresso completo’, e o gerador com o gerado (ou prole) é uma coisa só, o mesmo em outro de si, e encontra si mesmo como outra coisa em outro si”³⁴⁴.

³⁴³ “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”. LW III,19,13-15.

³⁴⁴ “Septimo, consequenter oportet quod in sola intellectuali natura sit imago, ubi redit idem super se ‘reditione completa’ et pariens cum parto sive prole est unum idem in se altero et se alterum invenit in se altero”. LW IV,510,5-8.

Neste *Sermo*, Eckhart esclarece a relação recíproca entre imagem e modelo por meio dos acusativos neutros latinos *unum* e *alterum*, preanunciando a propriedade seguinte.

3.6 Identidade e unidade na distinção:

“Mas, além disso, segue, em sexto lugar, 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; ‘um’, enquanto todo o ser de um está no outro, e ali não há nada de alheio” (*In Iob* n. 24)³⁴⁵.

O modelo e a imagem são dois aspectos de uma única realidade: o primeiro ativo que exprime, gera, mas, sobretudo “se exprime”, “se gera”, “se reflete”, e o segundo receptivo, que é expresso, gerado, formado como imagem. Em virtude desse evento, as duas realidades são uma coisa só (*unum*), se realizam unitariamente, sem nada de exterior, sem mediação, sem diferença. Se assim não fosse, a plenitude do evento permaneceria inacabada. A unidade da imagem e do modelo exclui qualquer separação (inclusive intelectual), como o turíngio afirma no *Sermo XLIX*: “Segundo, nota que a imagem, enquanto tal, nem o intelecto pode separar daquilo de que é imagem”³⁴⁶.

Se no Comentário do Evangelho de João, contudo, o neutro *unum* expressa a identidade entre a imagem e seu modelo, o verbo na primeira pessoa do plural (*sumus*) realça a distinção. Imagem e modelo são uma coisa só, mas não a mesma coisa. Essa distinção, entretanto, não é substancial, e se refere principalmente à função que a imagem e o modelo têm uma para com o outro: a identidade e a distinção devem acontecer ao mesmo tempo. Com isso, Eckhart evita o perigo de identificar a imagem com seu modelo, preservando o valor intrínseco de cada um sem perder a unidade. Na

³⁴⁵ “*Adhuc autem sexto sequitur quod 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”. LW III,20,1-4.

³⁴⁶ “*Secundo nota quod imago in quantum huiusmodi nec intellectu potest separari ab eo, cuius imago est*”. LW IV,505, 11.

filosofia de Plotino, esta relação dialética está indicada através da antinomia semelhança-dessemelhança, que o turíngio resolve em uma síntese alicerçada no mesmo princípio: “a filosofia da *species*, semelhança intencional da forma, assim como a teologia do Filho-Imagem conatural ao Pai, têm por fundamento o mesmo princípio: *unum, sed non unus*”³⁴⁷. Em virtude desse princípio, a imagem e o modelo refletem a unidade trinitária e o elo profundo entre o justo e a justiça, outro tema essencial no pensamento eckhartiano:

“A imagem com aquilo do qual é [imagem] não forma um número nem são duas substâncias, mas são uma coisa no outro, ‘eu no Pai e o Pai em mim’. Ainda, o justo depende da justiça devido a uma dependência formal, não como de algo estranho ou de uma coisa fora de si, alheia a si mesmo” (*Sermo XLIX*)³⁴⁸.

3.7 Resultado de uma emanção formal: “Ainda, em sétimo lugar: esta expressão ou geração da imagem é uma certa emanção formal” (*In Ioh* n. 25)³⁴⁹.

Por meio da metáfora da emanção (*emanatio*), o mestre dominicano traz à tona o caráter dinâmico da relação imagem-modelo sem prejudicar a unidade deles. Isto aparece também na quarta característica da imagem no *Sermo XLIX*: “Em quarto lugar, que [a imagem] é expressa e efluída a partir daquilo de que é [imagem]”³⁵⁰.

O fato de a imagem ser uma emanção formal é explicado com mais clareza logo em seguida:

“Imagem em sentido próprio é uma emanção 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 emanção desde o íntimo, no

³⁴⁷ LOSSKY, V. *Op. cit.*, p. 274.

³⁴⁸ “*Imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero, et ego in patre, et pater in me. Rursus, iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi*”. LW IV,509,14-17.

³⁴⁹ “*Rursus septimo: talis expressio sive gignitio imaginis est quaedam formalis emanatio*”. LW III,20,5-6.

³⁵⁰ “*Quarto, quod sit expressa et effluxa ab ipso cuius est*”. LW IV,509,8.

silêncio e na exclusão de toda exterioridade, uma certa vida, e que se poderia representar como alguma coisa que a partir de si mesma e em si mesma intumesce e ferve, mesmo sem ainda pensar na ebulição” (*Sermo XLIX*)³⁵¹.

O modo de a imagem se produzir, enquanto emanção 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 dela mesma. O processo da *emanatio* se distingue da *factio* e da *creatio*, porque na emanção “algo produz a partir de si mesmo e em si mesmo, uma natureza nua que se difunde formalmente, sem a intervenção da vontade que, antes, é concomitante” (*Sermo XLIX*)³⁵².

A vontade não faz parte desse processo porque é uma mediação; conseqüentemente, a produção da imagem só poderá ser um processo intelectual: somente o intelecto é verdadeiramente livre, expressão de si, sem nada de exterior, enquanto a vontade é subordinada e inferior porque se dirige a algo exterior.

Ainda no *Sermo XLIX*, é possível encontrar uma metáfora singular da emanção da imagem: “Em segundo lugar, [é evidente] que a imagem tem o modo de ser do parto, ou seja, da prole e do filho, enquanto procede na mesma natureza, igual e semelhante em todas as coisas àquilo que produz”³⁵³.

Mais uma vez, o caráter dinâmico da relação imagem-modelo se manifesta com pares correspondentes: o modelo como gerador (*gignens*) ou parturiente (*pariens*), a imagem como gerada (*genitus*) ou parida (*partus* ou *proles*). Essa forma de expressar, por um lado, realça de maneira muito eficaz o caráter de receptividade do ser das imagens e, do outro, evidencia com cores muito vivas a dinâmica do processo que, como foi visto, não segue uma direção única e sim prevê um movimento de inversão.

³⁵¹ “*Imago proprie est emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae purae nudaе, 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 et in se ipsa intumescere et bullire in se ipsa necdum cointellecta ebullitione*”. LW IV,510,15-20.

³⁵² “*Quid producit a se et de se ipso naturam nudam formaliter profundens voluntate non cooperante, sed potius concomitante*”. LW IV,511,7.

³⁵³ “*Secundo, quod imago habet rationem partus sive prolis et filii, utpote procedens in eadem natura, aequalis et similis per omnia producenti*”. LW IV,511,19-20.

No Comentário do Livro da Sabedoria, ao n. 143, Eckhart expõe dessa forma o caráter dinâmico da imagem: “Em terceiro lugar que [a imagem] é sua expressão formal, mas não efeito”³⁵⁴.

O nexa causal pelo qual o modelo seria a causa eficiente da imagem, os tornaria duas substâncias passíveis de numeração. Eckhart, entretanto, conforme a passagem acima citada do *Sermo XLIX*, exclui a possibilidade do princípio de causalidade eficiente assinalar esta relação, assim como Proclo o tinha eliminado do âmbito dos seres inteligíveis³⁵⁵.

3.8 Contemporaneidade:

“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, como está escrito em Jo 14: quem vê a mim, vê o meu Pai” (*In Ioh* n. 25)³⁵⁶.

Após ter falado sobre a correlação e união íntima entre imagem e modelo, Eckhart enfatiza sua coeternidade, razão pela qual não há um momento em que a imagem subsiste sem o modelo, nem o modelo sem a imagem: ela não é derivada e nem sucessiva. Esta coeternidade, 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. Alguém poderia argumentar que, pelo menos do ponto de vista lógico, é possível pensar o modelo sem a imagem. Do ponto de vista da ontologia da imagem eckhartiana, porém, esse argumento é falacioso em virtude da identidade e unidade na distinção (propriedade n. 3.6), pela qual o modelo e a imagem devem ser pensados como “dois em um”, “emanação” e “retorno”, um único acontecimento além do tempo e do espaço. Foi assim

³⁵⁴ “*Tertio est quod sit formalis expressio illius, non tamen effectus*”. LW II,481,1.

³⁵⁵ Cf. Cap. I, p. 50.

³⁵⁶ “*Octavo: imago et exemplar coeva sunt – et hoc est quod hic dicitur, quod verbum, imago, erat in principio apud deum -, ita ut nec exemplar sine imagine nec imago sine exemplari possit intelligi, Ioh. 14: qui videt me, videt et patrem meum*”. LW III,20,11-13.

que os dois filósofos neoplatônicos Plotino e Proclo tinham concebido a relação da imagem com o tempo³⁵⁷.

3.9 Princípio de conhecimento:

“Nono: ninguém conhece a imagem senão o modelo, nem o modelo senão a imagem, como está escrito em Mateus 11: ‘ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão 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” (*In Iob* n. 26)³⁵⁸.

O mestre dominicano, em virtude da relação exclusiva que há entre modelo e imagem, alça essa última a princípio de conhecimento, retomando o argumento aristotélico segundo o qual o semelhante se conhece pelo semelhante. O conhecimento, que implica uma semelhança entre sujeito que conhece e objeto conhecido (Filho-Pai), procura uma identidade entre os dois termos. Na esfera inteligível, à qual pertence o ser original das coisas antes de sua criação, o conhecido e aquele que conhece formam um único ser:

“esta é a força do conhecimento que, separando para unir, estabelece entre o espírito e seu objeto uma identidade no ser. Eckhart retorna constantemente a esse tema que permite compreender ‘o fundo de toda sua intenção’: nos conduzir para conhecer a Deus, despindo-nos de tudo neste conhecimento e tornando-nos um com ele”³⁵⁹.

A teoria do conhecimento eckhartiana estabelece a identidade dos princípios do ser e do conhecer, onde o *intelligere* funda a realidade e a imagem pertence à esfera

³⁵⁷ Cf. Cap. I, pp. 36-37; pp. 50-51.

³⁵⁸ “*Adhuc autem nono: imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matth. 11: ‘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*”. LW III,21,1-5.

³⁵⁹ ZUM BRUNN, E. e DE LIBERA, A. *Maître Eckhart: Métaphysique du verbe et théologie négative*. Paris : Beauchesne, 1994, p. 15.

intelectual: o ápice dessa identidade, para o turíngio, é o nascimento do *logos* no fundo da alma, grau supremo do conhecimento, cujo âmbito de realização é supra-racional. Mas, como salienta Zum Brunn, para atingir esse conhecimento unitivo

“o uso da razão é indispensável ao teólogo, segundo a tradição agostiniana de uma fé que procura compreender. Esta inteligência começa pelo exercício da razão discursiva até o momento em que, purificada, alcançará (além dela mesma) a visão do intelecto intuitivo que é o ‘ponto da alma’, ou a ‘alma da alma’. Isso porque o caráter fundamental desse pensamento consiste na união íntima de uma metafísica rigorosa com uma mística ardente. [...] A intenção do Turíngio se inscreve na perspectiva plotiniana e agostiniana do intelecto que se dirige em direção do Princípio ‘com toda a alma’, porque nessa perspectiva as condições da libertação ou da salvação são indissociáveis das condições do conhecimento”³⁶⁰.

4. A *imago* e o *mundus intellectualis*

Para a união do homem com Deus (momento supremo do conhecimento), Eckhart elege o mundo interior como instância primeira que representa, para o ser humano, a mais alta verdade. No *Sermo VI (Deus caritas est)* ele introduz uma nova significação da metáfora mundo, fundamentada na autoridade de Platão: “Em terceiro lugar diga: ‘no mundo’. Não diz [o Evangelho]: ‘neste mundo’, mas simplesmente ‘no mundo’. Portanto, segundo Platão, ‘no mundo’ inteligível” (*Sermo VI*)³⁶¹.

A referência a Platão tem uma correspondência em um texto de Santo Agostinho citado explicitamente no Comentário do Livro do Gênesis, a saber:

“O que foi dito antes alude àquilo que diz Agostinho no ‘Contra Academicos’: Platão julgava existirem dois mundos: um inteligível, no qual habita a própria verdade, o outro sensível, que se manifesta ao nosso sentir

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 15-16.

³⁶¹ “*Tertio dic: ‘in mundum’. Non dicit: ‘in hunc mundum’, sed ‘in mundum’ simpliciter. Igitur ‘in mundum’ intellectualem, secundum Platonem*”. LW IV, 58,1-2.

através da visão e do tato; aquele é verdadeiro, este verossímil e feito à imagem daquele” (*In Gen* cap. 1) ³⁶².

Embora Eckhart cite Platão como *auctoritas*, a origem da expressão *mundus intellectualis* é de Avicena, conforme atesta o *Sermo LV*:

“Diga aquilo que afirma Avicena no último capítulo da Metafísica, bem antes da metade: ‘a perfeição da alma racional consiste em se tornar um mundo inteligível, nela está traçada a forma da totalidade e a ordem do intelecto no todo, e a bondade flui em todas as coisas. Procedendo do princípio do todo, avança para as substâncias intelectuais, para as mais excelentes, espirituais em sentido absoluto e depois para aquelas espirituais, que dependem em certo modo dos corpos, e em seguida para as almas que movem os corpos e depois ainda para os corpos celestes. Quando todas as coisas estão traçadas na alma segundo a disposição e as forças deles, cada uma é aperfeiçoada na sua disposição de ser do universo, e assim passa em um mundo inteligível em modo equivalente ao ser do mundo inteiro. Discernindo o que é, beleza e bondade de forma absoluta e verdadeiro decoro, se torna uma coisa só com ela, cópia esculpida e sua disposição, avançando no seu caminho, transformada em semelhança da sua substância’”³⁶³.

Segundo Ruta, o mestre dominicano vislumbrou na idéia aviceniana do *mundus intellectualis* uma razão filosófica profunda que, “manifestando os traços específicos e mais íntimos da natureza da alma, permitia expor [...] as afirmações da fé cristã concernentes a esse traço profundo que determina a alma como *capax Dei*”³⁶⁴. Seguindo essa mesma linha de pensamento, Eckhart deve ter apreendido também a consonância entre as afirmações de Avicena e o princípio de Aristóteles segundo o qual

³⁶² “*Praemissis alludit quod dicit Augustinus Contra academicos: “Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellectualem, in quo ipsa veritas habitat, alium sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum”*. LW I,78,8-10.

³⁶³ “*Dic illud Avicennae IX Metaphysicae capitulo ultimo, bene ante medium: ‘sua perfectio animae rationalis est, ut fiat saeculum intelligibile et describatur in ea forma totius et ordo intellectus in toto et bonitas fluens in omne, et ut incipiens a principio totius procedat ad substantias intellectuales, excellentiores, spirituales absolute et deinde ad spirituales, pendentes aliquo modo ex corporibus, et deinde ad animas moventes corpora et postea ad corpora caelestia, et ut haec omnia sint descripta in anima secundum dispositionem et vires eorum, quosque perficiatur in ea dispositio esse universitatis, et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id, quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea insculpta exemplo eius et dispositione eius et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantiae eius’*”. LW IV,550,7-18.

³⁶⁴ RUTA, C. *Mundus intellectualis: el aporte de Avicena al estudio del concepto de verdad en Meister Eckhart*. In: DE BONI, L. A. e HOFMEISTER PICH, R. (orgs). *A recepção do pensamento grego-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 625-626.

na alma “há um intelecto análogo à matéria porque se torna todas as coisas”³⁶⁵. Esses mesmos filósofos são citados no contexto de uma reflexão sobre o homem como imagem de Deus, que o mestre dominicano relata no Comentário do Livro do Gênesis (*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*):

“Mas, quanto ao momento presente, se deve saber que a criatura racional ou intelectual nisto difere de todas as criaturas inferiores: as que são inferiores são produzidas à semelhança daquilo que está em Deus e têm suas próprias idéias em Deus, de acordo com as quais, como se diz, foram feitas. As razões determinadas são para espécies reciprocamente distintas na natureza, enquanto a natureza verdadeiramente intelectual tem o privilégio de ser semelhante ao próprio Deus, não a algo que em Deus seja ideal. A razão disso é que ‘o intelecto, enquanto tal, é onde há o devir de todas as coisas’, não isto ou aquilo determinado para a espécie. De onde, segundo o filósofo, ‘é em algum modo todas as coisas’ e todo ente. Por isso Avicena, no livro IX da Metafísica, cap. 7, afirma: ‘a perfeição da alma racional é tornar-se mundo inteligível e nela transcrever-se a forma do todo’, ‘até nela se cumprir o ordenamento de todo ser do universo e assim passar no mundo inteligível, à semelhança do ser do mundo inteiro’. Disso é que o homem procede de Deus ‘à semelhança’ da ‘substância’ divina, porque somente a natureza intelectual tem a capacidade de receber as perfeições substanciais da essência divina, por exemplo, a ciência, a sabedoria, a preminência, o poder de dispor dos entes e de prover e governar as outras criaturas. E isto é o que se diz aqui: ‘façamos o homem à nossa imagem e semelhança’, não de algo de nosso, e prossegue: ‘domine sobre os peixes do mar e as aves do céu e as feras de toda a terra’, e ainda: ‘Deus criou o homem à sua imagem’, não de algo dele; ‘à imagem de Deus’, não de algo em Deus. E Agostinho afirma que por isso a alma ‘é imagem de Deus, porque pode apreender a Deus’, pode apreender as perfeições substanciais próprias da substância divina, por exemplo, a sabedoria, a providência, o governo e a preminência ou o domínio sobre todas as coisas, que estão abaixo do homem e do intelecto. Portanto, isto é o que se diz aqui: ‘façamos o homem à nossa imagem e semelhança’” (*In Gen cap. 1*)³⁶⁶.

³⁶⁵ ARISTOTELE. *L'anima. Op. cit.*, Livro Γ 5, 430 a 15.

³⁶⁶ “Quantum ad nunc autem sciendum quod creatura rationalis sive intellectualis in hoc differt ab omni creatura quae citra est, quod ea quae citra sunt producta sunt ad similitudinem eius quod in deo est et habent ideas sibi proprias in deo, ad quas facta dicuntur, sed rationes determinatas ad species distinctas ab invicem in natura, natura vero intellectualis ut sic potius habet ipsum deum similitudinem quam aliquid quod in deo sit ideale. Ratio huius est quod ‘intellectus ut sic est, quo est omnia fieri’, non hoc aut hoc determinatum ad speciem. Unde secundum philosophum ‘est quodammodo omnia’ et totum ens. Unde Avicenna IX Metaphysicae c. 7 sic ait: ‘Sua perfectio animae rationalis est, ut fiamus saeculum intellectualem et describatur in ea forma totius’, ‘quousque perficiatur in ea dispositio esse universitatis et sic transeat in saeculum intellectum, instar esse totius mundi’. Hinc est quod homo procedit a deo ‘in similitudinem’ divinae ‘substantiae’, propter quod capax est sola intellectualis natura perfectionum substantialium divinae essentiae, puta scientiae, sapientiae, praesidentiae, dispositionis entium et providentiae et gubernationis aliarum creaturarum. Et hoc est quod dicitur: ‘faciamus hominem ad imaginem et

Meister Eckhart, com as referências a Aristóteles e Avicena, insere a citação bíblica no âmbito das razões filosóficas a respeito da natureza intelectual da alma humana, até o ponto em que ela atinge sua perfeição:

“em razão da imagem divina impressa na natureza humana, ela tem a capacidade de carregar sobre si aquelas perfeições substanciais próprias da essência divina, em virtude das quais a multidão dos entes perde sua dispersão e se vê recolhida, desde ângulos diferentes, na unidade do Um, graças ao afinco da razão que busca a verdade”³⁶⁷.

A terceira *auctoritas* citada pelo mestre dominicano é Santo Agostinho, cuja reflexão sobre a alma como *capax Dei* reconduz o discurso no âmbito propriamente cristão, caracterizando a disposição metafísica da alma evidenciada pelos filósofos gregos como uma tensão plena que, a partir do Deus-Um (de plotiniana memória), recolhe a multidão dos entes na unidade de sua “ciência, sabedoria e governo”.

Nas reflexões do turíngio, a metáfora *mundus intellectualis* revela, assim, seu caráter de imagem que, por sua vez, vincula o intelecto humano com a totalidade dos entes, como relata o Comentário do Livro do Gênesis:

“Pois é da razão da imagem ser plenamente expressiva de tudo aquilo do qual é imagem, não ser expressiva de algo determinado nele. Por isso o Grego chama o homem de microcosmo, ou seja, mundo menor. De fato o intelecto, enquanto intelecto, é semelhança do ente como um todo, contendo em si a universalidade dos entes, não isto ou aquilo com exclusão. De onde, seu objeto é ente em absoluto, não apenas isto ou aquilo” (*In Gen cap. 1*)³⁶⁸.

similitudinem nostram, non alicuius nostri, et sequitur: ‘praesidit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universae terrae’; et sequitur: ‘creavit deus hominem ad imaginem suam’, non alicuius sui; ‘ad imaginem dei’, non alicuius in deo. Et Augustinus dicit quod anima ‘eo imago dei est, quo capax dei’ est, capax perfectionum substantialium propriarum divinae substantiae, puta sapientiae, providentiae, gubernationis et praesidentiae seu dominii super omnia, quae citra hominem et intellectum sunt. Hoc est ergo quod hic dicitur: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram”. LW I,115,5-14.

³⁶⁷ RUTA, C. *Op. cit.*, pp. 630-631.

³⁶⁸ “De ratione enim imaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius imago est, non expressiva alicuius determinati in illo. Hinc est quod Graecus vocat hominem microcosmum, id est minorem mundum. Intellectus enim, in quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione. Unde et eius obiectum est ens absolute, non hoc aut illud tantum”. LW I,115,15-116,5.

Na *ratio imaginis*, citada por Eckhart, é possível reconhecer aquela universalidade que caracteriza o *proprium* da natureza humana: o homem, *imago Dei*, é também *imago mundi*. Para explicar isso, o mestre dominicano cita, no parágrafo seguinte, uma nova *auctoritas*, o judeu Rabbi Moyses (Maimônides) que, em maneira diferente dos outros exemplos aqui citados, aplica a metáfora do *mundus intellectualis* não à natureza da alma humana, mas ao próprio Deus no ato da criação:

“Além disso, deve-se notar que Maimônides, no primeiro livro, cap. 2, diz assim: ‘O intelecto, que foi doado desde o princípio a Adão por Deus, é a perfeição suprema que estava em Adão antes que ele pecasse. Em razão desse intelecto se diz dele que foi criado <à imagem de Deus>, e mediante este Deus falou com ele, ‘e o intelecto estava nele na suma perfeição’. Por causa disso que aqui se diz: <tu o colocaste um pouco abaixo dos anjos>.’ Mas pelo fato que se diz *façamos*, no plural, Rabbi Moyses assim expõe, dizendo que ‘as inteligências’ segundo Aristóteles e segundo nós ‘são anjos intermediários entre o criador e os outros entes e, por meio deles, são movidos os céus, o movimento dos quais é causa de todas as gerações e de tudo o que é engendrável’, ‘nem encontrarás alguma obra que o criador faça a não ser pela mão do anjo’. E de acordo com isso, como diz, ‘os sábios’ expuseram aquilo que aqui se diz: ‘*façamos o homem*’, ‘porque isto é linguagem de muitos, como se o criador não fizesse nada, até que tenha examinado aquela coisa na assembléia superior. E tu deves admirar estas palavras; mas observa aquilo que Platão falou, dizendo em modo semelhante que o criador vê no mundo inteligível e, a partir dele, produz os entes’” (*In Gen* cap. 1)³⁶⁹.

Aqui, novamente, o mestre dominicano cita Platão, sugerindo o ponto final da argumentação que vincula o *mundus intellectualis* com o *saeculum intellectualem* em Deus, através da doutrina do homem como *imago Dei*, identificado com o homem interior no *Sermo VII (Homo quidam erat dives)*:

³⁶⁹ “*Adhuc autem notandum quod Rabbi Moyses l. I c. 2 sic ait: ‘Intellectus, quem elargitus est deus Adam primo, ipse est postrema eius perfectio, quae fuit in Adam, antequam peccaret. Et ratione huius intellectus dictum est de eo quod creatus est ‘ad imaginem dei’, et mediante illo locutus est deus cum eo’, ‘et intellectus fuit in ipso in fine perfectionis’. ‘Propter quod dictum est: ‘minorasti eum paulo minus ab angelis’. Quod autem dicitur faciamus in plurali, Rabbi Moyses sic exponit, dicens quod ‘intelligentiae’ secundum Aristotelem et secundum nos ‘angeli medii sunt inter creatorem et entia alia et eis mediantibus moventur caeli, quorum motus est causa omnis generationis et generabilis’, ‘nec inveniens opus aliquod quod creator faciat nisi per manum angeli’. Et secundum hoc, ut dicit, exposuerunt ‘sapientes’ hoc quod dicitur: ‘faciamus hominem’, ‘quia hoc est sermo multorum, quasi non faciat creator aliquid, donec videat illud in coetu superiori. Et debes mirari in dictis istis; sed vide quod Plato locutus est similiter dicens quod creator videt in saeculo intellectuali et ex ipso producit entia’.* LW I,116,6-117,10.

“Este é o homem exterior, velho, terreno, deste mundo. Ele envelhece ou se perde ‘dia após dia’. Seu fim é a morte, necessitando dos sacramentos e da doutrina proveniente das coisas sensíveis. Ao contrário, o homem interior, próximo ou celestial, é o mundo inteligível, no qual Deus ilumina. A verdade é como uma via de Deus para o homem interior”³⁷⁰.

A análise do conceito de *imago* nas obras latinas tem seu *pendant* na análise do conceito expresso pelo neutro alemão *Bild* (assim como dos verbos a ele correlatos), que será objeto do parágrafo seguinte. Nele, particularmente, são destacadas as afinidades e os acréscimos que completam a visão do conjunto da teoria da imagem eckhartiana. O próprio Eckhart ressalta o valor da análise comparativa, ampliando 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” (*In loh* n. 26)³⁷¹.

5. O conceito de *Bild* nas obras em alemão

Nos escritos de Eckhart em vernáculo, o campo semântico-conceitual da palavra neutra *Bild* é caracterizado por uma variação de significados bastante ampla. O caráter especular da imagem, em particular, é uma metáfora utilizada pelo mestre dominicano para re-velar (na dupla acepção de “re-cobrir com véu” e, contemporaneamente, “desvelar”) o mistério da *unio* na qual Deus e a alma coincidem no mesmo fundo (*Grund*), mantendo, porém, suas individualidades. Este dinamismo de semelhança–dessemelhança articula o campo semântico da palavra *Bild*, como afirma Masini:

³⁷⁰ “*Et est homo exterior, vetus, terrenus, huius mundi. Veterascit sive deficit ‘de die in diem’. Finis eius mors egens sacramentis et doctrina ex sensibilibus. E converso, homo interior sive proximus seu caelestis, mundus intellectualis, in quo deus illuminat. Veritas quasi via dei ad hominem interiorem*”. LW IV,78,1-6.

³⁷¹ “*Praemissa autem et plura similia manifeste apparent comparando iustum iustitiae, ens suo esse, bonum bonitati, et universaliter concretum suo abstracto*”. LW III,21,6-7.

“*Bilde* está vinculada estritamente a *glîcheit*, pois para Eckhart não há imagem se, ao mesmo tempo, não há semelhança («*Bilde enmac niht gesîn âne glîcheit*»). A imagem como ‘reprodução’ (*Abbild*) não tem em si nenhum ser, ‘*non habet rationem entis*’: ela recebe sua substância daquilo do qual é imagem e com o qual se identifica plenamente. [...] A imagem, portanto, é reconduzida a uma relação de derivação fundamentada em uma identidade de natureza, na geração. Quanto mais clara vier à tona na alma a imagem de Deus, tão mais claro será o nascimento de Deus na alma – vai dizer Eckhart -. A *Gottesgeburt* se alicerça na ‘*glîcheit des bildes*’³⁷².”

Na *regio dissimilitudinis infinitae* do horizonte mundano, as imagens estão dissipadas no tempo e no espaço e são caracterizadas pela dessemelhança, porque a semelhança (assim como a unidade e a identidade) pertence única e exclusivamente a Deus e, segundo Eckhart, não pode ser encontrada fora do intelecto.

As propriedades da imagem analisadas no parágrafo anterior, a partir das obras latinas, encontram seus correspondentes nas obras alemãs, em particular na *Pr. 16b*, como evidencia o seguinte esquema:

- procedência da origem: “Por isso [a imagem] não é nem a partir de si mesma, nem para si mesma, mas provém propriamente daquilo do qual é imagem e lhe pertence totalmente”³⁷³;
- a imagem não é de si mesma: “Uma imagem não é a partir de si mesma nem é para si mesma”³⁷⁴;
- relação exclusiva.. “Mas Deus reservou isto somente para si mesmo: onde quer que Ele forme a sua imagem, sua natureza e tudo aquilo que Ele é e pode oferecer”³⁷⁵;
- imagem – modelo: “A primeira [propriedade] é que recebe seu ser imediatamente daquilo do qual é imagem, para além da vontade”³⁷⁶;
- unicidade: “[Daquilo do qual é imagem] toma seu ser e é o mesmo ser”³⁷⁷;

³⁷² MASINI, F. *Op. cit.*, p. 13.

³⁷³ “Darum ist es weder aus sich selbst noch ist es für sich selbst, sondern es stammt eigentlich von dem, dessen Bild es ist und gehört ihm gänzlich”. *Quint*, p. 226. Cf. também SA, p. 123.

³⁷⁴ “Ein Bild ist nicht aus sich selbst noch ist es für sich selbst”. *Ibidem*, p. 226. Cf. também SA, p. 123.

³⁷⁵ “Aber dies hat Gott sich allein vorbehalten, daß, worein immer er sich erbildet, er seine Natur und alles, was er ist und aufzubieten vermag”. *Ibidem*, p. 225. Cf. também SA, p. 122.

³⁷⁶ “Das eine ist, daß es von dem, dessen Bild ist, sein Sein unmittelbar empfängt, unwillkürlich”. *Ibidem*, pp. 224-225. Cf. também SA, p. 122.

- identidade e unidade na distinção: “Uma imagem apreende seu ser imediatamente só daquilo do qual é imagem, e tem *um* ser com ele e é o mesmo ser”³⁷⁸;

- princípio de conhecimento: “Pois os mestres não colocam a imagem no Espírito Santo, mas antes a colocam na pessoa intermediária, porque o Filho tem a *primeira* irrupção da natureza; por isso *Ele* se chama, em sentido próprio, uma imagem do Pai, mas não assim o Espírito Santo: ele é (antes disso) só uma floração do Pai e do Filho, e assim possui *uma* natureza com ambos. Mas a vontade não é um mediador entre a imagem e a natureza; sim, nem o conhecer, nem o saber, nem a sabedoria podem ser aqui um mediador, porque a imagem divina irrompe sem mediação da fecundidade da natureza. Se, porém, há aqui um mediador da sabedoria, ele é a *própria* imagem. Por isso, na deidade, o Filho se chama sabedoria do Pai”³⁷⁹.

Como foi evidenciado no parágrafo 1.2 desse capítulo, Eckhart se insere na tradição teológica do Filho como imagem com uma interpretação peculiar do dogma, quando aplicado ao homem criado “à imagem e semelhança”. O Filho como imagem do Pai manifesta a relação ontológica imediata entre a imagem e sua origem: esta recebe sua essência sem mediação, de tal forma que, conhecendo o Filho, se conhece também o Pai. Lossky escreve:

“O Filho é a Imagem natural do Pai, porque sua geração é uma ‘emanação simples’, ‘formal’, uma ‘transfução da Essência total’; o homem é ‘à imagem de Deus’, ‘à imagem de toda a Trindade’, porque ele deve alcançar a ‘conformidade da natureza’ com Deus pela ‘regeneração’. A geração natural do Filho único e a regeneração dos filhos adotivos pela Graça têm o mesmo princípio formal: o Ser total de Deus ou a Essência divina que se tornou operante, geradora, na pessoa do Pai”³⁸⁰.

³⁷⁷ “Und von ihm nimmt es sein Sein und ist dasselbe Sein”. *Ibidem*, p. 226. Cf. também SA, p. 123.

³⁷⁸ “Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar allein von dem, dessen Bild es ist, und hat *ein* Sein mit ihm und ist dasselbe Sein”. *Ibidem*, p. 226.

³⁷⁹ “Denn die Meister verlegen das Bild nicht in den Heiligen Geist, vielmehr verlegen sie es in die mittlere Person, weil der Sohn den *ersten* Ausbruch aus der Natur hat; darum heißt *er* im eigentlichen Sinne ein Bild des Vaters, nicht aber so der Heilige Geist: der ist (vielmehr) nur ein Ausblühen aus dem Vater und aus dem Sohn und hat doch *eine* Natur mit ihnen beiden. 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. Gibt es aber hier ein Vermittelndes der Weisheit, so ist es das Bild selbst. Darum heißt der Sohn in der Gottheit die Weisheit des Vaters”. *Ibidem*, p. 225. Cf. também SA, p. 122.

³⁸⁰ LOSSKY, *Op. cit.*, p. 360.

A partir desse princípio, o *locus proprius* do conhecimento está entre o modelo e sua imagem que, pelo fato de ser um vetor do conhecimento, não pode contê-lo em si: “Há muitos desses mestres cuja opinião é de que esta imagem nasceu da vontade e do conhecimento, mas não é assim; ao contrário, eu afirmo que essa imagem é uma expressão de si mesma sem vontade e sem conhecimento” (Pr. 16a)³⁸¹.

Na imagem não há conhecimento, afirma o turíngio, assim como não há vontade, porque “a imagem estabelece à vontade uma finalidade e a vontade segue a imagem, e a imagem tem a primeira irrupção a partir da natureza e atrai para dentro de si tudo aquilo que a natureza e o ser possam apresentar” (Pr. 16b)³⁸².

Assim como no *Sermo XLIX*, Eckhart afirma aqui que a produção da imagem só pode ser um processo intelectual: somente o intelecto é verdadeiramente livre porque nada possui de exterior, enquanto a vontade é subordinada e inferior porque se dirige para algo fora de si.

Nessas palavras do turíngio ecoa a questão que opôs, nos séculos XIII e XIV, o intelectualismo dominicano (que privilegiava o *nous* aristotélico) ao voluntarismo franciscano (que via na *caritas* o ato por excelência da bem-aventurança divina). Se, como afirma De Libera³⁸³, durante o primeiro magistério parisiense (1302-1303) Eckhart não se envolveu diretamente nessa polêmica, no período do segundo magistério (1311-1313) ele se viu obrigado a defender a doutrina de Tomãs de Aquino dos ataques dos franciscanos. A partir da sua praxe de pregador, entretanto, a linha intelectualista sofre uma evolução, como testemunham várias pregações sobre a bem-aventurança que colocam a vontade acima do intelecto, ou subordinam ambos a uma instância superior. Entre as afirmações intelectualistas, se destacam as que têm uma relação com o tema da imagem, como atestam as Pregações 2, 9 e 13:

³⁸¹ “Der Meister gibt es viele, die der Ansicht sind, daß diese Bild vom Willen und vor Erkenntnis ausgeborn sei, dem ist nicht so; ich sage vielmehr, daß dieses Bild ein Ausdruck seiner selbst ohne Willen und ohne Erkenntnis sei”. DW I,258,12-259,1. Cf. também SA, p. 120.

³⁸² “Denn das Bild setzt dem Willen ein Ziel, und der Wille folgt dem Bilde, und das Bild hat den ersten Ausbruch aus der Natur und zieht alles das in sich hinein, was die Natur und das Sein aufzuweisen haben”. *Quint*, p. 225. Cf. também SA, p. 122.

³⁸³ DE LIBERA, A. *Mystique et philosophie: Maître Eckhart. Op. cit.*, p. 322.

“Virgem quer dizer um homem desprendido de todas as imagens estranhas, tão desprendido como quando ele era sem ainda existir. Vede, alguém poderia agora perguntar como um homem que nasceu e foi vivendo até à vida de razão pode ser tão desprendido de todas as imagens como quando ainda não era e, no entanto, sabe muitas coisas que são todas imagens; como pode, então, ser desprendido? Agora dai atenção ao ensinamento que quero vos dar. Se eu tivesse um intelecto tão amplo, de modo a se acharem nele todas as imagens que todos os seres humanos conceberam (em si) e, (também), as que estão no próprio Deus, e eu fosse tão livre do vínculo do meu ‘eu’ para com elas naquilo que eu faço ou deixo de fazer, assim como do antes e do depois; antes disso, se eu fosse livre e desprendido nesse instante presente, para a mais amada vontade de Deus a fim de realizá-la sem interrupção, plenamente, então eu seria virgem sem impedimento através de todas as imagens, tão certo, como eu o era quando não existia ainda” (Pr. 2)³⁸⁴.

“Eu disse na escola que o intelecto é mais nobre do que a vontade, apesar de ambos pertencerem a esta luz. Um mestre disse, em outra escola, ser a vontade mais nobre do que o intelecto, pois a vontade apreende as coisas como elas são em si mesmas; mas o intelecto apreende as coisas como estas estão nele. Isso é verdade. Um olho é mais nobre, em si mesmo, do que um olho pintado na parede. Mas eu digo que o intelecto é mais nobre do que a vontade. A vontade apreende Deus sob a roupagem da bondade. O intelecto apreende Deus nu, como ele é despido de bondade e de ser. A bondade é uma roupagem sob a qual Deus está escondido e a vontade apreende Deus sob esta roupagem 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 cinzentas, não o vestiria bem. Não é 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 de jeito nenhum. Assim eu sou bem-aventurado somente porque Deus é intelecto e eu conheço isto. Um mestre diz: é do intelecto de Deus que depende inteiramente o ser do anjo. Alguém pergunta onde o ser das imagens estaria mais propriamente: no espelho ou naquilo de que procede? Ele está mais propriamente naquilo de que procede. A imagem está em mim, [provém] de mim, [chega] para mim. Enquanto o espelho estiver exatamente diante do meu rosto, a minha imagem está ali; se

³⁸⁴ “Jungfrau besagt so viel wie ein Mensch, der von allen fremden Bildern ledig ist, so ledig, wie er war, da er noch nicht war. Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und fortgediehen bis in vernunftfähiges Leben, wie der so ledig sein könne von allen Bildern, wie er da noch nicht war, und dabei weiß er doch vieles, das sind alles Bilder; wie kann er dann ledig sein? Nun gebt acht auf die Unterweisung, die will ich euch dartun. Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je (in sich) aufnahmen und (zudem) die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlaß, wähhlich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich’s war, da ich noch nicht war”. *Quint*, p. 159. Cf. também *SA*, p. 46.

o espelho caísse, a imagem desapareceria. O ser do anjo depende disso, que o intelecto divino lhe seja presente, e nisso ele se reconhece” (Pr. 9)³⁸⁵.

“Há uma potência na alma, da qual eu já falei várias vezes, que se a alma fosse toda assim, seria incriada e incriável. Mas isso não é assim. Com a outra parte (do seu ser) ela tem uma apreensão e um vínculo com o tempo, e com isso toca as coisas criadas e é criada – (ela é) o intelecto: para essa potência nada é distante, nada é exterior. Aquilo que está além do mar ou mais distante que mil milhas é para ela igualmente conhecido e presente como este lugar, no qual eu estou. Essa potência é uma virgem e segue o cordeiro aonde ele vai. Essa potência apreende a Deus totalmente despojado em seu ser essencial; ela é Um na unidade, não igual na igualdade” (Pr. 13)³⁸⁶.

Essa última citação foi incluída na lista de acusação apresentada aos inquisidores de Colônia e, em seguida, condenada na bula *In agro dominico* pelo papa João XXII³⁸⁷. A mesma formulação pode ser encontrada também na *Pr. 12*:

“Como eu disse muitas vezes, há algo na alma que é tão aparentado com Deus que ele é um e não unido. Ele é um, não tem algo em comum com

³⁸⁵ “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 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 davon 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. Davon 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”. *Quint*, pp. 198-199. Cf. também SA, pp. 86-87.

³⁸⁶ “Eine Kraft ist in der Seele, von der ich schon öfter gesprochen habe, - wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar. Nun ist dem nicht so. Mit dem übrigen Teil <ihres Seins> hat sie ein Absehen auf und ein Anhängen an die Zeit, und da <mit> berührt sie die Geschaffenheit und ist geschaffen – <es ist> die Vernunft: dieser Kraft ist nichts fern noch draußen. Was jenseits des Meeres ist oder über tausend Meilen entfernt, das ist ihr ebenso eigentlich bekannt und gegenwärtig wie diese Stätte, an der ich stehe. Diese Kraft ist eine Jungfrau und folgt dem Lamm nach, wohin es auch geht. Diese Kraft nimmt Gott ganz entblößt in seinem wesenhaften Sein; sie ist eins in der Einheit, nicht gleich in der Gleichheit”. *Quint*, p. 221. Cf. também SA, p. 109.

³⁸⁷ O texto latino da Bula de condenação, com tradução à frente, pode ser encontrado em: GUERIZOLI, R. A *condenação de Meister Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico*. In: Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, n. 89, 2000, pp. 387-403; cf. também RASCHIETTI, M. *Op. cit.*, pp. 135-141. A proposição incriminada é a vigésima sétima: “*Obiectum praeterea extitit dicto Ekardo, quod praedicaverit alios duos articulos 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*”.

nada, nem algo é para ele comum com aquilo que é criado. Tudo aquilo que é criado é nada. Ora, isso é distante e estranho a toda criaturalidade. Se o homem fosse inteiramente assim, seria plenamente incriado e incriável; se tudo fosse assim concebido na unidade, daquilo que é corpóreo e defeituoso, não seria outra coisa senão a própria unidade. Se eu me encontrasse por um só instante nesse ser, daria tão pouca consideração a mim mesmo como a um vermezinho do esterco”³⁸⁸.

Esses textos poderiam permitir de classificar o pensamento do mestre dominicano como um intelectualismo aristotélico. Entretanto, não se encontra nele um intelectualismo aristotélico “quimicamente puro”, mas antes um aristotelismo revisto pelo neoplatonismo grego e árabe. Eckhart, como afirma De Libera, “lê Aristóteles com os olhos de Avicena”³⁸⁹. Por exemplo, na Pr. 16b, o turíngio faz uma distinção entre potências inferiores e potências superiores citando, indiretamente, o *De anima* de Avicena:

“Um mestre diz que todas as potências inferiores da alma, em igual proporção, pelo fato de ter tocado o tempo ou espaço, perderam sua pureza virginal e nunca mais podem ser totalmente despidas e passar pelo crivo para poder alcançar as potências superiores; entretanto, obtêm a cunhagem de uma imagem igual” (Pr. 16b)³⁹⁰.

Entre as potências superiores, Eckhart cita também a vontade:

“Há ainda uma potência que também é incorpórea; ela flui do espírito e permanece no espírito, e é inteiramente espiritual. Nessa potência Deus é sem interrupção incandescente e ardente com toda sua riqueza, sua doçura e toda sua delícia. Em verdade, nessa potência há uma alegria tão grande e um deleite tão incomensurável, que ninguém consegue expressar ou revelar

³⁸⁸ “Wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. Es ist eins, es hat mit nichts etwas gemein, noch ist ihm irgend etwas von alledem gemein, was geschaffen ist. Alles, was geschaffen ist, das ist nichts. Nun ist dies aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz so geartet, er wäre völlig ungeschaffen und unerschaffbar; wäre alles das, was körperlich und brennend ist, so in der Einheit begriffen, so wäre es nichts anderes, als was die Einheit selbst ist. Fände ich mich (nur) einen Augenblick in diesem Sein, ich achtete so wenig auf mich selbst wie auf ein Mistwürmlein”. *Quint*, p. 215. Cf. também SA, pp. 103-104.

³⁸⁹ DE LIBERA, A. *Op. cit.*, p. 325.

³⁹⁰ “Ein Meister sagt, daß alle niedersten Kräfte der Seele im gleichen Maße, wie sie Zeit oder Raum berührt haben, ihre jungfräuliche Reinheit verloren haben und niemals so gänzlich ausgezogen und gebeutelt werden können, daß sie je in die obersten Kräfte zu gelangen vermögen; wohl aber wird ihnen die Einprägung eines (=jenes) ähnlichen Bildes zuteil”. *Quint*, p. 228. Cf. também SA, p. 125.

completamente. Eu digo mais uma vez: se houvesse um homem que contemplasse verdadeiramente por um instante, com seu intelecto, o deleite e a alegria que ali está, tudo aquilo que pudesse sofrer e tudo aquilo que Deus quisesse ele ter padecido, tudo isso seria para ele insignificante, uma ninharia. Eu digo mais ainda: seria para ele totalmente uma alegria e um remanso” (Pr. 2)³⁹¹.

A partir desses textos é possível afirmar que, no pensamento eckhartiano, intelectualismo e neoplatonismo estão intimamente ligados. Conseqüentemente, defender a tese de um Eckhart puramente aristotélico, ainda que mediado por Avicena, é uma conjectura, assim como afirmar o caráter exclusivo³⁹² da sua dependência neoplatônica. A teoria da imagem eckhartiana, localizada no cruzamento dessas duas posições, representa seu ponto de encontro. A metáfora fundamental desse encontro é representada pela imagem da pequena cidadela (*Bürglein*)³⁹³ da Pr. 2:

“Vede, agora prestai atenção! Tão uma e simples é esta pequena cidadela na alma, do qual eu falo e que tenho em mente, elevada acima de todos os modos, que aquela nobre potência, da qual eu já falei, não é digna, nem mesmo por uma única vez, de espreitar dentro desta pequena cidadela, e tampouco a outra potência, da qual eu falei, onde Deus incandesce e arde com toda sua riqueza e toda sua delícia, jamais ousa espreitar ali para dentro. Tão inteiramente uma e simples é essa pequena cidadela, e tão elevada acima

³⁹¹ “Noch eine Kraft gibt es, die ist auch unleiblich; sie fließt aus dem Geiste und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlaß glimmend und brennend mit all seinem Reichtum, mit all seiner Süßigkeit und mit all seiner Wonne. Wahrlich, in dieser Kraft ist so große, unermessliche Wonne, daß es niemand erschöpfend auszusagen oder zu offenbaren vermag. Ich sage wiederum: Gäbe es irgendeinen Menschen, der hierin mit der Vernunft wahrheitsgemäß einen Augenblick lang die Wonne und die Freude schaute, die darin ist, - alles, was es leiden könnte und was Gott von ihm erlitten haben wollte, das wäre ihm alles geingfügig, ja ein Nichts: Ich sage noch mehr: Es wäre ihm vollends eine Freude und ein Gemach”. *Quint*, p. 162. Cf. também *SA*, p. 49.

³⁹² Esta, por exemplo, é a posição que HART, R. L. expressa no texto “*La négativité dans l'ordre du divin*”, publicado na obra de ZUM BRUNN, E (org.). *Voici Maître Eckhart, Op. cit.*, p. 193. Na nota de rodapé n. 19 ele escreve: “O teor de seu pensamento [de M. Eckhart], no conjunto, prova que nos pontos mais importantes ele rompeu com a metafísica aristotélico-tomista para abraçar uma metafísica platônica e neoplatônica”.

³⁹³ A publicação em português dos Sermões Alemães de Eckhart, consultada nessa tese, traduz o substantivo feminino *Burg* com burgo. Embora o Dicionário Aurélio, entre os vários significados de burgo, o defina assim: “na Idade Média, castelo, ou casa nobre, ou mosteiro, etc., e suas cercanias, rodeados por muralha de defesa, muitos dos quais vieram a transformar-se em cidades”, esta tese prefere utilizar o termo “cidadela” (do italiano *cittadella*), que o mesmo dicionário define como “fortaleza defensiva duma cidade”, amparado também na definição do dicionário alemão Duden que define *Burg* como “antiga fortaleza” (Alte Festung). Isso evitaria, segundo o autor da tese, uma possível ambigüidade com outra definição de burgo, a saber: “povoação menor que cidade ou vila, especialmente a que se caracteriza por sua tranquilidade ou pouca importância”, que desvirtuaria totalmente o sentido eckhartiano de *Bürglein*. Além disso, o substantivo feminino “cidadela” é mais côsona, do ponto de vista estilístico, ao correspondente feminino alemão *Burg*. Cf. DUDEN. *Stilwörterbuch der deutschen Sprache*. Band 2. Mannheim/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1988, p. 182.

de todos os modos e de todas as potências é esse único Um, que jamais uma potência ou um modo pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus. Na mais plena verdade e tão verdadeiramente como Deus vive: o próprio Deus jamais dará uma única olhada dentro dela, nem jamais olhou por um momento sequer, enquanto Ele existir no modo e na ‘propriedade’ de suas pessoas. Isso se pode intuir facilmente, pois esse único Um é sem modo e sem propriedade. E por isso: se Deus quiser penetrá-lo com o olhar, deve pagar o preço de renunciar a todos seus nomes divinos e sua propriedade de pessoas; Ele deve deixar tudo isso fora para olhar dentro. Mas, assim como Ele é Um simples, sem qualquer modo e propriedade, Ele não é, nesse sentido, nem Pai nem Filho nem Espírito Santo, mas algo que não é nem isto nem aquilo. Vede, assim como Ele é Um e simples, vem dentro nesse Um que eu chamo uma pequena cidadela na alma, e não de outra forma, Ele pode ali penetrar de nenhum outro modo, mas só assim Ele penetra e está dentro. Com a parte a alma é igual a Deus e não de outro modo. Aquilo que eu vos disse é verdadeiro; disso tenho a verdade como testemunha e vos dou minha alma como penhor” (Pr. 2)³⁹⁴.

Nesta pregação, o dominicano alemão apresenta a noção do lugar onde a alma é retirada do mundo e também dela mesma, tornando-se uma coisa só com Deus. Desta pequena cidadela, que designa a essência da alma, emanam intelecto e vontade, e nenhuma das duas potências tem prioridade sobre a outra: o *einige Eine* é fundamento de ambas, assim como a *causa universalis* dionisiana “superior a toda afirmação e superior a toda negação”³⁹⁵ que não pode, portanto, ser alçada a princípio de distinção e nem exigir prioridade.

³⁹⁴ “Seht, nun merkt auf! So eins und einfaltig ist dies ‘Bürgleins’ in der Seele, von dem ich spreche und das ich im Sinn habe, über alle Weise erhaben, daß jene edle Kraft, von der ich gesprochen habe, nicht würdig ist, daß sie je ein einziges Mal (nur) einen Augenblick in dies Bürglein hineinluge, und auch die andere Kraft, von der ich sprach, darin Gott glimmt und brennt mit all seinem Reichtum und mit all seiner Wonne, die wagt auch nimmermehr da hineinzulugen; so ganz eins und einfaltig ist dies Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist die einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst. In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlügen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‘Eigenschaft’ seiner Personen existiert. Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lügen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; da muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lügen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist. Seht, so wie er eins und einfaltig ist, so kommt er in dieses Eine, das ich da heiße ein Bürglein in der Seele, und anders kommt er auf keine Weise da hinein; sondern nur so kommt er da hinein und ist darin. Mit *dem* Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht. Was ich euch gesagt habe, das ist wahr; dafür setze ich euch die Wahrheit zum Zeugen und meine Seele zum Pfande”. *Quint*, pp. 163-164. Cf. também *SA*, pp. 50-51.

³⁹⁵ Cf. “O grande hino das negações”. *De Mystica Theologia*, cap. IV e V, p. 60.

Outra característica de *Bild* é enunciada, na Pr. 69 (já enunciada na pag. 92), em termos de “ausência”, pois, além de não haver nem conhecimento e nem vontade, a imagem subsiste “sem imagem”. Esse modo de escrever paradoxal, típico do estilo eckhartiano, é o traço distintivo da sua teoria do conhecimento: a imagem enquanto imagem não possui nenhuma imagem concreta, e a idéia da corrida não tem nenhuma corrida concreta. Assim o conceito de grandeza está sem grandeza mensurável, mas é aquilo que permite a mensuração. Portanto, a imagem enquanto tal está sem imagem visível e não pode ser vista em outra imagem. Do ponto de vista da relação imagem-modelo, assim como entre os dois não pode haver nem conhecimento, nem vontade, nem tempo e nem espaço, tampouco pode existir outra imagem que prejudique sua unidade. Estritamente falando, não é somente uma outra imagem que pode prejudicar a unidade imagem-modelo, mas também a própria imagem: ela, conseqüentemente, deve existir “sem ser-em-si”, pois recebe todo seu ser única e exclusivamente do seu modelo. Essa ambigüidade ontológica da imagem, já evidenciada por Proclo, tinha sido enunciada anteriormente pelo turíngio na sua primeira *Quaestio* parisiense *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*: “Assim, também, a imagem enquanto tal é um não-ente, porque quanto mais tu consideras sua entidade, tanto mais ela te afasta do conhecimento da coisa da qual é imagem”³⁹⁶.

Para a imagem realizar sua função mediadora de conhecimento, deve desaparecer enquanto meio. Semelhantemente, o ser humano, para realizar-se plenamente como *imago Dei* e assumir sua nobreza em virtude da identidade com o divino no fundo da alma, “deve apartar-se de todas as imagens e de si mesmo, e distanciar-se e desassemelhar-se de tudo isso, se é que realmente quer e deve acolher o Filho e tornar-se filho no seio e no coração do Pai” (*VeM*)³⁹⁷.

Uma expressão latina equivalente a *Bild ohne Bild* (imagem sem imagem) não se encontra nos escritos de Eckhart, ainda que, como indica Wackernagel, o verbo

³⁹⁶ “*Sicut etiam imago in quantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago*”. Cf.: RASCHIETTI, M. *Op. cit.*, p. 152.

³⁹⁷ “Der Mensch muß aus allen Bildern und aus sich selbst ausgehen und allem gar fern und ungleich werden, wenn anders er wirklich den Sohn nehmen und Sohn werden will und soll in des Vaters Schoß und Herzen”. DW V, p. 500. Cf. também *LDC*, p. 94.

entbilden é traduzido como *imaginibus denudari*³⁹⁸. Quanto à presença do conceito de *Bild* nos tratados *O Livro da Divina Consolação* e *Do homem nobre*, esta tese remete à obra desse autor que desenvolve exaustivamente essa tarefa. Ao mesmo tempo, porém, ela manifesta alguns limites que Wilde³⁹⁹ traz à tona. Entre eles se destacam:

a) a utilização problemática da categoria “abstração” para esclarecer a teoria da imagem de Meister Eckhart: se nas obras latinas há 25 ocorrências onde são utilizados o verbo *abstrahere* (tirar fora, destacar, libertar-se de) e o substantivo *abstractio* (abstração, segundo a tradução de Boécio do termo grego *aphairesis*), nas obras em vernáculo há somente dois casos em que são utilizados termos semelhantes: *abhemende Gedanke* (pensamento elevado, Pr. 44) e *abgezogenen Bild* (imagem extraída, i.e., abstrata, Pr. 5b). Justamente nesse último caso, o turíngio destaca a ineficácia desse tipo de imagem: “Certamente tu podes ter visto a verdade em uma imagem abstrata, como em uma semelhança: a coisa melhor, porém, não era esta.”⁴⁰⁰

No terceiro capítulo da sua obra, onde trata o conceito de imagem no *Livro da Divina Consolação*, Wackernagel escreve:

“na medida em que o verdadeiro (o bom, etc.) enquanto verdadeiro (bom, etc.) remete à Verdade (à Bondade, etc.) incriada, se pode dizer que ele é abstraído da criatura que traz em si as perfeições espirituais: a partir do momento em que ela as liberta e se torna mais semelhante a elas, a criatura participa em certo modo ao incriado, sem para tanto negar seu estatuto de coisa criada”⁴⁰¹.

Ora, se o mestre dominicano afirma várias vezes que as criaturas são um puro nada (*purum nihil*, *reines Nichts*⁴⁰²), como é possível abstrair algo delas?

b) Um segundo limite da obra *Ymagine denudari* é a interpretação da ontologia eckhartiana segundo um esquema tripartido de níveis semânticos:

³⁹⁸ WACKERNAGEL, W. *Op. cit.*, p. 18.

³⁹⁹ Cf. WILDE, M. *Op. cit.*, pp. 20-23.

⁴⁰⁰ “Du magst aber wohl in einem abgezogenen Bild die Wahrheit wie in einem Gleichnis gesehen haben: das Beste aber war es nicht”. *Quint*, p. 179. Cf. também *SA*, p. 66.

⁴⁰¹ WACKERNAGEL, W. *Op. cit.*, p. 38.

⁴⁰² “Alle Kreaturen sind ein reines Nichts”. Pr. 4, *Quint*, p. 171.

“o significado de *bilde* se resume em três níveis semânticos, que se dividem a partir do mais sagrado ao mais profano, da interioridade à exterioridade, ou ainda, da perfeição da semelhança até o nada da dessemelhança absoluta [...] O primeiro nível concerne por excelência a Trindade [...]; o segundo nível define o homem feito à imagem e semelhança do Criador [...]; o terceiro nível acentua o ‘nada’ e o aspecto enganador e dessemelhante do mundo sensível”⁴⁰³.

Se, por um lado, essa repartição tem o mérito de esclarecer a reciprocidade da imagens, do outro não deixa de ser equivocada, pois em Eckhart não há nenhuma linha de comunicação que permita a passagem do sagrado ao profano: tudo é sagrado, enquanto o profano é nada.

c) Segundo Wackernagel, a palavra *Entbildung*

“constitui a metáfora suprema: uma imagem dinâmica comandando todas as imagens [...] Uma metáfora do invisível que assume valor a partir do momento em que transcende ela mesma. Esta imagem, a mais ‘abstrata’, determina também a medida e o discernimento na utilização de outras imagens: aquelas em que Meister Eckhart à sua maneira, com uma intuição segura, dá prova de uma originalidade extraordinária”⁴⁰⁴.

Contudo, como o próprio autor admite, o verbo *entbilden* é citado apenas sete vezes na extensa obra do mestre dominicano. Conseqüentemente, seu “peso” metafórico é bastante reduzido. Além disso, não fica claro se as metáforas vão além de meros expedientes necessários e têm validade fora do âmbito da significação mística.

Esta análise do conceito de *Bild* nas obras em vernáculo de Meister Eckhart, após considerações de caráter geral, quer orientar agora seu foco de investigação sobre 7 dimensões específicas, a saber: teológica, extra-ordinária, antropológica, empírica, ordinária, ética e antitética. Esta divisão é pura e simplesmente metodológica e, portanto, não visa avançar nenhuma hipótese de fragmentação da unidade do pensamento de Eckhart em sua ampla produção intelectual. Aliás, estas 7 dimensões estão de tal forma entrelaçadas que, embora nem sempre seja fácil distingui-las, tornam possível uma visão de conjunto.

⁴⁰³ WACKERNAGEL, W. *Op. cit.*, pp. 181-182.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 182.

5.1 A dimensão teológica de *Bild*: a imagem de Deus

A análise terminológica das obras latinas de Meister Eckhart revela que o uso do termo *imago Dei* é bastante circunscrito. Nas obras em alemão, entretanto, há uma grande variabilidade das expressões equivalentes que são utilizadas: *Bild Gottes*, *göttliches Bilder*, *Bild der Gottheit*, *Bild in Gott*, *Bild göttlicher Natüre* (imagem de Deus, imagens divinas, imagem da deidade, imagem em Deus, imagem da natureza divina).

À diferença dos escritos em latim, onde a Bíblia (por exemplo, a passagem de Col 1,15) e os Padres da Igreja (principalmente Agostinho e Orígenes) são as fontes mais utilizadas para os argumentos que dizem respeito à *imago Dei*, em alemão as considerações de natureza filosóficas e teológicas têm a preferência. Assim, na *Pr.* 16b, o dominicano escreve:

“Vós deveis saber que a simples imagem divina, impressa na alma, na parte mais íntima da natureza, foi recebida imediatamente; o que há de mais íntimo e mais nobre na natureza (divina), forma-se imagem de modo totalmente próprio na imagem da alma, e nisso nem a vontade, nem a sabedoria, é um mediador, como eu disse antes: se aqui a sabedoria for um mediador, então é a própria imagem. Aqui Deus é imediatamente na imagem, e a imagem é imediatamente em Deus. Entretanto, Deus é na imagem em um modo muito mais nobre do que a imagem em Deus. Aqui a imagem não apreende Deus enquanto criador, mas enquanto Ele é um ser intelectual, e o mais nobre da natureza (divina) forma-se de modo totalmente próprio na imagem. Essa é uma imagem natural de Deus, que Deus imprimiu naturalmente em todas as almas. Eu não posso conceder mais à imagem; se eu lhe concedesse algo mais, deveria ser o próprio Deus; mas com Ele não é assim, porque senão Deus não seria Deus” (*Pr.* 16b)⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ “Ihr sollt wissen, daß 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. Hier ist Gott unvermittelt in dem Bilde, und das Bild ist unvermittelt in Gott. Jedoch ist Gott auf viel edlere Weise in dem Bilde, als das Bild in Gott ist. Hier nimmt das Bild Gott nicht, wie er Schöpfer ist, sondern es nimmt ihn, wie er ein vernünftiges Sein ist, und das Edelste der (göttlichen) Natur erbildet sich ganz eigentlich in das Bild. Dies ist ein natürliches Bild Gottes, das Gott in alle Seelen naturhaft eingedrückt hat. Mehr vermag, ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem aber ist nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott”. *Quint*, pp. 225-226. Cf. também *SA*, pp. 122-123.

É fácil reconhecer, nesse texto, a consonância entre as características da *Bild Gottes* e as propriedades da *imago* indicadas no terceiro parágrafo desse capítulo. Contudo, por se tratar não de qualquer imagem, mas da imagem de Deus, o mestre dominicano evidencia aqui sete características a ela peculiares:

- a) simplicidade;
- b) imediação;
- c) nobreza assimétrica;
- d) intelectualidade;
- e) fidelidade;
- f) naturalidade;
- g) inconsessibilidade.

O acento é colocado na ausência de mediação, reafirmando aquilo que já tinha sido atribuído anteriormente a toda imagem. Na Pr. 69, porém, o turíngio afirma ser a Palavra eterna a própria mediação: “A Palavra eterna é o mediador e a própria imagem, que é sem mediador e sem imagem, para que a alma compreenda Deus na Palavra eterna e conheça imediatamente e sem imagem”⁴⁰⁶.

A razão de a imagem ser, ao mesmo tempo, mediação e não-mediação, conhecimento no sentido etimológico do verbo latim *cognosco* (*cum nosco*, “ter uma relação carnal com”, de onde deriva o substantivo feminino *cognitio*), torna possível a revelação do fim último da existência humana, a saber, a identificação plena, profunda, misteriosa com Deus:

“Se a alma deve conhecer algo que está fora dela, algo como um anjo ou outro ainda mais puro, deve fazê-lo com a ajuda de ‘um pouco’ de imagenzinha sem imagem. Assim também deve [fazer] o anjo: se deve conhecer outro anjo ou alguma coisa que está abaixo de Deus, deve fazê-lo com a ajuda de ‘um pouco’ de imagenzinha sem imagem, não (com uma imagem), como aqui (= sobre a terra) ela representa em imagens. Mas ele conhece a si mesmo sem ‘pouco’, sem imagem e sem semelhança. Assim

⁴⁰⁶ “Das ewige Wort *ist* das Vermittelnde und das Bild selbst, das da ohne Vermittelndes und ohne Bild ist, auf daß die Seele im ewigen Worte Gott bergreife und erkenne unmittelbar und ohne Bild”. DW III,168,10-12.

também a alma conhece a si mesma sem ‘pouco’, sem imagem e sem semelhança, imediatamente. Se eu devo conhecer a Deus, deve acontecer também sem imagem e imediatamente. Os mestres dizem que se conhece a Deus imediatamente. Assim o anjo conhece a Deus como conhece a si mesmo: sem imagem e sem ‘pouco’. Se eu devo conhecer a Deus imediatamente, sem imagem e sem semelhança, tenho que tornar-me absoluta e verdadeiramente Ele, plenamente Um, a tal ponto que eu opere com Ele e que, aquilo que eu fizer com Ele, não o faça junto com Ele, como se eu agisse e Ele me impulsionasse: ao contrário, que eu opere totalmente com o que é meu” (Pr. 70)⁴⁰⁷.

Quando a imagem está em Deus, é caracterizada por uma nobreza assimétrica (“Deus está na imagem em um modo muito mais nobre do que a imagem está em Deus”) que é, ao mesmo tempo, um aperfeiçoamento da quinta propriedade da *imago* definida como reciprocidade e uma superação do exemplarismo neoplatônico (segundo o qual o *status* da imagem do Um é ontologicamente diferenciado do seu arquétipo). Se, no Comentário do Evangelho de João, Eckhart não especifica em que modo a *imago* está no modelo (e vice-versa), nessa pregação ele observa que, na imagem de Deus, não é apenas uma representação dele que está presente, mas Ele em pessoa “em um modo muito mais nobre”. De fato, se Deus estivesse presente na imagem enquanto criador, se trataria apenas de uma imagem relativa ao seu *modus operandi* e não à sua essência mais íntima. Ou, ainda, a qualidade de criador representaria uma mediação. Eis que, portanto, entre a imagem e Deus há uma reciprocidade perfeita, e não poderia ser diferente por um teólogo dominicano para quem o Filho é, por excelência, imagem do Pai: “*Cuius est imago haec et superscriptio?* (Mt 22). A esta

⁴⁰⁷ “Soll die Seele etwas erkennen, was außerhalb ihrer ist, etwa einen Engel oder etwas noch so Lauteres, so muß sie es mit Hilfe eines ‚kleinen‘ „Bildchens“ bildlos tun. So auch muß der Engel <tun>: Soll der einen andern Engel oder irgend etwas, das unterhalb Gottes ist, erkennen, so muß er es mit Hilfe eines ‚kleinen‘ „Bildchens“ bildlos tun, nicht <mit einem Bild>, wie es hier <= auf Erden> Bilder gibt. Sich selbst aber erkennt er ohne ‚Kleines‘ und ohne „Bild“ und ohne Gleichnis. So auch erkennt sich die Seele ohne ‚Kleines‘ und <ohne> Bild und ohne Gleichnis ganz unmittelbar. Soll ich auch Gott erkennen, so muß <auch> das ohne „Bild“ und ganz unmittelbar geschehen. Die besten Meister sagen, man erkenne Gott ganz unmittelbar. So der erkennt der Engel Gott, wie er sich selbst erkennt: ohne „Bild“ und ohne ‚Kleines‘. Soll ich Gott unmittelbar und ohne „Bild“ und ohne Gleichnis erkennen, so muß geradezu ich werden und ich geradezu er, völlig eins, daß ich mit ihm wirke, daß ich wirke, und zwar nicht so mit ihm wirke, daß ich wirke und er nachschiebe: ich wirke <dabei> vielmehr ganz mit dem Meinigen”. DW III 194,6-195,4.

pergunta responde o apóstolo (Col 1): imagem do Deus invisível, primogênito de todas as criaturas” (*Sermo XLIX*)⁴⁰⁸.

A respeito dessa questão havia, naquela época, uma controvérsia entre os teólogos sobre a qual Eckhart, na Pr. 16b, expõe seu ponto de vista (como se pode ler na citação de pág. 136). No *Livro da Divina Consolação*, contudo, o mestre dominicano menciona também o Espírito Santo como manifestação do Pai: “Deve haver algo de interior e superior e incriado, sem medida e sem modo, onde o Pai celeste possa imprimir-se e derramar-se e revelar-se, a saber: o Filho e o Espírito Santo” (*BgT*)⁴⁰⁹.

A impossibilidade de negar o caráter de imagem também ao Espírito Santo é consequência direta da peculiaridade do caráter de imagem do Filho que, como foi apontado anteriormente, é o mesmo da alma⁴¹⁰.

A dimensão teológica de *Bild* tem também a função de esclarecer a crítica eckhartiana à representação e à crença como modos de conhecer a Deus. Para o turingio, de fato, é possível conhecê-Lo unicamente como Um:

“Quando Deus se imagina e se derrama na alma, se tu O tomares como uma luz ou como um ser ou como uma bondade, tu ainda conheces algo dele, e aquele não é Deus. Vede, se deve passar por cima deste ‘pouco’ e tirar todos os atributos e conhecer a Deus como Um” (Pr. 71)⁴¹¹.

A Pr. 5b, já citada na página 134, manifesta a incompatibilidade existente entre a imagem fenomênica e Deus, por ela ser um obstáculo ao verdadeiro conhecimento. Este, além de não ser alcançado na manifestação exterior, não é o resultado de um acréscimo, porque “o conhecer não acrescenta um único pensamento, ao contrário,

⁴⁰⁸ “*Cuius est imago haec et superscriptio? Matth. 22. Huic quaestioni respondet idem apostolus, Col. 1 : imago dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*”. LW IV,505,5-7.

⁴⁰⁹ “Und deshalb muß es etwas Innerlicheres und Höheres und Ungeschaffenes geben, ohne Maß und ohne Weise, in das der himmlische Vater sich ganz einzuprägen und einzugießen und in dem er sich zu offenbaren vermag: das sind der Sohn und der Heilige Geist”. DW V, pp. 484-485. Cf. também *LDC*, p. 70.

⁴¹⁰ Cf. p. 136 a citação da Pr. 72.

⁴¹¹ “Wenn sich Gott in die Seele einbildet und eingießt, nimmst du ihn dann als ein Licht oder als ein Sein oder als einde Gutheit, - erkennst du noch irgend etwas von ihm, so ist *es* Gott nicht. Seht, über dieses ‘Kleines’ muß man hinausschreiten und muß alle Beifügungen abziehen und Gott als Eines erkennen”. DW III 221,2-6.

desprende, separa-se, corre adiante e toca a Deus como Ele é, nu, apreendendo-O unicamente em seu Ser” (Pr. 19)⁴¹².

Os temas existenciais e religiosos do mestre dominicano, segundo Henry, se distinguem pela

“indiferença ontológica ao processo do conhecimento, a seus progressos e a seus níveis. [...] O caráter mais extraordinário de tal pensamento se expressa, portanto, na idéia de uma manifestação na qual a essência não é mais constituída pela exterioridade do ser em relação a si, [...] não é mais uma imagem, uma simples representação do ser, diferente de sua realidade, mas, ao contrário, é o ser que se expressa fenomenalmente nele mesmo”⁴¹³.

Se o conhecimento de Deus só é possível na união com Ele, a ausência da visão é sua condição: “O conhecimento é um alicerce sólido e um fundamento de todo ser. O amor (ao invés) não pode segurar-se a outra coisa senão ao conhecimento. Quando a alma é cega e não vê outra coisa, ela vê a Deus, e é necessariamente assim” (Pr. 71)⁴¹⁴.

5.2 A dimensão extra-ordinária de *Bild*: a imagem do fundo da alma

A alma, que no momento culminante do nascimento do *logos* em seu fundo assume a pessoa do Filho, está no mesmo nível ontológico dele e se torna, conseqüentemente, imagem, participando da natureza divina: “Ali [= na parte mais nobre], a alma carrega a imagem de Deus e é semelhante a Deus” (Pr 16b)⁴¹⁵.

⁴¹² “Das Erkennen hingegen legt keinen einzigen Gedanken hinzu, vielmehr löst es ab und trennt sich ab und läuft vor und berührt Gott, wie er bloß ist, und erfaßt ihn einzig in seinem Sein”. *Quint*, p. 238. Cf. também SA, p. 134.

⁴¹³ HENRY, M. *La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Maître Eckhart*. In: *Voici Maître Eckhart*, *Op. cit.*, p. 181.

⁴¹⁴ “Erkenntnis ist eine Grunfeste und ein Fundament alles Seins. Liebe <wiederum> kann nirgend anders haften als in Erkenntnis. Wenn die Seele blind ist und sonst nichts sieht, so sieht sie Gott, und das ist notwendig so”. DW III 229,7-9.

⁴¹⁵ “Darin trägt die Seele das göttliche Bild und ist Gott gleich”. *Quint*, p. 224. Cf. também SA, p. 121.

O caráter de imagem não é adquirido *a priori*, mas, ao contrário, é resultado de um caminho, de um processo de *Einförmigkeit* (uniformidade), que o turingio descreve no Comentário do Evangelho de João:

“Quem é filho do homem, se torna filho de Deus, Cor 3: ‘somos transformados na mesma imagem de claridade em claridade, como pelo Espírito do Senhor’. Pois não se deve imaginar falsamente que uma coisa seja o Filho ou a imagem pela qual Cristo é Filho de Deus, e outra coisa [seja o Filho ou a imagem] pela qual o homem justo e deiforme é filho de Deus. Com efeito, [o apóstolo] diz: ‘somos transformados na mesma imagem’” (*In Iob* 119)⁴¹⁶.

O fundo da alma é o ponto de partida e, contemporaneamente, o ponto de chegada do dinamismo da imagem em que estão presentes simultaneamente identidade e alteridade e onde Deus está presente na sua imagem que é “outra coisa” em relação a Ele, mesmo sendo idêntica. Pelo fato de o ser humano não ser “simplesmente” Deus, pode ser uma sua imagem, com a condição de abandonar todas as imagens diferentes dele e ser transformado na imagem divina: “Eu digo conforme a verdade: até que, em ti, se formar algo que não seja a Palavra eterna ou algo que espreita fora da Palavra eterna, por melhor que isso seja, não se está verdadeiramente com algum direito” (Pr. 16b)⁴¹⁷.

A transformação na imagem divina representa o sexto e último degrau “do homem interior e novo”:

“O sexto degrau consiste no despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de modo que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmude em imagem de Deus” (*VeM*)⁴¹⁸.

⁴¹⁶ “*Qui filius hominis, fit filius dei, Cor. 3: ‘in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a domini spiritu’. Non enim est imaginandum falso quasi alio filio sive imagine Christus sit filius dei, et alio quodam homo iustus et deiformis sit filius dei. Ait enim: ‘transformamur in eandem imaginem’. Praeterea, quotquot specula opponantur vultui vel faciei hominis, formantur ab eadem facie numerali*”. LW III,104,4-5.6-10.

⁴¹⁷ “Ich sage wahrheitsgemäß: Solange sich irgend etwas in der erbildet, was das 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”. *Quint*, p. 227. Cf. também SA, p. 124.

⁴¹⁸ “Die sechste Stufe ist es, wenn der Mensch entbildet ist und überbildet von Gottes Ewigkeit und gelangt ist zu gänzlich vollkommenem Vergessen vergänglichen und zeitlichen Lebens und gezogen und hinüberverwandelt ist in ein göttliches Bild, wenn er Gottes Kind geworden ist”. DW V, p. 500. Cf. também LDC, p. 93.

A alma do homem nobre não procura nada e não dá atenção a nada que não seja Deus, porque nela é gerado o *logos*:

“Por isso o homem não deve prestar atenção a nada exceto a Deus. Quem, de alguma forma, procurar algo em Deus, como eu já disse muitas vezes, não sabe o que procura. (Só) assim o Filho é gerado em nós: se não conhecermos nenhum porquê e renascermos no Filho. Orígenes escreve uma palavra tão elevada que, se eu a pronunciasse, vos pareceria inacreditável: nós não somente seremos nascidos para dentro do Filho, como seremos (ao invés) nascidos para fora e nascidos de maneira nova e imediata no Filho. Eu digo, e isso é verdadeiro: em cada bom pensamento, ou bom empenho, ou boa obra, seremos sempre nascidos de maneira nova em Deus. Por isso, como eu vos disse recentemente: o Pai tem um único Filho e quanto menos dirigimos nosso esforço ou atenção a algo diferente do que a Deus e quanto menos espreitamos para fora, tanto mais seremos transformados no Filho, e nessa medida o Filho é gerado em nós e somos gerados no Filho e nos tornamos um Filho” (Pr. 41)⁴¹⁹.

Se a transformação plena e perfeita no Filho, imagem do Pai, exige o desapego de toda realidade que não seja Deus, toda imagem alheia a Ele deve ser abandonada: a condição para ser transformado (*überbildet*) é o processo de des-construção da imagem (*entbilden*). Esses dois verbos são as extremidades de um único processo que deve ser compreendido na sua totalidade, porque seu fim não é a extinção da imagem, mas sim sua realização plena: não a superação das imagens enquanto tais, mas do ato de possuir, do apegar-se ao que é próprio, ao múltiplo e à criatura. Para a união com Deus, o ser humano não deve ser semelhante a ninguém, nem a si mesmo: “O homem deve morrer, estar plenamente morto e ser nada em si mesmo, privado de toda

⁴¹⁹ “Darum soll der Mensch außer Gott nicht beachten. Wer irgend etwas bei Gott sucht, wie ich schon öfters gesagt habe, der weiß nicht, was er sucht. <Nur> so wird der Sohn in uns geboren: wenn wir kein Warum kennen und wir wieder eingeboren werden im Sohne. Origenes schreibt ein hohes Wort, und spräche *ich* es, es würde euch unglaublich dünken: »Nicht allein werden wir *eingeboren* im Sohne; wir werden <vielmehr> *ausgeboren* und *wieder* eingeboren und werden neu geboren und unmittelbar geboren im Sohne. Ich sage – und es ist wahr: In einem jeglichen guten Gedanken oder guten Bestreben oder guten Werke werden wir allzeit neu geboren in Gott.« Darum, wie ich euch deutlich gesagt habe: Der Vater hat nur einen einzigen Sohn, und je weniger wir unser Streben oder Achten auf irgend etwas anderes als auf Gott richten und je mehr wir in nichts nach draußen lugen, um soviel werden wir im Sohn überbildet, und insoweit wird der Sohn in uns geboren und werden wir im Sohn geboren und werden wir *ein* Sohn”. DW II,292,6-8-293,1-10. Cf. também SA, p. 241.

igualdade, nada sendo em si mesmo e não sendo igual a mais ninguém, assim ele é de todo propriamente igual a Deus” (Pr. 29)⁴²⁰.

A alma, na sua autogeração, realiza sua vocação originária de ser *imago Dei* e alcança a verdadeira bem-aventurança:

“Um mestre diz: a alma gera a si mesma em si mesma e se gera a partir de si mesma (para fora) gerando-se de novo em si (de retorno). Ela pode realizar milagres em sua luz natural. Ela é tão poderosa que pode separar aquilo que é um. O fogo e o calor são algo um; quando esse um cai no intelecto, este sabe separá-los. A sabedoria e a bondade em Deus são um; mas se a sabedoria cai no intelecto, este não pensa (mais) na outra (a bondade). A alma gera Deus de si mesma, a partir de Deus em Deus: ela O gera retamente a partir de si. Ela faz isso para que onde ela é conforme Deus, gere a Deus de si: assim ela é imagem de Deus. Eu já disse várias vezes: ninguém pode separar uma imagem enquanto imagem, daquilo de que é imagem. Se a alma vive ali dentro, onde é imagem de Deus, então ela gera; ali existe a reta união, que as criaturas (juntas) não podem separar. A despeito do próprio Deus, a despeito dos anjos, a despeito das almas e de todas as criaturas, (eu afirmo) que elas não poderiam separar a alma (de Deus) onde ela é imagem de Deus. Esta é a reta união e ali dentro há a reta bem-aventurança” (Pr. 43)⁴²¹.

Ora, nessa análise da imagem e do fundo da alma surge uma questão controversa: qual é a relação entre o mistério da Encarnação e o nascimento do *logos*? Segundo Hart⁴²², há duas interpretações divergentes da resposta de Eckhart a essa questão: a primeira o coloca no centro da ortodoxia, a segunda, entretanto, o relega à margem da heresia. À pergunta “*Cur Deo homo?*”, o mestre dominicano responde em

⁴²⁰ “Muß der Mensch ertötet und völlig tot sein und an sich selbst nichts sein und aller Gleichheit ganz entäußert und niemandem mehr gleich sein, dann ist er ganz eigentlich Gott gleich”. DW II,89,4-6. Cf. também SA, p. 189.

⁴²¹ “Ein Master sagt: Die Seele gebiert sich selber in sich selber und gebiert sich aus sich selber heraus und gebiert sich wieder in sich <zürück>. Sie vermag Wunder in ihrem natürlichen Lichte; sie ist so kräftig, daß sie zu trennen vermag, was eins ist. Feuer und Hitze <etwa> sind eins; fällt es in Vernunft, sie weiß es zu trennen. Weisheit und Gutheit sind in Gott eins; fällt die Weisheit <aber> in die Vernunft, so denkt sie an das andere <= die Gutheit> nicht <mehr>. Die Seele gebiert aus sich <heraus> Gott aus Gott in Gott: sie gebiert ihn recht *aus sich*; das tut sie damit, daß sie Gott *in dem*, worin sie gottförmig ist, aus sich gebiert: da ist sie ein Bild Gottes. Ich habe es schon öfters gesagt: Ein Bild *als* Bild und *das*, dessen Bild es ist, das kann niemand voneinander sondern. Wenn die Seele darin lebt, worin sie Gottes Bild ist, so gebiert sie; darin liegt rechte Einigung, die können alle Kreaturen <miteinander> nicht zertrennen. Gott selber zum Trotz, den Engeln zum Trotz, den Seelen und allen Kreaturen zum Trotz <sage ich>, daß sie die Seele, wo sie Bild Gottes ist, <von Gott> nicht zu trennen vermöchten! Das ist rechte Einigung, und darin liegt rechte Seligkeit”. DW II,328,7-329,8. Cf. também SA, pp. 250-251.

⁴²² HART, R. L. *La négativité dans l'ordre du divin. Op. cit.*, pp. 194-199.

plena sintonia com a tradição: para que o homem se torne Deus. Assim, na *Pr. 29*, ele escreve: “Por que Deus se tornou homem? Para que eu seja engendrado como o mesmo Deus. Deus morreu para que eu morra ao mundo inteiro e a todas as coisas criadas” (*Pr. 29*)⁴²³.

No Comentário do Evangelho de João se encontra a mesma *conformatio* à ortodoxia:

“Primeiramente, que o fruto primeiro da Encarnação de Cristo, o Filho de Deus, é que o homem seja pela graça da adoção aquilo que ele mesmo é por natureza, segundo aquilo que aqui se diz: *deu a eles o poder de se tornar filhos de Deus*, e em *Cor 3*: ‘com o rosto descoberto, contemplando a glória de Deus, somos transformados na mesma imagem de claridade em claridade’” (*In Ioh* n. 106)⁴²⁴.

Em outros textos, contudo, a posição do turíngio é diametralmente oposta. Por exemplo, na *Pr. 6*, ele escreve:

“Eu digo mais ainda: Ele [o Pai] me gera não somente como seu Filho; Ele me gera como a si mesmo, e [gera] a si mesmo como a mim, e me [gera] como seu ser e como sua natureza. Na fonte mais íntima, eu jorro no Espírito Santo; ali há uma vida, um ser e uma obra. Tudo o que Deus opera é um; por isso Ele me gera como seu Filho sem nenhuma diferença”⁴²⁵.

Esta posição não é ocasional ou excêntrica, fora do contexto de sua produção intelectual; ela é, ao contrário, o ponto central de muitas pregações que gravitam ao redor do nascimento do *logos* na alma. Por exemplo, na *Pr. 76*, comentando a perícope de 1 Jo 3, o turíngio afirma:

⁴²³ “Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, daß ich als derselbe Gott geboren würde. Darum ist Gott gestorben, damit ich der ganzen Welt und allen geschaffenen Dingen absterbe”. DW II,84,2-4. Cf. também SA, p. 188

⁴²⁴ “*Primo, quod fructus incarnationis Christi, filii dei, primus est quod homo sit per gratiam adoptionis quod ipse est per naturam, secundum quod hic dicitur: dedit eis potestatem filios dei fieri, et Cor. 3: ‘revelata facie gloriam domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritate’*”. LW III,92,4-5.

⁴²⁵ “Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im inntersten Quell, da quelle ich aus im Heiligen Geiste; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied”. *Quint*, p. 185. Cf. também SA, p. 73.

“(Agora) prestai atenção por que nos somos ‘o Filho de Deus’: porque nós temos o mesmo ser que o Filho tem. Mas como ser ‘o Filho de Deus’ ou como sabê-lo, se Deus não é semelhante com ninguém? Isso é verdadeiro. Isaías diz: ‘A quem o comparastes, ou que imagem lhe dais? (Is 40,18). Se é da natureza de Deus não ser semelhante com ninguém, é mister alcançarmos o nada-sermos, para que possamos ser transformados no mesmo ser que Ele próprio é”⁴²⁶.

De forma análoga, na Pr. 10, glosando a narração do batismo de Jesus de Mt 3,17 (*Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo*), Eckhart escreve: “O homem deve viver de tal modo a ser um com o Filho unigênito, e ser o Filho unigênito. Entre o Filho unigênito e a alma não há nenhuma diferença”⁴²⁷.

O mistério da Encarnação e o nascimento do *logos* são, portanto, dois momentos distintos da manifestação da Graça divina, onde o segundo não se sobrepõe ao primeiro e nem é inferior ontologicamente: o nascimento do *logos* no fundo da alma, antes disso, é

“uma devolução de uma natureza humana obscurecida ou escondida pela criação no tempo, enquanto pessoa dotada destas ou daquelas características: a restauração da criação temporal em criação eterna, a *imago* do Verbo recuperada do desvio *ad imaginem* no tempo”⁴²⁸.

Um exame detalhado das pregações em vernáculo de Eckhart revela a riqueza de imagens oriundas da tradição grega e judaico-cristã que ele utiliza ao falar da alma e de seu fundo. A esse respeito, se torna necessária uma referência a dois estudos fundamentais, a saber: “*Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen des Glaubigen*” (O nascimento de Deus. A doutrina dos Padres da Igreja sobre o nascimento de Cristo do coração da Igreja e dos fiéis), do jesuíta alemão

⁴²⁶ “Beachtet <nun>, wodurch wir ‘der Sohn Gottes’ sind: dadurch, daß wir dasselbe Sein haben, das der Sohn hat. Wie aber ist man ‘der Sohn Gottes’ oder wie weiß man es, daß man es sei, da doch Gott niemandem gleich ist? Dies <letztere> ist <freilich> wahr. Isaías sagt <ja doch>: ‘Wem habt ihr ihn vergleichen, oder was für ein ‘Bild’ gebt ihr ihm?’ <Is. 40,18>. Da es dann Gottes Natur ist, daß er niemandem gleich ist, so müssen wir notgedrungen dahin kommen, daß wir *nichts* sind, auf daß wir in dasselbe Sein versetzt werden können, das er selbst ist”. DW III,321,1-322,1-5.

⁴²⁷ “Nun soll der Mensch so leben, daß er eins sei mit dem eingeborenen Sohne und daß er der eingeborene Sohn sei. Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied”. Quint, p. 205. Cf. também SA, p. 94.

⁴²⁸ HART, R. L. *Op. cit.*, p. 199.

H. Rahner⁴²⁹, e " *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*" (Ápice da mente. Percurso e transformação de um termo estóico), do prof. Endré Von Ivanka⁴³⁰.

O primeiro faz uma análise minuciosa e magistral do tema do nascimento de Deus como ele é tratado nos documentos dos Padres da Igreja, desde a antiga teologia grega até à Idade Média, focalizando sua atenção nas fontes utilizadas por Meister Eckhart. Em relação à questão da imagem, a pesquisa de Rahner ressalta que Gregório Nissenso (com quem a doutrina do nascimento de Deus se tornou ideal de perfeição, *mística*⁴³¹), afirma ser a alma uma "imagem da imagem" (εἰκόνας εἰκόνα) que deve ser restaurada no fundo do coração:

"pela primeira vez podemos perceber, com toda evidência, como a experiência mística viva e pessoal torne própria a doutrina do nascimento de Deus herdada pela tradição [...] A alma deiforme traz em si, como em procissão, a imagem divina: novamente alcançou aquele estado de santidade no qual se encontrava 'em princípio', no paraíso"⁴³².

O estudo de Von Ivanka, por sua vez, é uma tentativa bem sucedida de delinear a genealogia do conceito de fundo da alma. Para esse autor, a origem da metáfora do *Grund der Seele* remete a um ambiente fortemente caracterizado pelo neoplatonismo, embora nem sempre seja fácil individuar as fontes e os canais de transmissão. Segundo ele, é principalmente S. Agostinho⁴³³ que elabora a concepção neoplatônica do ponto de vista cristão, inserindo o desejo do ser humano de conhecer a Deus em uma teoria da Graça sem, entretanto, atribuir ao espírito humano uma imediata co-naturalidade. O conjunto de conceitos que definem a mais alta possibilidade do espírito, porém, não tem uma origem platônico-agostiniana e sim estóica. Para confirmar essa hipótese, o autor analisa uma seqüência de expressões heterogêneas tais como

⁴²⁹ RAHNER, H. *Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen des Glaubigen*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59 (1935): 333-418. Nesta tese é utilizada a tradução italiana publicada na obra: *Id. Simboli della Chiesa. L'Ecclesiologia dei Padri*. Cinisello Balsamo: Ed. San Paolo, 1994, pp. 15-143.

⁴³⁰ VON IVANKA, E. *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72 (1950), pp. 129-176.

⁴³¹ Cf. RAHNER, H. *Op. cit.*, p. 75.

⁴³² *Ibidem*, pp. 77-78.

⁴³³ VON IVANKA, E. *Op. cit.*, pp. 139-141.

*principale mentis, apex mentis, principale cordis, scintilla animae, sinderesis, porcio virginalis animae, acies oculis*⁴³⁴, e remete o “fundo da alma” ao vocabulário do estoicismo através do conceito de hegemônico (ἡγεμονικόν)⁴³⁵, princípio intelectual que governa as atividades da alma. O cristianismo, apropriando-se desse conceito, passou a utilizá-lo para designar o centro do ser humano, o fundamento da pessoa em um nível mais profundo do nível racional. Sempre do ambiente estóico, segundo Von Ivanka, deriva a concepção de uma centelha de fogo divino colocada na alma, compreendida como microcosmo que reflete o macrocosmo.

Ao escrever sobre a alma, Meister Eckhart vale-se das seguintes imagens:

- templo de Deus: “Esse Templo onde Deus quer dominar fortemente segundo a sua vontade é a alma humana, que Ele criou e formou tão justamente igual a si mesmo” (Pr. 1)⁴³⁶;
- nobre e sem nome: “A alma é tão nobre naquilo que tem de mais sublime e mais puro que os mestres não podem encontrar para ela um nome” (Pr. 3)⁴³⁷;
- além da contradição: “Tudo o que está dividido em coisas inferiores se tornará unido quando a alma se elevar para uma vida onde não há nenhuma contradição. Quando a alma chega na luz do intelecto, nada sabe da oposição” (Pr. 8)⁴³⁸;
- nobre como Deus: “No primeiro contato em que Deus tocou a alma como incriada e incriável, a alma torna-se, segundo o contato de Deus, tão nobre como o próprio Deus” (Pr. 10)⁴³⁹;
- igual ao Filho unigênito: “Entre o Filho unigênito e a alma não há nenhuma diferença” (Pr. 10)⁴⁴⁰;

⁴³⁴ Espírito mais importante, ápice do espírito, ânimo mais importante, centelha da alma, sindérese (aptidão natural e inata para a apreensão imediata dos princípios morais que devem orientar a prática), porção virginal da alma, olhar penetrante.

⁴³⁵ VON IVANKA, E. *Op. cit.*, p. 153.

⁴³⁶ “Dieser Tempel, darin Gott gewaltig herrschen will nach seinem Willen, das ist der Menschen Seele, der er so recht als ihm selbst gleich gebildet und geschaffen hat”. *Quint*, p. 153. Cf. também SA, p. 39.

⁴³⁷ “Die Seele ist so edel in ihrem Höchsten und Lautersten, daß die Meister keinen Namen für sie finden können”. *Quint*, p. 166. Cf. também SA, p. 53.

⁴³⁸ “Alles, was in niederen Dingen geteilt ist, das wird vereint, wenn die Seele hinauf klimmt in ein Leben, in dem es keinen Gegensatz gibt. Wenn die Seele in das Licht der Vernunft kommt, so weiß sie nichts von Gegensatz”. *Quint*, p. 194. Cf. também SA, p. 95.

⁴³⁹ “Im ersten Berühren, in dem Gott die Seele als ungeschaffen und unerschaffbar berührt hat und berührt, da ist die Seele der Berührung Gottes nach ebenso edel wie Gott selbst”. *Quint*, p. 206. Cf. também SA, p. 95.

- inexprimível: “A alma é, em seu fundo, tão inexprimível com Ele (Deus) é inexprimível” (Pr. 17)⁴⁴¹;
- todas as coisas: “A alma é todas as coisas” (Pr. 21)⁴⁴²;
- localizada entre o tempo e a eternidade: “A alma toca a eternidade, que é Deus, com as potências supremas; com as potências inferiores (ao invés) toca o tempo, e por isso é submetida à mudança, está inclinada às coisas corpóreas e, assim, perde a nobreza” (Pr. 32)⁴⁴³;
- conhece e ama si mesma em Deus como divina: “Lá a alma esquece a si mesma, como ela é em si mesma, e todas as coisas e se conhece em Deus como divina, na medida em que Deus é nela; e na medida em que ama si mesma nele, como divina, e é unida com ele, sem distinção, não saboreia nada a não ser Ele e só se alegra com Ele” (Pr. 58)⁴⁴⁴;
- um todo sem tudo em todos os lugares: “Sendo que Deus está nela, a alma deve necessariamente estar em todos os lugares, pois aquele que está nela está em todos os lugares. Deus está em todos os lugares na alma, e ela está em todos os lugares nele; assim Deus é um todo sem tudo, e ela está com ele um todo sem tudo” (Pr. 63)⁴⁴⁵;
- se torna a essência que é Deus: “Tão plenamente a alma se torna uma essência, que é Deus, e não em medida menor; e isso é verdadeiro como Deus é Deus” (Pr. 64)⁴⁴⁶;
- guardada na imagem da Trindade: “Mas isto (ou seja, o conhecer e o tornar-se conhecido, do amor e o tornar-se amado da alma na sua imagem trinitária) não está ainda sem obra, pois ela (=a alma) é guardada na ‘imagem’ (da Trindade) e opera na potência (divina) como esta potência; ela é ainda guardada (= levada) nas

⁴⁴⁰ “Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied”. *Quint*, p. 205. Cf. também *SA*, p. 94.

⁴⁴¹ “Die Seele ist in ihrem Grunde ebenfalls unaussprechlich, so wie er unaussprechlich ist”. *Quint*, p. 230. Cf. também *SA*, p. 151.

⁴⁴² “Die Seele ist alle Dinge”. *Quint*, p. 225. Cf. também *SA*, p. 151.

⁴⁴³ “Die Seele mit den obersten Kräften die Ewigkeit, das ist Gott, berühre; mit den niedersten Kräften <hingegen> berührt sie die Zeit, und dadurch wird sie dem Wandel unterworfen und körperlichen Dingen zugeneigt und wird dabei entadelt”. *DW II*,134,3-5. Cf. também *SA*, p. 199.

⁴⁴⁴ “Die Seele vergißt dort sich selbst, wie sie an sich selbst ist, und alle Dinge und erkennt sich in Gott als göttlich, soweit Gott in ihr ist; und soweit liebt sie sich in ihm als göttlich und ist mit ihm unterschiedlos vereint, so daß sie nichts als ihn genießt und sich seiner erfreut”. *DW II*,615,16-616,3. Cf. também *SA*, p. 317.

⁴⁴⁵ “Und da Gott in ihr ist, so muß die Seele notwendig überall sein, weil *der* in ihr ist, *der* überall ist. Gott ist überall in der Seele, und sie ist überall in ihm; so denn ist Gott ein All ohne Alles <= ein All ohne diskretes Alles> , und sie <= die Seele> ist mit ihm ein All ohne Alles”. *DW III*,82,10-13.

⁴⁴⁶ “So völlig wird die Seele eine Seinsheit, die Gott ist, und nicht weniger; und das ist so wahr, wie Gott Gott ist”. *DW III*,89,11-12.

- Pessoas e procede conforme a potência do Pai, a sabedoria do Filho e a bondade do Espírito Santo” (Pr. 67)⁴⁴⁷;
- acima de toda imagem: “A alma não sabe de nada a não ser do Um, ela está elevada acima de toda imagem” (Pr. 72)⁴⁴⁸;
 - lugar de descanso de Deus: “Em todas as criaturas há algo de Deus, mas (primeiramente) na alma Deus é divino, assim ela é seu lugar de descanso” (Pr. 73)⁴⁴⁹;
 - uma coisa só com Deus: “Deus e a alma são totalmente uma coisa só, que Deus não pode ter nada de próprio pelo qual fosse separado da alma ou ser alguma coisa diferente” (Pr. 77)⁴⁵⁰;
 - espírito: “A renovação a atinge também enquanto se chama ‘espírito’: porém se chama ‘espírito’ enquanto está separada do aqui e do agora e de todos os elementos naturais” (Pr. 83)⁴⁵¹;
 - obra de Deus: “Quando Deus fez o homem, operou na alma sua obra igual (a ele mesmo), sua obra *operante* e sua obra incessante. A obra era tão grande que não era outra coisa que a alma, e a alma (por outro lado) não era outra coisa senão a obra de Deus” (Pr. 100)⁴⁵²;
 - liberdade frente às imagens: “Tu debes saber que ela (a alma) é interiormente livre e desprendida de todas as mediações e de todas as imagens, e este é também o motivo pelo qual Deus se pode unir com ela imediatamente, livre, sem imagem ou semelhança” (Pr. 101)⁴⁵³.

⁴⁴⁷ “Dies <= d.h. das Erkennen und Erkannt-Werden, das Lieben und Geliebt-Werden der Seele im Dreifaltigkeits-,Bilde’ der Seele> ist noch nicht ohne Werke, denn sie <=die Seele> wird dabei in dem <Dreifaltigkeit>-,Bilde’ aufbehalten und wirkt in der <göttlichen> Kraft wie diese Kraft; sie ist noch aufbehalten <= getragen> in den Personen und verhält sich entsprechend der Macht des Vaters, der Weisheit des Sohnes und der Gutheit des Heiligen Geistes”. DW III,132,7-12.

⁴⁴⁸ “Die Seele weiß von nichts als vom Einen, sie ist erhaben über <jedes> Bild”. DW III,246,2-3.

⁴⁴⁹ “In allen Kreaturen ist etwas von Gott, <erst> in der Seele aber ist Gott göttlich, denn sie ist seine Ruhestatt”. DW III,267,7-9.

⁴⁵⁰ “Gott und die Seele so völlig eins sind, daß Gott nichts Eigenes haben kann, wodurch er von der Seele getrennt oder irgend etwas wäre”. DW III,338,4-6.

⁴⁵¹ “Erneuerung befällt sie auch, insofern sie ‚Geist’ heißt. Darum aber heißt sie Geist’, weil sie vom ‚Hier’ und vom ‚Nun’ und vom allem Natürlichen abgeschieden ist”. DW III,440,4-6.

⁴⁵² “Als Gott den Menschen machte, da wirkte er in der Seele sein <ihm> gleiches Werk, sein *wirkendes* Werk und sein immerwährendes Werk. Das Werk war so groß, daß es nichts anderes war als die Seele, und die Seele <wiederum> war nichts anderes als das Werk Gottes”. *Quint*, p. 271.

⁴⁵³ “Denn du mußt wissen, daß sie innen frei und ledig ist von allen Vermittlungen und von allen Bildern, und dies ist (denn) auch der Grund dafür, daß Gott sich (unmittelbar) frei, ohne Bild oder Gleichnis mit ihr vereinigen kann”. *Quint*, p. 418.

Essas duas últimas citações fazem parte de um ciclo de quatro pregações (Pr. 101-104) sobre o nascimento eterno, denominado *Gottesgeburtzyklus*, objeto de uma obra recente do prof. Rodrigo Guerizoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen* (A interiorização do divino), na qual o autor analisa com competência e mestria as pregações acima citadas e também a Pr. 52 sobre a pobreza (*Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*). A respeito dessa “liberdade frente às imagens”, Guerizoli escreve:

“Agora se se considera que a 'liberdade frente às imagens' no intelecto tomado em si mesmo fundamenta sua possibilidade de receber uma imagem criatural qualquer, se põe em evidência também que a liberdade frente às imagens, que caracteriza a essência da alma, há de corresponder a uma receptividade de determinadas imagens. A imagem, que é mediador na essência da alma, é, porém, o silêncio, ou seja, a ausência absoluta de quaisquer imagens, que é livre até mesmo de todo valor de significado do que é ser uma imagem. A essência da alma deve, portanto, só ser receptiva para aquilo que é caracterizado justamente através dessa ausência, dessa absoluta liberdade das imagens. Sob este aspecto Eckhart apresenta, na Pr. 101, Deus e sua ação”⁴⁵⁴.

Quando o centro da atenção é o fundo da alma, o mestre dominicano lança mão destas imagens:

- “algo” (*Etwas*): “E Deus, com sua incriabilidade, coloca-se sob o nada da alma e a mantém no seu algo” (Pr. 1)⁴⁵⁵;
- potência espiritual: “Eu já disse muitas vezes, que há uma potência na alma que não toca nem o tempo e nem a carne; ela flui do espírito, permanece no espírito e é totalmente espiritual” (Pr. 2)⁴⁵⁶;
- potência livre, guarda e luz do espírito: “Algumas vezes eu disse que há uma potência no espírito que só é livre. Outras vezes eu disse que é guarda do espírito; outras vezes ainda disse que ela é uma luz do espírito” (Pr. 2)⁴⁵⁷;

⁴⁵⁴ GUERIZOLI, R. *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*. Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 90. A tradução é nossa.

⁴⁵⁵ “Und Gott stellt sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas”. *Quint*, p. 156. Cf. também SA, p. 43.

⁴⁵⁶ “Ich habe auch öfter schon gesagt, daß eine Kraft in der Seele ist, die weder Zeit noch Fleisch berührt; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geistig”. *Quint*, p. 161. Cf. também SA, p. 48.

- pequena centelha:

“Às vezes eu disse que ela é uma pequena centelha” (Pr. 2)⁴⁵⁸;

“Há na alma uma potência que separa o que é mais grosseiro e se une com Deus: é a pequena centelha da alma” (Pr. 20a)⁴⁵⁹;

“A pequena centelha, que está pronta a receber o corpo do Nosso Senhor, está constantemente no ser de Deus” (Pr. 20b)⁴⁶⁰;

“Esta pequena centelha é tão aparentada com Deus que é ela um único Um, intacto, que carrega em si os arquétipos de todas as criaturas, sem imagens e para além das imagens dos arquétipos” (Pr. 22)⁴⁶¹;

“A alma tem algo em si, uma pequena centelha da capacidade do conhecimento que jamais se apaga, e nesta pequena centelha, como na parte mais alta do espírito, se coloca a imagem da alma” (Pr. 76)⁴⁶²;

- nem isto nem aquilo:

“Mas agora eu digo: não é nem isto nem aquilo, entrementes é um algo elevado sobre isto e aquilo como o céu é sobre a terra” (Pr. 2)⁴⁶³;

- zombador da nobreza:

“Por isso eu o nomeio agora de um modo muito mais nobre do que jamais chamei; no entanto ele zomba tanto de uma tal nobreza quanto do modo, e é elevado acima disso” (Pr. 2)⁴⁶⁴;

- sem nome, sem forma, livre e desprendido:

“Ele é livre de todos os nomes e despido de todas as formas, totalmente despojado e livre, como Deus é despojado e livre em si mesmo” (Pr. 2)⁴⁶⁵;

- um e simples como Deus:

“Ele é tão plenamente um e simples como Deus é um e simples, de tal forma que ninguém, em nenhum modo, pode olhar ali dentro” (Pr. 2)⁴⁶⁶;

⁴⁵⁷ “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”. *Ibidem*, p. 163. Cf. também SA, p. 50.

⁴⁵⁸ “Bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünkeln”. *Ibidem* p. 163. Cf. também SA, p. 50.

⁴⁵⁹ “Und es gibt eine Kraft in der Seele, die spaltet das Größte ab und wird mit Gott vereint: das ist das Fünkeln der Seele”. *Quint*, p. 243. Cf. também SA, p. 139.

⁴⁶⁰ “Das Fünkeln, das da bereit steht, unseres Herr Leib zu empfangen, steht immerfort im Sein Gottes”. *Quint*, p. 249. Cf. também SA, p. 145.

⁴⁶¹ “Dies Fünkeln ist Gott so verwandt, daß es ein einiges Eins ist, unterschiedlos, das (doch) die Urbilder aller Kreaturen in sich trägt, bildlose und überbildliche Urbilder”. *Quint*, p. 258. Cf. também SA, p. 154.

⁴⁶² “Die Seele hat etwas in sich, ein ‘Fünkeln’ der Erkenntnisfähigkeit, das nimmer erlischt, und in dieses ‘Fünkeln’ als in der oberste Teil des ‘Gemütes’ verlegt man das ‘Bild’ der Seele”. DW III,315,7-316,1.

⁴⁶³ “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”. *Quint*, p. 163. Cf. também SA, p. 50.

⁴⁶⁴ “Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben”. *Ibidem*, p. 163.

⁴⁶⁵ “Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst”. *Ibidem*, p. 163.

- pequena cidade-la: “Tão completamente um e simples é esta pequena cidadela, tão elevada acima de todo o modo e de todas as potências é este único um, que nunca uma potência ou um modo jamais pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus” (Pr. 2)⁴⁶⁷;
 - intimidade mais profunda do Espírito, mundo interior: “Tão verdadeiramente como o Pai, em sua natureza simples, gera seu Filho naturalmente, assim também, em verdade, o gera na intimidade mais profunda do Espírito, e isso é o mundo interior.” (Pr. 5b)⁴⁶⁸;
 - parte mais elevada e mais pura, mar sem fundo: “Deus transpõe a alma para a parte mais elevada e mais pura que ela pode receber: para a amplidão, para o mar, para um mar sem fundo; lá Deus opera a misericórdia” (Pr. 7)⁴⁶⁹;
 - algo totalmente secreto e escondido: “Na alma há algo que é totalmente secreto e escondido, que está bem acima de onde irrompem as potências, o intelecto e a vontade” (Pr. 7)⁴⁷⁰;
 - luz do intelecto: “Quando a alma chega na luz do intelecto, não conhece nada da oposição” (Pr. 8)⁴⁷¹;
 - gotinha de intelecto, galho: “Tomemos agora (= o conhecer) como ele é na alma, que possui uma gotinha de intelecto, uma ‘pequena centelha’, um ‘galho’” (Pr. 9)⁴⁷²;
 - interioridade, intelecto superior: “É interior o que mora no fundo da alma, no mais íntimo da alma, no intelecto, e não sai e para nenhuma coisa (exterior) olha” (Pr. 10)⁴⁷³;
- “Acima deste intelecto que ainda procura, entretanto, há um outro intelecto que não procura mais, que está no seu puro e simples ser e está envolvido naquela luz” (Pr. 71)⁴⁷⁴;

⁴⁶⁶ “Es ist so völlig eins und einfaltig, wie Gott eins und einfaltig ist, so daß man mit keinerlei Weise dahinein zu lugen vermag”. *Ibidem*, p. 163.

⁴⁶⁷ “So ganz eins und einfaltig ist dies Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst”. *Quint*, p. 164. Cf. também SA, p. 50-51.

⁴⁶⁸ “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”. *Quint*, p. 180. Cf. também SA, p. 67.

⁴⁶⁹ “Gott versetzt die Seele in das Höchste und Lauterste, das sie zu empfangen vermag; in die Weite, in das Meer, in ein unergründliches Meer; dort wirkt Gott Barmherzigkeit”. *Quint*, p. 189. Cf. também SA, p. 77.

⁴⁷⁰ “Etwas in der Seele ist, das gar heimlich und verborgen ist und weit oberhalb dessen, wo die Kräfte Vernunft und Wille ausbrechen”. *Quint*, p. 190. Cf. também SA, p. 78.

⁴⁷¹ “Wenn die Seele in das Licht der Vernunft kommt, so weiß sie nichts von Gegensatz”. *Quint*, p. 194. Cf. também SA, p. 82.

⁴⁷² “Nun nehmen wir's <= das Erkennen>, wie's in der Seele ist, die ein Tröpflein Vernunft, ein ‚Fünklein‘, einen ‚Zweig‘ besitzt”. *Quint*, p. 197. Cf. também SA, p. 85.

⁴⁷³ “Das ist *innen*, was im Grunde der Seele wohnt, im Innersten der Seele, in der Vernunft, und nicht ausgeht und auf kein Ding (draußen) schaut”. *Quint*, p. 207.

- espírito, unidade, deserto: “Há três coisas que nos impedem de ouvir a Palavra eterna. A primeira é a corporeidade, a segunda a multiplicidade, a terceira a temporalidade. Se o homem tivesse ultrapassado estas três coisas, habitaria na eternidade, no espírito, na unidade e no deserto, e lá ouviria a Palavra eterna” (Pr. 12)⁴⁷⁵;
- algo um e não unido: “Como eu disse muitas vezes, há algo na alma que é tão aparentado com Deus que ele é um e não unido. Ele é um, não tem algo em comum com nada, nem algo é para ele comum com aquilo que é criado” (Pr. 12)⁴⁷⁶;
- acima do tempo e do espaço, sem lugar: “Ó quão nobre é aquela potência que á elevada acima do tempo e é sem lugar!” (Pr. 26)⁴⁷⁷;
- potência totalmente desprendida e pura em si mesma, lugar da compreensão: “Embora não escutes e nem compreendas nada dessa fala, há uma potência na alma – sobre a qual eu falei recentemente, quando preguei aqui -, que é totalmente desprendida e totalmente pura em si mesma, estritamente aparentada com a natureza divina: é nessa potência que se compreende” (Pr. 27)⁴⁷⁸;
- algo acima do ser criado da alma, forasteiro, deserto, sem nome, aparentado com o modo divino: “Há algo que é acima do ser criado da alma e que nenhum ser criado pode tocar, sendo este nada; nem mesmo o anjo o possui: ele, que tem um ser límpido, puro e vasto, não pode tocá-lo. Ele tem um vínculo de parentesco com o modo divino, é um em si mesmo, não tem algo em comum com nada. Sobre esse argumento, muitos prelados chegam a mancar. Ele é um forasteiro, um deserto, é mais sem ter nome do que se tivesse um, é bem mais sendo desconhecido do que se fosse conhecido” (Pr. 28)⁴⁷⁹;

⁴⁷⁴ “Über dieser Vernunft aber, die <noch> sucht, ist noch eine andere Vernunft, die da nicht mehr sucht, die da in ihrem lauern, einfältigen Sein steht, das in jedem Lichte umfassen ist”. DW III,215,12-13-216,1.

⁴⁷⁵ “Drei Dinge sind es, die uns hindern, so daß wir der ewige Wort nicht hören. Das erste ist Körperlichkeit, das zweite Vielheit, das dritte ist Zeitlichkeit. Wäre der Mensch über diese drei Dinge hinausgeschritten, so wohnte er in Ewigkeit und wohnte im Geiste und wohnte in der Einheit und in der Wüste, und dort würde er das ewige Wort hören”. *Quint*, p. 213. Cf. também *SA*, p. 102.

⁴⁷⁶ Cf. *Supra*, p. 140.

⁴⁷⁷ “O, wie edel ist jene Kraft, die da über die Zeit erhaben steht und ohne Stätte ist!”. DW II,34,3-4.

⁴⁷⁸ “Wenngleich du von diesem Sprechen nichts hörst noch verstehst, so gibt es doch eine Kraft in der Seele - über die ich sprach, als ich neulich hier predigte -, die ist ganz abgelöst und ganz lauter in sich selbst und göttlicher Natur eng verwandt: in *dieser* Kraft wird es verstanden”. DW II,52,12-53,2. Cf. também *SA*, p. 179.

⁴⁷⁹ “Es gibt <aber> etwas, das *über* dem geschaffenen Sein der Seele ist und an das kein Geschaffensein, das <ja> *nichts* ist, rührt; selbst der Engel hat es nicht, der <doch> ein reines Sein hat, das lauter und weit ist; selbst *das* rührt nicht daran. Es ist göttlicher Art verwandt, es ist in sich selbst eins, es hat mit nichts etwas gemein. Hierüber geraten manche Pfaffen ins Hinken. Es ist eine Fremde und eine Wüste uns ist mehr namelos, als daß es einen Namen habe, und ist mehr unerkant, als daß es erkannt wäre”. DW II,66,2-7. Cf. também *SA*, p. 184.

⁴⁸⁰ “Ich sage, daß es etwas gibt, was *über* der geschaffenen Natur der Seele ist. Manche Pfaffen aber verstehen das nicht, daß es etwas geben soll, was Gott so verwandt und so eins ist es hat nichts etwas gemein”. DW II,88,7-9. Cf. também *SA*, p. 189.

“Eu digo que há algo que é sobre a natureza criada da alma. Muitos prelados não compreendem isso, que deve haver algo tão aparentado com Deus que, é um com ele que não tem algo em comum com nada” (Pr. 29)⁴⁸⁰;

- a mínima potência da alma, mais vasta do que a vastidão do céu:

“Mas a mínima potência que existe em minha alma é mais vasta do que a vastidão do céu, sem falar do intelecto: ele é vasto sem vastidão. Na cabeça da alma, no intelecto, eu estou tão próximo de um lugar mil milhas distante para além do mar como do lugar em que estou agora de pé” (Pr. 38)⁴⁸¹;

- algo de tão puro em que só a natureza divina nua pode entrar ali:

“Há uma potência na alma, não só uma potência, antes disso: um Ser, e não apenas um Ser, antes disso, algo que desata do Ser, que é tão puro, tão elevado e tão nobre em si mesmo que nenhuma criatura pode entrar ali, a não ser unicamente Deus, que ali habita. Sim, em plena verdade, (também) o próprio Deus não pode entrar ali, enquanto Ele tem em si um ‘como’, nem como sábio, nem como bom, nem como rico. Deveras, de modo algum Deus pode entrar ali: aliás, a não ser unicamente com sua natureza divina nua” (Pr. 42)⁴⁸²;

- fonte do conhecimento e do amor, sem antes e depois:

“Antes, há um algo na alma de onde efluem o conhecer e o amor; ele mesmo não conhece e nem ama, como o fazem as potências da alma. Quem esse (algo) aprende a conhecer, sabe onde está a bem-aventurança. Isso não tem antes nem depois, não espera nada de acréscimo, pois não pode nem ganhar e nem perder. Por isso é também privado do saber que Deus nele opera; antes disso, ele mesmo é sempre o mesmo que frui de si no modo como faz Deus” (Pr. 52)⁴⁸³;

⁴⁸¹ “Die geringste Kraft aber, die es in meiner Seele gibt, die ist weiter als der weite Himme, ganz zu schweigen von der Vernunft: die ist weit ohne Weite. Im Haupte der Seele, in der Vernunft, in der bin ich einer Stätte über tausend Meilen jenseits des Meeres ebenso nahe wie der Stelle, auf der ich jetzt stehe”. DW II,232,10-233,3. Cf. também SA, p. 184.

⁴⁸² “Es ist eine Kraft in der Seele, und nicht nur eine Kraft, vielmehr ein Sein, und nicht nur ein Sein, vielmehr etwas, das vom Sein löst, es ist so lauter und so hoch und so edel in sich selbst, daß keine Kreatur dahinein kann, sondern einzig Gott: der wohnt darin. Ja, in voller Wahrheit: Gott selbst auch kann nicht dahinein, soweit ein Wie an sich hat, weder, wie er Weise ist, noch wie er gut ist, noch wie er reich ist. Fürwahr, mit irgendeiner *Wie* kann Gott da nicht hinein: vielmehr einzig nur mit seiner bloßen göttlichen Natur kann Gott da hinein”. DW II,308,2-8. Cf. também SA, p. 246.

⁴⁸³ “Es gibt vielmehr ein Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und Liebe ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie’s die *Kräfte* der Seele tun. Wer *dieser* <Etwas> kennen lernt, der erkennen, worin die Seligkeit liegt. Dies hat weder Vor noch Nach, und es wartet auf nichts Hinzukommendes, denn es kann weder gewinnen noch verlieren. Deshalb ist es auch des Wissens darum, daß Gott in ihm wirke, beraubt; es ist vielmehr selbst dasselbe, das sich selbst genießt in der Weise, wie Gott es tut”. DW II,496,3-497,2. Cf. também SA, pp. 289-290.

- a suma perfeição do Espírito: “Esta é a suma perfeição do espírito, à qual alguém pode chegar nesta vida (terrena) em modo espiritual (i.e. sob a exclusão do corpo)” (Pr. 67)⁴⁸⁴;
- uma potência receptiva de Deus: “Eu tenho uma potência na minha alma que é absolutamente receptiva de Deus” (Pr. 68)⁴⁸⁵;
- luz divina: “Por isso Deus, pela benevolência e o amor que Ele tem para com a alma, concedeu-lhe uma luz divina a partir do momento em que foi criada, para que pudesse operar com alegria em igualdade consigo mesmo. Nenhuma criatura pode operar acima das potências que tem em si. Por isso a alma, com a luz que Deus lhe deu, não pode operar acima dela mesma, porque esta é própria dela, e Deus lhe-a deu como um dom nupcial na suprema potência da alma” (Pr. 82)⁴⁸⁶;
- receptáculo ou escrínio das formas espirituais: “Ora, Santo Agostinho diz que Deus criou, naquela primeira esfera da alma, que ele chama *mens* ou ânimo, junto com o ser da própria alma, uma potência que os mestres chamam de receptáculo ou escrínio das formas espirituais ou imagens formadas. Essa potência fundamenta a semelhança entre a alma e o Pai, através do eflúvio da sua deidade (por um lado), de onde efundi todo o tesouro de seu ser divino no Filho, no Espírito Santo e na diversidade das pessoas, assim como (do outro lado) a memória da alma derrama o tesouro de suas imagens nas (outras) potências da alma” (Pr. 83)⁴⁸⁷;

⁴⁸⁴ “Dies ist die höchste Vollkommenheit des *Geistes*, zu der man in *diesem* <irdischen> Leben zu gelangen vermag auf *geistige* Weise <d.h. unter Ausschluß des Körpers>”. DW III,134,1-3.

⁴⁸⁵ “Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes ganz uns gar empfänglich ist”. DW III,171,7-8.

⁴⁸⁶ “Darum hat Gott der Seele aus Gunst und Liebe, die er zu ihr hat, ein göttliches Licht verliehen vom Zeitpunkt an, da sie geschaffen ward, auf daß er im Gleichnis seiner selbst mit Lust wirken könne. Nun kann keine Kreatur über das <Vermögen> hinaus wirken, das sie in sich selbst hat. Darum vermag die Seele mit dem Lichte, das ihr Gott gegeben hat, nicht über sich selbst hinaus zu wirken, weil es ihr *Eigen* ist, und Gott hat es ihr als eine Morgengabe in die oberste Kraft der Seele gegeben hat”. DW III, 425,8-426,2. A palavra *Morgengabe* provém do latim medieval “*morganaticus*” que, por sua vez, deriva de “*morganatus*”, adaptação do *ahd* (althochdeutsch, antigo alto-alemão) “*morgangeba*”. Termo composto por *Morgen* (manhã) e *Gabe* (dom), indica uma instituição do antigo direito germânico que consistia no dom que o marido dava à esposa na manhã seguinte à primeira noite de núpcias diante dos parentes, atestando a honradez da mulher e sancionando as núpcias. Cf. também: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Disponível em: <http://germazope.uni-trier.de>. Acesso em: 15 de maio de 2007.

⁴⁸⁷ “Nun sagt Augustinus, Gott habe in jenem ersten Seelenbezirk, der da *mens* heißt oder ‘Gemüt’, zusammen mit dem Sein der Seele eine Kraft geschaffen, die nennen die Meister ein Behältnis oder einem Schrein geistiger Formen oder geformter Bilder. Diese Kraft begründet die Gleichheit zwischen der Seele und dem Vater durch das Ausfließen seiner Gottheit <einerseits>, worin er den ganzen Hort seines göttlichen Seins in den Sohn und in den Heiligen Geist in Unterschiedenheit der Personen ergossen hat, so wie <andererseits> das Gedächtnis der Seele den Schatz seiner Bilder in die <anderen> Kräfte der Seele ausgießt”. DW III,437,3-10.

- cume supremo da alma: “Eu falo, pois, de satisfação espiritual quando o cume supremo da alma não é derrubado pela alegria, não é afogado pelo senso de bem-estar, ao contrário, é elevado poderosamente acima disso” (Pr. 86)⁴⁸⁸.

Toda essa riqueza de imagens é reveladora, ao mesmo tempo, da sua pobreza. Coerentemente com o pensamento de Eckhart, o destino das palavras, das imagens, assim como do homem e da criação, é o desprendimento absoluto de si, dos próprios modos e propriedades, para a realização da união com o “único Um”.

5.3 A dimensão antropológica de *Bild*: “à imagem de Deus”

No quarto parágrafo dessa terceira parte, se encontra a citação do Comentário do Livro do Gênesis onde Eckhart comenta a passagem de Gen 1,27 na qual o cronista bíblico relata a criação do ser humano “à imagem de Deus, homem e mulher”, e a respeito da qual o mestre dominicano especifica que Ele os criou à sua imagem, e não à imagem de “alguma coisa” nele (*non alicuius in deo*). Outras expressões semelhantes, utilizadas nas obras em latim, são: *homo divinus* (*In loh* n. 336, 381-397), *homo caelestis* (*Sermo VII*), *homo interior* (*Sermo VII*), *homo perfectus* (*In Gen* n. 131). Também nas obras em vernáculo há expressões correspondentes como, por exemplo, no Livro da Divina Consolação: “*göttlicher Mensch*” (homem divino, n. 80), “*ein recht vollkommener Mensch*” (um homem verdadeiramente perfeito, n. 22), e no tratado Do homem nobre: “*himmlischen Menschen*” (homem celestial), “*inneren Menschen*” (homem interior), “*neuen Menschen*” (homem novo).

Com a expressão “*göttlicher Mensch*”, o turíngio não quer fazer uma simples identificação do homem com Deus de sabor panteísta, nem rebaixar o divino à condição humana. A unidade do ser humano com Deus que ele defende deriva do mistério da Encarnação que continua na obra do Espírito. Meister Eckhart tem consciência da

⁴⁸⁸ “Ich spreche dann von geistigem Genügen, wenn durch alle Wonne der oberste Wipfel der Seele nicht hinabgebeugt wird, so daß er nicht ertrinkt im Wohlgefühl, vielmehr machtvoll darüber steht”. DW III,482,9-12.

gravidade e da periculosidade de suas afirmações, especialmente em uma época em que as heresias pululavam:

“Pois se se toma [o homem] como Deus, não se toma segundo a criaturalidade; a saber, se o se toma como Deus, não se nega a criaturalidade, entendendo a negação como se o caráter de criatura fosse aniquilado; esta, ao contrário, deve ser apreendida como uma afirmação referida a Deus, pela qual (a criaturalidade) não se denega a Deus. [...] É assim que se deve entender a palavra de Agostinho, quando ele diz: o que o homem ama, *isto* é o homem. Se ama uma pedra, ele é uma pedra; se ele ama um homem, é um homem; se ele ama a Deus – agora não ousou falar mais; pois, se eu dissesse que ele seria Deus, vós poderíeis apedrejar-me” (Pr. 40)⁴⁸⁹.

O oposto do *homo interior* é o *homo exterior, vetus, terrenus* (homem exterior, velho, terreno, *Sermo VII*), que no tratado *Do homem nobre* é representado como “*den alten Menschen*”, “*den irdischen Menschen*”, “*den äußeren Menschen*”, “*den feindlichen Menschen*”, “*einen knechtischen Menschen*” (o homem velho, o homem terreno, o homem exterior, o homem inimigo, o homem servil). Aqueles que não sabem viver a vida do Espírito são equiparados a “porcos, cães ou lobos, isto é, homens que vivem toscamente, exercendo somente as potências inferiores” (*Sermo XLVII*)⁴⁹⁰, assim como os que devotam sua vida aos prazeres “se chamam mais propriamente animais do que homens” (*Abg*)⁴⁹¹.

Não obstante *homo interior* e *homo exterior* sejam mencionados um ao lado do outro, se encontram “mais distantes do que o último céu do centro da terra” (*Sermo VII*)⁴⁹². Da mesma forma em que Deus e a deidade são distintos um da outra, também os dois tipos de homem se diferenciam: “De novo, direi o que (ainda) nunca disse: Deus e a deidade são diferentes um da outra como o céu e a terra. Digo mais ainda: o

⁴⁸⁹ “Denn, wenn man ihn <den Menschen> als Gott nimmt, dann nimmt man ihn nicht nach der Kreatürlichkeit; nimmt man ihn nämlich als Gott, so leugnet man die Kreatürlichkeit nicht so, daß die Verneinung in dem Sinne zu verstehen sei, daß die Kreatürlichkeit <dadurch> zunichte werde; sie ist vielmehr aufzufassen als eine auf *Gott* bezügliche Aussage, mit der man sie <=die Geschaffenheit> *Gott* abspricht. [...] Und so ist das Wort Augustinus zu verstehen, wenn er sagt: Was der Mensch liebt, das *ist* der Mensch. Liebt er einen Stein, so *ist* er ein Stein, liebt er einen Menschen, so *ist* er ein Mensch, liebt er Gott – nun wage ich nicht weiter zu sprechen; denn, sagte ich, daß er *Gott* wäre, dann könntet ihr mich steinigen”. DW II,277,8-12-278,1-4. Cf. também SA, pp. 235-236.

⁴⁹⁰ “*Porci, canes aut lupi, id est homines brutaliter viventes in exercitio solum virium inferiorum*”. LW IV,484,7-8.

⁴⁹¹ “Heißen eigentlicher Vieh als Menschen”. DW V, p. 543. Cf. também LDC, p. 154.

⁴⁹² “*Plus tamen distant quam caelum ultimum a centro terrae*”. LW IV,82,8.

homem interior e o homem exterior são tão diferentes um do outro como o céu da terra” (Pr. 100)⁴⁹³.

Essa distinção, contudo, não reflete um pensamento maniqueísta, pois ela se encontra em cada ser humano:

“Em cada homem há dois homens diferentes: um se chama homem exterior, isto é, o ser sensitivo; serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior *atua* em virtude da sua alma. O outro se chama homem interior, e é a interioridade do homem” (*Abg*)⁴⁹⁴.

Além disso, ela é independente de o homem se comportar como ímpio ou como piedoso:

“O homem ímpio, enquanto homem, é; enquanto ímpio, não é e nada é, assim como ‘o pecado nada é’. Portanto, o homem ímpio resplandece na luz eterna do homem, mas não resplandece e não se encontra na luz eterna da piedade, ou seja, do homem piedoso, ao qual é devido o prêmio eterno. Por isso, é conhecido e amado por Deus enquanto homem, segundo aquela [citação]: ‘ele quer que todos os homens sejam salvos’, Tím 2, mas não é conhecido nem amado em relação ao prêmio dos eleitos, segundo aquela [citação] de Mt 25: ‘não vos conheço’” (*In Sap* 556, 2-7)⁴⁹⁵.

Na Pr. 67, entretanto, o mestre dominicano indica qual é a mais alta perfeição para o homem exterior (que, conseqüentemente, não deve ser anulado): não um espiritualismo desencarnado ou uma identidade abstrata entre fundo da alma e fundo de Deus, mas a assunção da substância de Cristo, que implica sua humanidade e, portanto, também o corpo e a alma. A dimensão corpórea e a dimensão psíquica não devem ser negadas, mas conhecidas na sua universalidade: só assim elas podem ser

⁴⁹³ “Wieder will ich sagen, was ich (noch) nie gesagt habe: Gott und Gottheit sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde. Ich sage mehr noch: Der innere und der äußere Mensch sind so weit voneinander verschieden wie Himmel und Erde”. *Quint*, p. 272.

⁴⁹⁴ “In einem jeglichen Menschen zweierlei Menschen vorhanden sind: der eine heißt der äußere Mensch, das ist die Sinnlichkeit; diesem Menschen dienen die fünf Sinne, und doch *wirkt* der äußere Mensch kraft der Seele. Der andere Mensch heißt der innere Mensch, das ist des Menschen Innerlichkeit”. DW V, p. 543. Cf. também *LDC*, p. 153.

⁴⁹⁵ “*Homo impius, in quantum homo, est; in quantum impius, non est et nihil est, sicut et ‘peccatum nihil est’. Lucet ergo homo impius in luce aeterna hominis, non lucet autem nec invenitur in luce aeterna pietatis sive pii hominis, cui debetur praemium aeternum. Sic ergo scitur et amatur a deo, ut homo est, secundum illud: vult omnes homines salvos fieri, Tim. 2, nescitur autem nec amatur ad praemium electorum, secundum illud Matth. 25: nescio vos*”. LW II,556,2-7.

superadas. Este é para Eckhart o sentido da Encarnação, sem a qual a deidade corre o risco de ser uma mera abstração:

“Porém esta (a compreensão puramente espiritual de Deus na vida terrena, anteriormente caracterizada) não é a melhor perfeição que devemos sempre possuir (nessa vida) com o corpo e com a alma, que é ser o homem exterior (corporal) plenamente conservado e possuindo a substância do ser pessoal, assim como a humanidade e a deidade na pessoa de Cristo são uma essência pessoal. Ora, eu possuo a mesma substância (= apóio) do ser pessoal, de tal forma que eu mesmo sou totalmente este ser pessoal, negando minha auto-compreensão, de acordo com a qual, em modo espiritual, eu sou um em meu fundo (da alma), como o fundo (divino) é *um* fundo: assim, portanto, privado da minha própria substância, sou aquele mesmo ser pessoal, segundo meu ser exterior (= corporal). Este ser pessoal humano-divino é grande demais e flutua acima do homem exterior (= corporal), de tal forma que este nunca pode alcançá-lo. Permanecendo em si mesmo, ele recebe do ser pessoal, em muitos modos, doçura, consolação e interioridade, o que é bom; entretanto, não é a coisa melhor. Se permanecesse (= o homem exterior, corporal) em si mesmo, sem a substância (= o apóio) de si mesmo, ainda que recebesse consolação da Graça e sob a cooperação da Graça, o que não é a coisa melhor, o homem *interior* deveria sair em modo espiritual do fundo onde é um (com o fundo divino), e deveria comportar-se de acordo com o ser conformado pela Graça, a partir do qual ele é sustentado (= mantido) pela Graça. Por isso o Espírito nunca pode se tornar perfeito se não se tornarem perfeitos o corpo e a alma” (Pr. 67)⁴⁹⁶.

Para o ser humano encontrar a perfeição deve estar morto para si mesmo, viver totalmente despojado, mergulhado na mais absoluta ausência de conhecimento e de vontade própria:

⁴⁹⁶ “Aber dies <= die vorausgehend charakterisierte rein geistige Erfassung Gottes im *irdischen* Leben> ist *nicht* die *beste* Vollkommenheit, die wir auf immer <= im Jenseits> mit Leib und mit Seele so beistzen werden, daß der äußere <= leibliche> Mensch völlig aufbehalten <= gehalten> werde im Haben des Gehaltenwerdens dach das personhafte Sein so, wie die Menschheit und die Gottheit in der Personhaftigkeit Christi *ein* personhaftes Sein sind, so daß ich in eben demselben das Gehaltenwerden <= die Stütze> des personhaften Sein so besitze, daß ich das personhafte Sein völlig selbst sei unter Verleugnung meines Selbstverständnisses, nach dem ich in *geistiger* Weise meinem <Seelen->Grunde nach ebenso eins bin, wie der <göttliche> Grund *ein* Grund ist: so also, daß ich meinem *äußeren* <= körperlichen> Sein nach dasselbe personhafte Sein bin, ganz meines *eigenen* Gehaltenseins beraubt. Dieses personhafte Mensch-Gott-Sein entwächst und schwebt ganz über dem äußeren <körperhaften> Menschen, so daß dieser er niemals erreichen kann. Auf sich selbst gestellt <stehend> empfängt er wohl von dem personhaften Sein auf mancherlei Weise Süße, Trost und Innigkeit, was gut ist; es ist aber das Beste nicht. Bleibt er <= der äußere, körperhafte Mensch> so in sich selbst ohne Gehaltensein <= Stütze> seiner selbst, so müßte, wiewohl er aus Gnade und unter Mitwirkung der Gnade Trost empfinde, was doch das Beste nicht ist, der *innere* Mensch sich aus dem Grunde, in dem er <mit göttlichen Grunde> eins ist, auf *geistige* Weise herausbiegen und müßte sich nach dem *gnadenhaften* Sein verhalten, von dem er gnadehaft getragen <= gehalten> wird. *Deshalb* vermag der *Geist* niemals vollkommen zu werden, wenn nicht Leib *und* Seele vollendet werden”. DW III,134,3-23.

“O homem verdadeiramente perfeito deve, habitualmente, estar morto para si mesmo e despojado de si mesmo em Deus, e revestido da vontade de Deus, de tal modo que toda a sua felicidade consista em nada saber de si mesmo e de tudo (o mais), para, ao invés, saber só e unicamente de Deus, e em não querer nem conhecer outra vontade que não a de Deus, e em querer conhecê-lo assim como Ele me conhece” (*BgT*)⁴⁹⁷.

Não se trata, aqui, de um ser humano abstrato, despojado de sua individualidade. Ao contrário, o homem que deve ser perfeito em Deus é o homem concreto: este é um princípio fundamental da teoria da imagem eckhartiana pelo qual, como afirma Wilde, “a via da abstração (*entbilden*) conduz, no chão dos homens, a um nível mais elevado (*überbilden*)”⁴⁹⁸.

5.4 A dimensão empírica de *Bild*: a imagem da criação

Após ter analisado as dimensões teológica, extra-ordinária e antropológica de *Bild*, se apresenta uma questão que diz respeito à imagem da experiência concreta (*empeiria*, em grego) e, em particular, à imagem da criação. Essa questão chama em causa o conceito de signo que, apesar de ele ser um termo mais negativo e parcial que exclui uma participação ontológica à sua origem, conserva o caráter de vestígio e, portanto, pode constituir o ponto de partida para o conhecimento do Absoluto. O caminho a percorrer é o percurso que vai do signo à imagem, transpondo a criação enquanto *regio dissimilitudinis*⁴⁹⁹ em direção da unidade divina, como ressaltou a reflexão agostiniana apresentada no segundo capítulo. A esse respeito Lossky escreve:

⁴⁹⁷ “Denn ein recht vollkommener Mensch soll sich so gewöhnt haben, sich selbst abgestorben, seiner selbst in Gott so entbildet und in Gottes Willen so überbildet sein, daß seine ganze Seligkeit darin liegt, von sich selbst und von allem <Sonstigen> nichts zu wissen, vielmehr nur Gott allein zu wissen, nichts zu wollen noch einen Willen zu kennen als Gottes Willen und Gott so erkennen zu wollen, wie Gott mich erkennt”. DW V, p. 477. Cf. também *LDC*, p. 60.

⁴⁹⁸ WILDE, M. *Op. cit.*, p. 249. A tradução do alemão “*Konkretion*” por “chão dos homens” é uma licença poética do autor.

⁴⁹⁹ A expressão tem origem nas Confissões de Santo Agostinho: “*Et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*”: Me encontrei estar longe de Ti em uma região dessemelhante, onde me parecia ouvir tua voz do alto: Eu sou o alimento dos adultos: cresce e me comerás. Tu não

“a expressão *regio dissimilitudinis*, tomada de empréstimo de Santo Agostinho, recebe em Mestre Eckhart uma significação ontológica e noética ainda mais evidente, porque ela deve designar a distância que separa Deus, ‘inominável’, de sua imensidão, de suas ‘obras exteriores’, a partir das quais Ele se faz conhecer e nomear”⁵⁰⁰.

O *Sermo* latino no qual se encontra esta expressão é o número IX:

“Nota em primeiro lugar que Deus, por quanto inominável pela sua imensidão, sói tornar-se conhecido por nós através das suas obras. Que, porém, as obras exteriores estejam ‘longe, na região da dessemelhança’, é evidente em primeiro lugar pela operação de todas as criaturas, que se diferencia quanto o acidente da substância; e, de novo, a operação exterior se diferencia muitíssimo da [operação] interior” (*Sermo IX*)⁵⁰¹.

A presença dos termos *signum* e *Zeichen* (signo, em alemão) nas obras de Eckhart é testemunhada pelos seguintes textos:

“Como *sinhal* disso, Cristo lavou e purificou os pés dos discípulos (cf. Jo 13,5), para indicar que até as manchas mais insignificantes devem ser eliminadas” (*Sermo Paschalis*)⁵⁰².

“Em quarto lugar deve ser afirmado: o amor significa uma ingente conformação a Deus como conhecimento. Um *sinhal* disso é que o coro mais elevado dos anjos é nomeado junto ao amor; o Serafino também é nomeado junto ao fogo do amor” (*Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via.*)⁵⁰³.

me transformaste em Ti, como alimento da Tua carne, mas Tu Te transformarás em mim. AUGUSTINUS HIPPO-
NENSIS. *Confessionum*. Liber Septimus, c. X, n. 16. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em:
07 de maio de 2007.

⁵⁰⁰ LOSSKY, V. *Op. cit.*, p. 176.

⁵⁰¹ “Nota primo quod deus, cum sit innominabilis pro immensitate sui, ex operibus suis solet nobis innotescere. Quae
tamen opera exteriora quam sint ‘longe in regione dissimilitudinis’, patet primo ex operatione omnis creaturae, quae
distat ut accidens a substantia; et iterum operatio exterior ab interiori distat quam plurimum”. LW IV,96,1-6.

⁵⁰² “Zum Zeichen dessen wusch und reinigte auch Christus die Füße der Jünger <vgl. Joh. 13,5>, um damit darauf
hinzuweisen, daß auch die geringsten Flecken zu entfernen seien”. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso
em: 06 de maio de 2007. O grifo é nosso.

⁵⁰³ “Zum Vierten ist zu sagen: Lieben bedeutet eine größere Gottförmigkeit als Erkennen. Ein Zeichen dafür ist, daß
der höchste Chor der Engel nach der Liebe benannt ist; wird er doch Seraphim nach dem Brande der Liebe benannt”.
Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em: 06 de maio de 2007. O grifo é nosso.

“‘Estes são os céus’, como se canta em uma sequência, ‘nos quais tu, Cristo, habitas, em cujas palavras retumbas, cintilas com *sinais*, orvalhas com a Graça’” (*Sermones et lectiones super Ecclesiastici cap. 24.*)⁵⁰⁴.

“A Graça não opera obra nenhuma. São João nunca operou um *sinai* (Jo 10, 41)” (Pr. 38)⁵⁰⁵.

“Gerar é próprio de todas as criaturas. Uma criatura que não conhecesse nenhum nascimento, também não seria. Por isso diz um mestre: este é um *sinai* de que todas as criaturas foram originadas pelo nascimento divino” (Pr. 43)⁵⁰⁶.

É no *Livro da Divina Consolação* que, entretanto, se encontra o maior número de referências, a saber:

“E digo mais, que todo sofrimento provém do amor àquilo que a perda me privou. Portanto, se a perda de coisas exteriores me faz sofrer, eis aí um *sinai* seguro de que tenho amor às coisas exteriores e, por conseguinte, de que na verdade eu amo o sofrimento e o desconsolo”⁵⁰⁷;

“Daí que o persistir alguém em tender para fora e ali encontrar consolação é *sinai* seguro de que não é Deus, e sim a criatura que mora no seu coração”⁵⁰⁸;

“Pois a propensão para a exterioridade e a consolação no desconsolo, assim como as apaixonadas, prazerosas e muitas conversações a respeito disso, são um verdadeiro *sinai* de que Deus não se faz visível em mim, nem vigia por mim, nem opera em mim”⁵⁰⁹;

⁵⁰⁴ “‘*Hi sunt caelis*’, sicut in prosa cantatur, ‘in quibus, Christe, habitas, in quorum verbis tonas, fulguras signis, roras gratia’”. LW II, 31,8-13. O grifo é nosso.

⁵⁰⁵ “Gnade wirkt kein Werk. Sankt ‘Johannes hat nie ein Zeichen gewirkt’ <Joh. 10,41>”. DW II,242,6-7. Cf. também SA, p. 228. O grifo é nosso.

⁵⁰⁶ “Allen Kreaturen eignet es zu gebären. Eine Kreatur, die keine Geburt kannte, die währe auch nicht. Darum sagt ein Meister: Dies ist ein Zeichen dafür, daß alle Kreaturen ausgetragen worden sind durch göttliche Geburt”. DW II,322,4-7. Cf. também SA, p. 248. O grifo é nosso.

⁵⁰⁷ “Nun sage ich weiter, daß alles Leid aus der Liebe zu dem kommt, was mir der Schaden genommen hat. Ist mir denn nun ein Schaden an äußeren Dingen leid, so ist dies ein wahres Zeichen dafür, daß ich äußere Dinge liebe und in Wahrheit also Leid und Untrost liebe”. DW V, p. 474. Cf. também LDC, p. 56. O grifo é nosso.

⁵⁰⁸ “Drum ist es ein wahres Zeichen, daß nicht Gott, sondern die Kreatur im Herzen des Menschen wohnt, wenn er noch draußen Neigung und Trost findet”. DW V, p. 476. Cf. também LDC, p. 59. O grifo é nosso.

⁵⁰⁹ “Denn das Hinneigen zur Äußerlichkeit und das Trostfinden an Untrost und das lustvoll eifrige und viele Reden darüber ist ein wahres Zeichen dafür, daß Gott in mir nicht sichtbar wird, nicht in mir wacht, nicht in mir wirkt”. *Ibidem*, p. 476. O grifo é nosso.

“Se, pois, o homem ama a Ele e a todas as coisas, e pratica todas as suas obras sem visar à recompensa, à honra ou ao bem-estar, mas só a Deus e por amor da sua honra divina, isto é um *senal* de que é filho de Deus”⁵¹⁰;

“Isto é um *senal* que o rei ou um príncipe confia totalmente no cavaleiro quando o envia para a luta”⁵¹¹;

“Nesse contexto eu digo, além disso: é *senal* de ânimo fraco se o homem se alegra ou se preocupa com as coisas passageiras deste mundo”⁵¹².

Nesses textos se pode observar que o termo sinal não tem uma conotação imediatamente negativa, não aponta algo convencional ou independente da realidade que manifesta. Os sinais remetem a uma realidade que não está presente, nem é visível, mas é facilmente identificável por meio deles: sinal significa, primeiramente, indício certo, prova, vestígio. De forma análoga, na Pr. 43 citada anteriormente, Eckhart afirma que as criaturas são um sinal do nascimento divino, enquanto o ser humano é imagem.

No Comentário do Livro da Sabedoria, o mestre dominicano (citando um trecho do *De consolatione philosophiae* de Boécio), aplica à criação a segunda e a terceira propriedade da *imago* analisadas anteriormente, distinguindo o todo das partes:

“Ao invés, de Boécio tu aprendes que este mundo, o universo inteiro, é em primeiro lugar querido e ‘derivado seguindo como modelo’ a imagem do criador; enquanto as partes, que são muitas, vêm em segundo lugar, pois a perfeição do universo exige-nas” (*In Sap.* n. 40)⁵¹³.

⁵¹⁰ “Wenn daher der Mensch ihn selbst und alle Dinge liebt und alle seine Werke wirkt nicht um Lohn, um Ehre oder um Gemach, sondern nur um Gottes und Gottes Ehre willen, so ist das ein Zeichen, daß er Gottes Sohn ist”. DW V, pp. 487-488. Cf. também *LDC*, p. 74. O grifo é nosso.

⁵¹¹ “Es ist ein Zeichen, daß der König oder ein Fürst einem Ritter wohl vertraut, wenn er ihn in den Kampf sendet”. DW V, p. 490. Cf. também *LDC*, p. 77. O grifo é nosso.

⁵¹² “In diesem Zusammenhang sage ich weiterhin: Es ist das Zeichen eines schwachen Herzens, wenn ein Mensch froh oder bekümmert wird um vergängliche Dinge dieser Welt”. DW V, p. 496. Cf. também *LDC*, p. 85. O grifo é nosso.

⁵¹³ “Ex Boethio autem habes quod mundus iste, totum universum, est primum intentum et ‘deductum exemplariter’ ab imagine creatoris, partes autem, quae multae sunt, secundario, in quantum perfectio unius universi ipsas requirit”. LW II,40,10-15.

5.5 A dimensão ordinária de *Bild*: metáforas do dia-a-dia

A realidade cotidiana, caracterizada pelo domínio do sensível, representa para o mestre dominicano uma espécie de tinteiro onde ele atinge para redigir suas pregações. Imagens a ele familiares enfeitam as inúmeras metáforas que aproximam o leitor de conceitos que, normalmente, beiram as alturas. Segundo Bremer Bueno, “o uso da palavra metafórica na obra de Meister Eckhart tem uma função essencialmente filosófica”⁵¹⁴. O estilo eckhartiano de escrever é simples mas nunca simplificador, claro na exposição, breve nas argumentações e incisivo nas conclusões. A hipérbole, o paradoxo e o oxímoro são os meios retóricos mais utilizados pelo mestre dominicano nas suas pregações; do ponto de vista estilístico abundam as analogias, as antíteses, os apóstrofes e os anacolutos⁵¹⁵.

As imagens do mundo sensível que caracterizam a dimensão ordinária de *Bild* podem ser esquematizadas⁵¹⁶ na seguinte forma:

1. imagens do reino animal e vegetal (flores, frutos, árvores, animais, etc., muitas vezes utilizados em representações típicas de um quadro naïf);
2. imagens da arquitetura da vida medieval (cidadela, convento, cela, taberna);
3. imagens da vida familiar (vestimentas, mobílias, comidas, bebidas);
4. imagens das artes e das corporações profissionais (artesãos, escultores, pintores, marceneiros, oleiros);
5. imagens das ciências (astronomia: sol, lua, estrelas; física: fenômenos ópticos, térmicos, acústicos; medicina).

⁵¹⁴ BREMER BUONO, D. *Op. cit.*, p. 257.

⁵¹⁵ *Hipérbole*: figura que engrandece ou diminui exageradamente a verdade das coisas. *Oxímoro*: Figura que consiste em reunir palavras contraditórias. *Apóstrofe*: figura que consiste em dirigir-se o orador, em geral (e não sempre) fazendo uma interrupção, a uma pessoa ou coisa real ou fictícia. *Anacoluto*: figura de sintaxe que consiste no emprego de um relativo sem antecedente, ou na mudança abrupta de construção.

⁵¹⁶ Nesse esquema não foi considerada a pletora de imagens bíblicas com as quais Eckhart, como bom dominicano, tinha um contato diuturno.

Para exemplificar esta dimensão ordinária de *Bild*, foram escolhidas seis imagens diferentes, a saber: o ramo (ou galho), a pequena cidadela, o vaso, o selo, o eco e o espelho.

5.5.1 O ramo (*der Ast; ramus*) ou galho (*der Zweig*)

“Toda imagem tem duas propriedades: a primeira é receber seu ser imediatamente daquilo do qual é imagem, para além da vontade, pois tem uma procedência natural e irrompe da natureza como o ramo da árvore” (Pr. 16b)⁵¹⁷.

“Eu farei outra comparação. Quando a potência do sol extrai a seiva mais nobre da raiz para fazê-la subir até os ramos, opera a floração; mas a potência do sol permanece acima disso” (Pr. 20a)⁵¹⁸.

“Quando a força do Espírito Santo toma o que há de mais puro, de mais fino e de mais alto, a pequena centelha da alma, e a leva para o alto em chama, no amor, acontece o mesmo que agora eu digo da árvore: a força do sol toma na raiz da árvore o mais puro e o mais fino, puxando-o para cima até o galho; lá se torna floração” (Pr. 20b)⁵¹⁹.

A função dessa imagem do galho é exemplificar o movimento natural de procedência da imagem a partir da sua origem. Seu desenvolvimento para fora é utilizado pelo mestre dominicano também para explicar as conexões físicas entre movimento, tempo e espaço, no Comentário do Evangelho de João:

⁵¹⁷ “Ein jegliches Bild hat zwei Eigenschaften: Das eine ist, daß es von dem, dessen Bild es ist, sein Sein unmittelbar empfängt, unwillkürlich, denn es hat einen natürlichen Ausgang und dringt aus der Natur wie der Ast aus dem Baume”. *Quint*, pp. 224-225. Cf. também SA, p. 122.

⁵¹⁸ “Ich will einem Vergleich geben. Wenn die Kraft der Sonne den alleredelsten Saft aus der Wurzel hinauf in die Äste zieht und die Blüte daraus wirkt, so bleibt doch die Kraft der Sonne darüber”. *Quint*, p. 242. Cf. também SA, p. 138.

⁵¹⁹ “Ebenso eigentlich nimmt die Kraft des Heligen Geistes das Lauterste und das Feinste und das Höchste, das Fünklein der Seele, und trägt es ganz empor im Brande, in der Liebe, wie ich es nun vom Baum sage: der Sonne Kraft nimmt in der Wurzel des Baumes das Lauterste und das Feinste und zieht es ganz hinauf bis in den Zweig; dort wird es zur Blüte”. *Quint*, p. 247. Cf. também SA, p. 143.

“Por isso, quanto mais aumenta a capacidade daquilo que se move, mais diminui o tempo e acresce o espaço naquilo que se move, como fica evidente do VI livro da Física. Mas nós vemos na natureza que, por exemplo, sob um certo tempo, de uma semente muito pequena e informe é produzida uma árvore muito alta e grande, com muitos ramos, muitas folhas, carregada de flores e frutos” (*In Iob* n. 294)⁵²⁰.

Além disso, o galho tem outra função exemplificadora: sua ramificação a partir da árvore, com a qual, entretanto, permanece unido, representa o elo entre a imagem e seu modelo, assim como ressalta a sexta propriedade da *imago* denominada “identidade e unidade na distinção”.

5.5.2 A pequena cidadela (*das Bürglein*)

Como foi visto anteriormente, Eckhart lança mão dessa imagem na Pr. 2, cujo *incipit* é a citação do Evangelho de Lucas 10,38: “Jesus entrou em um povoado e certa mulher, de nome Marta, recebeu-o em sua casa”⁵²¹. Essa pregação aparece por completo em quinze manuscritos e na edição de Basileia das Obras de Tauler e, de maneira fragmentada, em outros seis manuscritos. A forma atual do texto, que é a mesma analisada pela Comissão Inquisitorial de Colônia, deve ter sido obra de um redator anônimo que fundiu dois sermões em um só: um constitui a moldura (começo e fim) e o outro o centro. Isso explicaria o porquê Eckhart não reconheceu a autenticidade

⁵²⁰ “Unde quantum virtuti moventis accrescit, tantum tempori descrecit et spatio per quod movetur accrescit, sicut patet ex VI Physicorum. Videmus autem, exempli gratia, in naturalibus quod infra tempus aliquod ex semine quasi minimo et informi producit arbor in immensum alta et grossa, pluribus ramis, frondibus, floribus et fructibus onusta”. LW III,246,8-247,2.

⁵²¹ “Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam”. O texto da Vulgata é o seguinte: “Cum autem irent, ipse intravit in quoddam castellum, et mulier quaedam Martha nomine excepit illum. Et huic erat soror nomine Maria, quae etiam sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius. Martha autem satagebat circa frequens ministerium; quae stetit et ait: “Domine, non est tibi curae quod soror mea reliquit me solam ministrare? Dic ergo illi, ut me adiuvet”. Et respondens dixit illi Dominus: “Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima, porro unum est necessarium; Maria enim optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea”. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata. Acesso em: 19 de maio de 2007.

do texto que lhe foi contestado pela Comissão de Colônia, sem, entretanto, se distanciar dos seus conteúdos, como aparece no seu Escrito de Defesa:

“Quanto ao décimo-terceiro [ponto], onde se diz: ‘Há na alma algo semelhante a uma cidadela’ etc., eu devo fazer esta anotação: nessa pregação há algo de muito obscuro e duvidoso que eu nunca afirmei. Entretanto, é verdade que, como se diz lá, se compreende Deus como verdade a partir do intelecto e como bondade a partir da vontade – também das potências da alma em relação ao ser, mas comunicando-se à essência da alma. E isso serve ao ensinamento que, para o homem amar a Deus, deve contemplá-Lo sem nenhum véu, no amor mais casto e mais puro segundo a Palavra de Deus de Gen 15: ‘Eu sou tua recompensa desmedida’”⁵²².

O “sermão-moldura” apresenta duas partes: na primeira, o turíngio começa pela explicação da palavra “virgem” (*Jungfrau*) em termos de liberdade das imagens:

“Pois bem, prestai atenção a esta palavra: é necessário que fosse uma ‘virgem’ aquele homem por quem Jesus foi recebido. Virgem quer dizer um homem livre de todas as imagens estranhas, tão livre como ele era quando ainda não era. Vede, alguém agora poderia perguntar como um homem que nasceu e prosperou até à vida intelectual, pode ser tão vazio de todas as imagens como quando ainda não era? E, no entanto, ele sabe muitas coisas que são de todas imagens; como, então, ele pode estar vazio? Agora ficai atentos à instrução que quero mostrar-vos. Se eu tivesse um intelecto tão amplo, que todas as imagens concebidas, desde sempre, por todos os seres humanos, inclusive as que estão no próprio Deus, estivessem no meu intelecto, e se eu fosse, em relação a elas, tão livre das amarras do eu a ponto de não estar preso a nenhuma delas no fazer ou no deixar de fazer, com antes e com depois. E se, antes disso, nesse momento presente estivesse tão livre e desprendido para a amada vontade de Deus, a fim de realizá-la sem cessar, plenamente, eu seria virgem sem impedimento através de todas as imagens, tão certo como eu o era quando ainda não era” (Pr. 2)⁵²³.

⁵²² “Zum dreizehnten, wenn es heißt: ‘Es ist in der Seele gleichsam eine Burg’ etc., so habe ich zu bemerken: Es ist in dieser Predigt viel Dunkles und Zweifelhafes, was ich niemals gesagt habe. Wahr jedoch ist, wie es dort heißt, daß Gott als Wahrheit erfaßt wird vom Verstand und als Gutheit vom Willen - also von Kräften der Seele unter der Rücksicht des Seins aber teilt er sich dem Wesen der Seele mit. Und es dient dies zur Lehre, daß der Mensch Gott lieben und nach ihm (allein) ohne alle Verhüllung trachten soll, in keuscher und reiner Liebe nach dem Wort Gottes Gen. (15): ‘Ich’ ‘bin dein übergroßer Lohn’”: MEISTER ECKHART. *Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326*. Übersetzt von Otto Karrer. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em: 20 de maio de 2007.

⁵²³ “Wohlan, achtet nun aufmerksam auf dieses Wort: Notwendig muß es so sein, daß sie eine »Jungfrau« war, jener Mensch, von dem Jesus empfangen ward. Jungfrau besagt soviel wie ein Mensch, der von allen fremden Bildern ledig ist, so ledig, wie er war, da er noch nicht war. Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und fortgediehen bis in vernunftfähiges Leben, wie der so ledig sein könne von allen Bildern, wie da er noch nicht war, und dabei weiß er doch vieles, das sind alles Bilder; wie kann er dann ledig sein? Nun gebt acht auf die

Depois disso, Eckhart continua sua argumentação até explicar a equivalência das palavras virgem, mulher (*die Weib*) e livre (*frei*):

“Uma virgem, que é uma mulher, é livre, sem vínculos e sem amarras do eu, está sempre próxima de Deus e de si mesma, de modo igual. Ela traz muitos frutos, que são grandes, nem mais nem menos do que é o próprio Deus. Esta virgem, que é uma mulher, produz esse fruto e esse nascimento, e produz todos os dias cem vezes ou mil vezes esse fruto, ou inúmeras vezes, gerando e frutificando a partir do fundo do mais nobre abismo. Ou, melhor dizendo: verdadeiramente, a partir do mesmo fundo onde o Pai gera sua Palavra eterna, ela também se torna fecunda e participe dessa geração. Pois Jesus, luz e resplendor do coração paterno – como São Paulo diz, que ele é glória e resplendor do coração paterno e irradia com o poder do coração paterno (cf. Heb 1,3) –, esse Jesus é unido a ela e ela a Ele, e ela resplende e brilha com Ele como um único Um e como uma luz pura e clara no coração paterno” (Pr. 2)⁵²⁴.

A segunda parte do sermão moldura analisa a palavra pequena cidadela (*das Bürglein*) e conclui afirmando a semelhança entre Deus e o fundo da alma: “Com a parte a alma é semelhante a Deus, e não em outro modo”⁵²⁵.

Entre a primeira e a segunda parte do sermão moldura, um redator anônimo teria inserido, talvez para complementar uma parte extraviada, uma explicação sobre as potências da alma: o intelecto, no qual “Deus é tão verdejante e florescente em toda a

Unterweisung, die will ich euch dartun. Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je (in sich) aufnahmen, und (zudem) die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlaß, wahrlich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war”. *Quint*, p. 159. Cf. também SA, p. 46.

⁵²⁴ “Eine Jungfrau, die ein Weib ist, die frei ist und ungebunden ohne Ich-Bindung, die ist Gott und sich selbst allzeit gleich nahe. Die bringt viele Früchte, und die sind groß, nicht weniger und nicht mehr als Gott selbst ist. Diese Frucht und diese Geburt bringt diese Jungfrau, die ein Weib ist, zustande, und sie bringt alle Tage hundertmal oder tausendmal Frucht, ja unzählige Male, gebärend und fruchtbar werdend aus dem alleredelsten Grunde; noch besser gesagt: fürwahr, aus demselben Grunde, daraus der Vater sein ewiges Wort gebiert, aus dem wird sie fruchtbar mitgebärend. Denn Jesus, das Licht und der Widerschein des väterlichen Herzens - wie Sankt Paulus sagt, daß er eine Ehre und ein Widerschein des väterlichen Herzens sei und mit Gewalt das väterliche Herz durchstrahle (vgl. Hebr. 1,3) –, dieser Jesus ist mit ihr vereint und sie mit ihm, und sie leuchtet und glänzt mit ihm als ein einiges Eins und als ein lauterklares Licht im väterlichen Herzen”. *Quint*, p. 161. Cf. também SA, p. 48.

⁵²⁵ Cf. nota n. 325, p. 142.

alegria e toda glória, como Ele é em si mesmo”⁵²⁶, e a vontade, “que é incorpórea, flui do espírito e permanece no espírito, e é toda inteiramente espiritual”⁵²⁷.

A imagem da cidadela era comum na Idade Média e, portanto, familiar para o dominicano, que faz um jogo de palavra com o termo neutro latim *castellum* que pode significar tanto cidadela (*die Burg*) como povoado (*das Dorf*). Eliminada essa segunda possibilidade, a cidadela onde entra Jesus passa a significar o fundo da alma, inacessível como uma fortaleza defensiva. A *conditio sine qua non* para o nascimento do Filho no fundo da alma é a renúncia a todas as imagens e a todas as potências da alma (intelecto e vontade), um desprendimento absoluto com vista à união com o único Um. A imagem verbal é, aqui, extremamente eficaz.

Esta redução simbólica da realidade concreta da cidadela, entretanto, levanta uma questão: o dominicano alemão não estaria se contradizendo ao lançar mão de uma imagem tão forte e, logo em seguida, desmontando-a simbolicamente? Uma resposta afirmativa a esta pergunta, segundo Valéry, corresponderia a

“não reconhecer o papel da imagem em Eckhart e a persistência da diferença, reduzida aqui a quase nada (porém inapagável), entre uma palavra abstrata e outra que designa, a partir do seu emprego habitual, uma realidade material e que, mesmo emprobecida, conserva sempre ‘como um odor’ desta realidade. Se Eckhart traduz *castellum* por castelo é porque precisa dele concretamente, para reintroduzir seu itinerário sublime em uma paisagem familiar. Entre a silhueta de seus altos torreões retalhados sobre o céu e a estrutura secreta da alma, para ele, se estabeleceu uma certa correspondência”⁵²⁸.

O mestre dominicano escreveu outra pregação sobre a mesma passagem evangélica, a Pr. 86, na qual, entretanto, traduziu a palavra latina *castellum* com pequena cidade:

⁵²⁶ “Ist Gott ganz so grünend und blühend in aller der Freude und in aller der Ehre, wie er in sich selbst ist”. *Quint*, p. 161. Cf. também SA, p. 48.

⁵²⁷ “Die ist auch unleiblich; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geistig”. *Quint*, p. 162. Cf. também SA, p. 49.

⁵²⁸ VALÉRY, P. *Images de proximité et images intellectuelles chez Maître Eckhart*. La Vie Spirituelle n. 689, Mars-Avril 1990, p. 258.

“São Lucas escreve no Evangelho que Nosso Senhor foi a uma pequena cidade; lá o acolheu uma mulher que se chamava Marta; ela tinha uma irmã que se chamava Maria; ela sentou aos pés de nosso Senhor e escutava sua palavra. Marta, porém, ia de cá para lá e servia o amado Cristo”⁵²⁹.

Nessa pregação, o turíngio utiliza uma imagem mais tradicional para falar da jornada da alma em busca de Deus, o caminho (*der Weg*):

“A alma tem *três* caminhos para Deus. O *primeiro* é este: com uma atividade múltipla e com amor ardente procurar a Deus em todas as criaturas. [...] O *segundo* caminho é um caminho sem caminho, livre e contudo ligado, onde alguém é elevado e arrebatado a grande distância, sem vontade e sem imagem acima de si e de todas as coisas, embora isto não tenha uma duração substancial. [...] O *terceiro* caminho se chama realmente ‘caminho’, mas é uma morada do ser, ou seja: Deus a ser contemplado imediatamente em seu próprio ser” (Pr. 86)⁵³⁰.

O fundo da alma, impenetrável como a pequena cidadela, onde o destino do ser humano é entrar (ainda que esteja nele mesmo), é também caminho, imagem dinâmica de algo que ele tem dentro de si. Novamente, “a imagem é afirmada, destruída e reafirmada: é este o preço da contradição não resolvida que ela tem que pagar para ser verdadeiramente imagem, reflexo”⁵³¹.

⁵²⁹ “Sankt Lukas schreibt im Evangelium das Unser Herr in ein Städtlein ging; dort nahm ihn eine Frau auf, die hieß Martha; die hatte eine Schwester, die heiß Maria; die saß zu Füßen unseres Herrn und hörte auf sein Worte; Martha aber ging umher um diene dem lieben Christus”. DW III,481,1-4.

⁵³⁰ “Die Seele hat *drei* Wege zu Gott. Der *eine* ist dies: mit mannigfaltigem Wirken mit brennender Liebe *in allen Kreaturen* Gott zu suchen. [...] Der *zweite* Weg ist ein wegloser Weg, frei und doch gebunden, wo man willen- und bildlos über sich und alle Dinge weithin erhaben und entrückt ist, wiewohl es doch noch keinen wesenhaften Bestand hat. [...] Der *dritte* Weg heißt zwar ‚Weg‘ und ist doch ein ‚Zuhause‘-Sein, er ist: Gott zu schauen unvermittelt in seinem eigenen Sein”. DW III, 486,13-15;18-20-487,16-17.

⁵³¹ VALÉRY, P. *Op. cit.*, p. 259.

5.5.3 O vaso (*das Gefäß; vas*)

A citação bíblica do Livro do Eclesiástico (Sirácida) 50,10: “Como um vaso de ouro maciço ornado de toda espécie de pedras preciosas”⁵³², que constitui o *thema* da Pr. 16b, fazia parte da leitura para a festa de Santo Agostinho (28 de agosto), que Meister Eckhart compara a um vaso de ouro maciço, duradouro e precioso:

“Eu disse uma palavrinha em latim que se lê hoje na Epístola; ela se pode aplicar a Santo Agostinho e a toda alma boa e santa: como àquelas semelhantes a um vaso de ouro, que é maciço, duradouro, e traz em si a preciosidade de todas as pedras nobres (Jes Sir 50,10). Este se encontra fundamentado na nobreza dos santos, que não se pode caracterizar apenas com uma única comparação; por isso se compara com as árvores, com o sol e a lua. Por isso Santo Agostinho é comparado aqui a um vaso de ouro, que é maciço e duradouro, e traz em si a preciosidade de todas as pedras nobres. E isto se pode dizer, segundo verdade, de toda alma boa e santa, que deixou todas as coisas e as acolhe onde elas são eternas” (Pr. 16b)⁵³³.

A imagem do vaso é muito utilizada pelo turíngio, tanto nas pregações em vernáculo, quanto nas obras em latim, por causa da sua dupla função de receber e de conter: “Todo vaso possui duas características: recebe e contém.” (Pr. 16b)⁵³⁴; “O vaso é tanto mais capaz de receber quanto está em baixo” (*Sermo XXXVIII*)⁵³⁵.

Além dessa característica relativa à função, o mestre dominicano distingue dois tipos de vasos, um espiritual e outro material:

“Os vasos espirituais e os vasos corporais são diferentes. O vinho está no barril, mas o barril não está no vinho e nem o vinho está no barril, quer

⁵³² “*Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*”.

⁵³³ “Ich habe ein Wörtlein gesprochen auf lateinisch, das liest man heute in der Epistel; das kann man aus Sankt Augustinus anwenden und auf eine jegliche gute, heilige Seele: wie die einem goldenen Gefäß gleichen, das da ist fest und beständig und die Kostbarkeit aller Edelsteine an sich trägt <Jes. Sir. 50.10>. Es liegt begründet im Adel der Heiligen, daß man sie mit nur *einem* Vergleich nicht kennzeichnen kann; darum vergleicht man sie den Bäumen und der Sonne und dem Mond. Und so ist <denn> hier Sankt Augustinus einem gülden Gefäß vergleichen, das da fest und beständig und die Kostbarkeit aller Edelsteine an sich trägt. Und dies kann man wahrheitgemäß von einer jeglichen guten, heiligen Seele sagen, die da alle Dinge gelassen hat und sie dort nimmt, wo sie ewig sind”. *Quint*, p. 224. Cf. também *SA*, p. 121.

⁵³⁴ “Ein jegliches Gefäß hat zweierlei (Kennzeichen) an sich: es nimmt auf und enthält”. *Ibidem*, p. 224. Cf. também *SA*, p. 121.

⁵³⁵ “*Vas tanto esta capacius, quanto inferius*”. *LW IV*, 382, 19.

dizer: nas aduelas; pois se ele estivesse no barril - quer dizer, nas aduelas - não poder-se-ia bebê-lo. Diverso é o vaso espiritual. Tudo aquilo que ali dentro é recebido está *no* vaso e o vaso está nele e é o mesmo vaso. Tudo aquilo que o vaso espiritual recebe, é da sua natureza” (Pr. 16b)⁵³⁶.

No vaso material (ou corporal, no dizer de Eckhart), a relação conteúdo-contentor é unívoca, pois o vaso não é conteúdo no vinho. No vaso espiritual, ao invés, o conteúdo se identifica com o próprio vaso. Esta distinção serve para ilustrar a relação entre a natureza de Deus e a natureza da alma, além de indicar o fim derradeiro desta: “A natureza de Deus é que Ele se doa a toda alma boa, e a natureza da alma é que ela recebe a Deus; isso se pode afirmar em relação ao que há de mais nobre, que a alma pode apresentar” (Pr. 16b)⁵³⁷.

Para o vaso poder receber deve estar aberto na parte superior e, para poder conter, deve estar fechado na parte inferior: isso significa, para o ser humano, que deve estar pronto a acolher as coisas do alto e fechar o coração às coisas desse mundo. Novamente, o turingio cita o exemplo do bispo de Hipona:

“Da mesma forma em que eu disse acima: assim como Santo Agostinho é comparado com um vaso de ouro que está fechado embaixo e aberto em cima, vede, assim (também) tu debes ser: se quiseres ficar perto de Santo Agostinho e na santidade de todos os santos, teu coração deve estar fechado a toda criaturalidade, e tu debes tomar a Deus como Ele é em si mesmo” (Pr. 16b)⁵³⁸.

A mesma exortação se encontra no Livro da Divina Consolação:

⁵³⁶ “Geistige Gefäße und körperliche Gefäße sind verschieden. Der Wein ist in dem Fasse, das Faß aber ist nicht im Wein noch ist der Wein im Fasse, will sagen: in den Dauben; denn wäre er im Fasse, will sagen: in den Dauben, so könnte man ihn nicht trinken. Anders steht es um das geistige Gefäß! Alles, was darein aufgenommen wird, das ist *in* dem Gefäß und das Gefäß in ihm und ist das Gefäß selbst. Alles, was das geistige Gefäß aufnimmt, das ist von seiner Natur”. *Quint*, p. 224. Cf. também SA, p. 121.

⁵³⁷ “Gottes Natur ist es, daß er sich einer jeglichen guten Seele gibt, und der Seele Natur ist es, daß sie Gott aufnimmt; und dies kann man in bezug auf das Edelste sagen, das die Seele aufzuweisen vermag”. *Ibidem*, p. 224. Cf. também SA, p. 121.

⁵³⁸ “Und, wie ich oben sagte: so wie Sankt Augustinus einem gülden Gefäß verglichen wird, das unten verschlossen und oben offen ist, sieh, ebenso sollst (auch) du sein: willst du bei Sankt Augustinus stehen und in der Heiligkeit aller Heiligen, so muß dein Herz verschlossen sein gegen alle Geschaffenheit, und du mußt Gott nehmen, wie er in sich selbst ist”. *Quint*, p. 227-228. Cf. também SA, p. 124.

“Eis outro exemplo semelhante: um vaso não comporta duas qualidades de bebida. Se se destina a conter vinho, é preciso despejar a água; o recipiente tem de estar vazio e livre. Da mesma forma, se tu quiseses acolher a Deus e sua divina alegria, é necessário que despejes primeiro as criaturas” (*BgT*)⁵³⁹.

Sinal desse coração fechado às coisas materiais é a “*Freiheit und Einheit in sich selbst*” (liberdade e unidade em si mesmos), uma espécie de impassibilidade diante dos eventos exteriores no momento em que a alma se dispõe a receber Deus. Mais uma vez, a imagem do vaso é o ensejo para uma metáfora tipicamente eckhartiana:

“É justamente como quando alguém, após despejar água limpa em um vaso limpo, e, mantendo-o imóvel, um homem se debruçasse sobre o vaso, inclinando seu rosto, e visse no fundo como ele seria em si mesmo. Isso acontece porque a água é pura, limpa e imóvel. A mesma coisa acontece com os homens que estão em liberdade e na unidade em si mesmos. Se eles recebem a Deus na paz e no sossego, devem recebê-lo também na ausência de paz e no desassossego. Isso está totalmente correto. Acolhê-lo menos na ausência de paz e no desassossego, do que no sossego e na paz, isso não está correto” (Pr. 29)⁵⁴⁰.

A técnica para obter um vaso puro é relacionada, no Livro da Divina Consolação, ao sofrimento que faz parte do “querer ser filho”⁵⁴¹: “Um pedaço de prata ou de ouro certamente é puro; mas se dele se quiser fazer um vaso para o uso do rei, costuma-se abrasá-lo muito mais intensamente que algum outro”⁵⁴².

Imagem ligada à vida, o vaso é utilizado também ao avesso, simbolizando um lugar de morte: “Ele verdadeiramente comprova ser isto impossível, porque um homem

⁵³⁹ “Noch ein Weiteres, dem Ähnliches: Kein Gefäß kann zweierlei Trank in sich fassen. Soll es Wein enthalten, so muß man notgedrungen das Wasser ausgießen; das Gefäß muß leer und ledig werden. Darum: sollst du göttliche Freude und Gott aufnehmen, so mußt du notwendig die Kreaturen ausgießen”. DW V, p. 480. Cf. também *LDC*, p. 64.

⁵⁴⁰ “Ganz so, wie wenn einer in ein reines Gefäß, das völlig lauter und rein wäre, reines Wasser gösse und es still hielte und dann ein Mensch sein Antlitz darüber beugte, so sähe er es am Boden ganz so, wie es an sich selbst wäre. Das kommt daher, weil das Wasser lauter und rein und still ist. Ebenso ist es mit allen den Menschen, die da stehen in Freiheit und in Einheit in sich selbst; und wenn sie Gott empfangen im Frieden und in der Ruhe, so sollen sie ihn auch empfangen im Unfrieden und in der Unruhe; dann ist es völlig recht; fassen sie ihn aber weniger im Unfrieden und in der Unruhe als in der Ruhe und im Frieden, so ist das unrecht”. DW II,81,5-82,2. Cf. também *SA*, p. 187.

⁵⁴¹ “Es gehört, wenn man Sohn sein soll, dazu, daß man leide”: É necessário, quando alguém quiser ser Filho, que ele sofra. DW V, p. 490. Cf. também *LDC*, p. 77.

⁵⁴² “Ein Stück Silber oder Gold ist wohl rein; doch, wenn man daraus ein Gefäß machen will, aus dem der König trinken soll, so brennt man es ausnehmend stärker als ein anderes”. DW V, p. 490. Cf. também *LDC*, p. 78.

qualquer fechado dentro de um vaso, onde não comesse e nem bebesse, não inspirasse e nem respirasse, sem dúvida logo morreria” (*In loh* n. 277)⁵⁴³.

A partir dessas citações se pode observar como um objeto de uso comum se torna, na especulação do turíngio, uma imagem muito rica que, despojada de seus traços materiais, convida a ultrapassar o sensível para vislumbrar as verdades eternas depositadas no recôndito da alma, que é também o recôndito do Absoluto.

5.5.4 O selo (*das Siegel*; *sigillum*)

“Quando a alma O [=Deus] toca com reto conhecimento, ela é semelhante a Ele nessa imagem. Se alguém imprimir um selo em uma cera verde, ou vermelha, ou em um tecido, surge (disso) toda vez uma imagem. Mas se o selo for totalmente impresso na cera, assim que não sobre mais nenhuma cera que não seja impregnada de selo, então (a cera) é um com o selo, sem diferença. Do mesmo modo, a alma une-se a Deus totalmente na imagem e na semelhança, quando ela O toca com o reto conhecimento” (Pr. 32)⁵⁴⁴.

Meister Eckhart utiliza a imagem do selo para representar a união entre a alma e Deus: o selo comprime a cera, nela deixa a sua imagem, mas nunca se torna cera. Na sua função de *Magister* e de Provincial, ele deve ter utilizado o *sigillum* diversas vezes, pois esta era a forma mais conhecida e solene para corroborar um documento do ponto de vista jurídico. A palavra neutra *sigillum* tem pelo menos 3 significados:

- a) imagem, pequena figura ou estátua;
- b) selo;
- c) marca (*signum + illum*).

⁵⁴³ “*Ille vero probat hoc esse impossibile, eo quod homo quicumque inclusus in vase, ubi non comederet nec biberet, non inspiraret nec respiraret, mox utique moreretur*”. LW III,277,4-6.

⁵⁴⁴ “Wenn die Seele ihn berührt mit rechter Erkenntnis, so ist sie ihm in diesem Bilde gleich. Drückt man ein Siegel in grünes Wachs oder in rotes oder in ein Tuch, so entsteht <darauf> allemal ein Bild. Wird <aber> das Siegel völlig durch das Wachs durchgedrückt, so daß kein Wachs mehr übrigbleibt, das nicht vom Siegel durchprägt wäre, so ist es <= das Wachs> unterschiedslos eins mit dem Siegel. Ebenso wird die Seele gänzlich mit Gott in dem Bilde und in der Gleichheit vereint, wenn sie ihn in rechter Erkenntnis berührt”. DW II,136,2-137,2. Cf. também SA, pp. 199-200.

Pelo seu uso peculiar da imagem, o selo era também um meio para a pessoa expressar a própria vontade, além de simbolizar a idéia que ela tinha de si mesma e, portanto, a imagem que queria transmitir aos outros. O dominicano, com toda probabilidade, tinha um contato habitual com o selo, de onde deriva sua utilização simbólica nas pregações em alemão e também nas obras em latim. No Comentário do Evangelho de João, de fato, se pode ler:

“Mas o justo, que ‘vem do céu’ e da sumidade da justiça, vê, ouve e conhece e, conseqüentemente, atesta que ‘viu e ouviu’ e recebeu da mesma [justiça] que ensina e reluz no mesmo justo, que indica ou imprime as coisas que fala ser verdadeiras e que Deus é veraz, selando e infundindo a justiça” (*In Ioh* n. 85)⁵⁴⁵.

A imagem reproduzida na cera corresponde à segunda e terceira propriedade da *imago*, que manifesta a relação exclusiva entre ela e o modelo. Entretanto, no momento em que o selo e a cera são uma coisa só, não há propriamente imagem, justamente como no nascimento do *logos* no fundo da alma, evento que exige um despojamento radical de toda imagem e de todo ser: “Eu já disse várias vezes: enquanto algo de uma coisa é em seu Ser, não será criado novamente; pode até ser repintado ou renovado como um selo, que está velho; este se reimprime e se renova” (Pr. 44)⁵⁴⁶.

O turíngio, provavelmente, tomou conhecimento da metáfora do selo porque, além de ser uma imagem bíblica utilizada pela literatura mística⁵⁴⁷, fazia parte da tradição filosófica: de fato, Aristóteles a utiliza no *De anima*, Livro B 12, 424 b 5, onde afirma que “o sentido é aquilo que está apto a assumir as formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro”⁵⁴⁸. Tomás de

⁵⁴⁵ “*Iustus autem, ‘qui de caelo’ et fastigio iustitiae ‘veit’, hic videt, audit sive cognoscit et per consequens testatur quae ‘vidit et audivit’ et accepit ab ipsa docente et lucente in ipso iusto et signante sive imprimente quia vera sunt quae loquitur et quod verax est deus, sigillans et infundens iustitiam*”. LW III,74,3-4.

⁵⁴⁶ “Ich habe es schon öfters gesagt: Solange etwas von einem Ding in seinem *Sein* ist, solange wird es nicht wiedergeschaffen; es wird wohl übermalt oder erneuert wie ein Siegel, das alt ist; da drückt man wieder ein und erneuert es”. DW II,349,5-8. Cf. também SA, p. 256.

⁵⁴⁷ Ct 8,6: “Grava-me, como um *selo* em teu coração, como um selo em teu braço; pois o amor é forte, é como a morte!” O grifo é nosso.

⁵⁴⁸ Cf. ARISTOTELE. *Op. cit.*, p. 183.

Aquino, no *Sentencia libri De anima, Liber 2, lectio 24*, n. 4⁵⁴⁹, interpreta o exemplo do Estagirita do selo como uma *imago* que é a mesma na cera e no selo, mas cujo modo de existir é diferente:

“como a imagem que está no selo é a mesma que está na cera, mesmo apresentando-se sob formas distintas de existência, assim a imagem que está no órgão do sentido, mesmo não sendo mais constituída por partículas de matéria, ainda assim tem a disposição material que a torna em certo sentido colorida ou dotada de sabor, etc. e, portanto, a torna a mesma imagem que havia na coisa exterior”⁵⁵⁰.

Uma outra hipótese possível, como fonte mais próxima que pode ter servido de inspiração para o mestre dominicano, remete à literatura mística feminina da sua época, na qual a imagem do selo é utilizada para representar a união de amor entre a alma e Deus, como é o caso do *Miroir* de Marguerite Porete⁵⁵¹, analisado no segundo capítulo dessa tese.

5.5.5 O eco (*der Widerhall; echo*)

No Livro VII da República, Platão escreve que os homens presos na caverna acreditam ser o eco a voz das sombras que passam no lado de fora⁵⁵². Aristóteles, no *De anima* (Livro B 8, 419 b 26-28), se detém a explicar o fenômeno físico do eco que “se produz quando, de uma massa de ar que se formou em um corpo cavo que a limita

⁵⁴⁹ “*Et ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Non enim eadem dispositio est cerae ad imaginem, quae erat in ferro et auro. Et ideo subiungit, quod cera accipit signum id est imaginem sive figuram auream aut aeneam, sed non inquantum est aurum aut aes. Assimilatur enim cera aureo sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri*”: Se coloca conveniente o exemplo do selo e da cera. Pois a disposição da cera para com a imagem não é a mesma daquela que estava no ferro e no ouro. E por isso acrescenta que a cera recebe o sinal, isto é, a imagem ou a figura do ouro ou do bronze, mas não enquanto é ouro ou bronze. Pois a cera reproduz o selo de ouro quanto à imagem, mas não quanto à disposição do ouro. TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 21 de Julho de 2007.

⁵⁵⁰ BOTTIN, F. *Filosofia medievale della mente*. Padova: Il Poligrafo, 2005, p. 235.

⁵⁵¹ Cf. *Supra*, p. 91-92.

⁵⁵² “Supões também que houvesse na prisão um eco vindo da frente. Na tua opinião, cada vez que falasse um dos que passavam atrás deles, não acreditariam os prisioneiros que quem falava eram as sombras projetadas diante deles?”. PLATÃO. *A República*. Livro VII (514a – 518a). São Paulo: ed. Ática, 1981, p. 47.

e a impede de espalhar-se, o ar é repellido como uma bola. Parece que o eco se forma sempre mas não seja perspícuo, sendo que, para o som, se dá um fenômeno análogo ao da luz”⁵⁵³. O Aquinate, comentando o livro do Estagirita (*Liber 2, lectio 16*, n. 1, 9, 10, 12), explicita o caso em que o *echo* se torna manifesto⁵⁵⁴. Meister Eckhart lança mão desse mesmo exemplo na Pr. 22, único caso nas obras em vernáculo em que fala do *Widerhall*:

“Como quando alguém se colocasse de pé diante de uma alta montanha e gritasse: “Tu estás aí?”, o eco e o contra-eco lhe respondessem: “Tu estás aí?”. Se ele gritasse: “Vem para fora!”, o eco gritaria também: “Vem para fora!”. Sim, quem nessa luz olhasse um pedaço de madeira, essa se tornaria um anjo e se tornaria dotado de intelecto, e não só isso, se tornaria um puro intelecto na pureza primeira, que é uma plenitude de toda pureza. Assim faz Deus: Ele gera seu Filho unigênito no mais alto da alma. No mesmo movimento com o qual Ele gera seu Filho unigênito em mim, eu O gero de volta no Pai”⁵⁵⁵.

Nas obras em latim, ao invés, a imagem do eco recorre diversas vezes:

“O décimo e quinto motivo é este: o Pai nos mostra quando nós somos compadres de Deus, pais de uma única imagem, como acima se diz do conhecedor e do conhecido. E é evidente na geração do eco, como se diz no II livro do *De Anima*, e em lugares semelhantes; pois, aquilo que alguém medita, pensa e ama, se torna nele mesmo, a partir dele mesmo, e a partir daquilo, naquilo e por aquilo, figura, imagem, prole única comum a ambos” (*In Iob* n. 573)⁵⁵⁶;

⁵⁵³ ARISTOTELE. *Op. cit.*, pp. 158-159.

⁵⁵⁴ “*Similiter autem, quando percussio soni fit ad corpus concavum, in quo natus est multiplicari sonus, fit echo certus, id est manifeste comprehensibilis. Quando autem ad alia corpora fit reverberatio soni, quae non sunt nata multiplicare sonum, non fit echo manifestus*”: Semelhantemente, porém, quando a repercussão do som é produzida a partir de um corpo côncavo, no qual nasce e são multiplicados os sons, acontece o eco real, o que é evidentemente compreensível. Entretanto, quando o revérbero do som acontece em relação a outros corpos que não são destinados a multiplicar o som, o eco não se torna evidente. TOMÁS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org>. Acesso em: 21 de Julho de 2007.

⁵⁵⁵ “Gleichsam so, wie wenn einer vor einem hohen Berge stünde und rief: ‚Bist du da?‘, so würde der Widerhall und –hall zurückrufen: ‚Bist du da?‘. Riefe er: ‚Komm heraus!‘, der Widerhall rief auch: ‚Komm heraus!‘. Ja, wer in diesem Lichte ein Stück Holz ansähe, es würde zu einem Engel und würde vernunftbegabt und nicht nur vernunftbegabt, es würde zu reiner Vernunft in der ersten Lauterkeit, die da eine Fülle aller Lauterkeit ist. So tut’s Gott: Er gebiert seinen eingeborenen Sohn in das Höchste der Seele. Im gleichen Zuge, da er seinen eingeborenen Sohn in mich gebiert, gebäre ich ihn zurück in den Vater”. *Quint*, p. 258. Cf. também *SA*, p. 155.

⁵⁵⁶ “*Quinto decimo sic: pater nobis ostenditur, quando dei compadres sumus, patres unius imaginis, sicut sopra dictum est de cognoscente et cognito. Et patet in generatione ipsius echo, in II De anima, et similibus; quod enim*

“E tu tens um exemplo nas potências da alma, nas quais se gera a figura do objeto, e um outro na geração do eco. [...] É necessário, pois, que a alma seja firme e fechada ao redor, para que nela se gere a figura de Deus no mesmo modo em que a montanha gera o eco, e que não seja só filha, mas ‘geradora ou mãe’, para uma maior assimilação a Deus” (*Sermo XL*)⁵⁵⁷;

“Um exemplo é do espelho, no qual, justamente, a imagem só reluz quando reflete. Outro exemplo é do eco. Aqui nota: se a montanha for côncava pela pouca altura ou pela vacuidade, e estiver fechada no lado oposto, acontece o eco” (*Sermo LV*)⁵⁵⁸.

Nas quatro citações, o fenômeno do eco é gerado a partir do sujeito que emite o som: sem ele não haveria eco. Ao mesmo tempo, porém, é necessária também a montanha que reverbera o som. A essência do eco, portanto, compreende em si dois momentos, igualmente constitutivos, que formam uma única realidade, assim como o selo (ele e a cera) e o espelho (ele e aquele que se espelha).

5.5.6 O espelho (*der Spiegel, speculum*)

Por causa de seu uso diversificado, a metáfora do espelho apresenta um campo semântico muito extenso e um amplo leque de possibilidades simbólicas: de objeto de uso comum para ver a própria imagem, a meio de conhecimento indireto ou ainda a instrumento de adivinhação. Eckhart lança mão desta metáfora em diversos momentos: a palavra alemã *Spiegel* e a palavra latina *speculum* aparecem 36 vezes no conjunto da sua obra, adaptando-se muito bem a uma elaboração teórica sutil e auxiliando na compreensão de argumentos de elevado teor especulativo. Seu interesse para com o espelho, entretanto, vai além da utilização metafórica: o dominicano alemão está

quis meditatatur, cogitat et amat, fit in ipso ex se ipso et ex illo et in illo et ab illo species, imago, proles una communis utriusque”. LW III,500,8-12.

⁵⁵⁷ “*Et habes exemplum in potentiis animae, in quibus gignitur species obiecti, et iterum in generatione ipsius echo. [...] Oportet enim quod anima sit solida et clausa circumquaque, ut in ipsa gignatur species dei ad modum montum montis gignentis ipsum echo, ut sic non solum sit filia, sed <pariens sive parens> propter maiorem assimilationem ad deum*”. LW IV,404,9-405,6-10.

⁵⁵⁸ “*Exemplum de speculo, in quo tunc solum imago relucet, quando repercutit. Item exemplum de echo. Ubi nota: si mons fuerit concavus per humilitatem sive vacuitatem et clausus ex opposito, fit echo*”. LW IV,542,13-15.

interessado também no seu princípio de funcionamento, em uma época em que os espelhos de vidro eram uma conquista moderna. Segundo Mieth e Wilde, ele desenvolve uma verdadeira ontologia das imagens especulares, pois, para ele, “no espelho se torna claro como as coisas podem ser”⁵⁵⁹.

Na Idade Média, a metáfora do espelho é um tropo muito utilizado em contextos diferentes: herança do pensamento antigo, elaborado principalmente pelo estoicismo (como paradigma do conhecimento de si), pelo neoplatonismo (como indicou o primeiro capítulo a respeito de Plotino) e pela teologia cristã (aplicado à existência terrena, onde é possível apenas um conhecimento *per speculum in aenigmate*), se torna gênero literário que dá origem a inúmeras obras de cunho místico-espiritual, exortativo-moral, enciclopédico, adivinhador, fantástico, etc.

Na medida em que o espelho de objeto material se torna elemento metafórico, a ação de espelhar-se representa a vontade do ser humano de conhecer a si mesmo. Esse conhecimento de si é um princípio que torna possível o aperfeiçoamento moral, do qual o espelho pode tornar-se instrumento, como Sêneca escreveu no *Naturalium Quaestionum*: “Os espelhos foram inventados para que o homem conhecesse a si próprio”⁵⁶⁰. Obviamente, o conhecimento de si mesmo pode induzir no erro, quando se perde o sentido da diferença entre imagem e realidade, como no caso de Narciso, enganado pela própria imagem⁵⁶¹. Por isso, Sêneca fala do espelho também como simulacro, imitação vã, mentira e semelhança irreal⁵⁶². Essa é a mesma linha de

⁵⁵⁹ WILDE, M. *Op. cit.*, p. 64.

⁵⁶⁰ “*Inventa sunt specula, ut homo ipse se nosset*”. SÊNECA. *Naturalium Quaestionum* I, 17, 4. Disponível in: <http://www.thelatinlibrary.com>_ Acesso em: 27 de maio de 2007.

⁵⁶¹ “*Quid videat, nescit; sed quod videt, uritur illo, atque oculos idem, qui decipit, incitat error. Credule, quid frustra simulacra fugacia captas? Quod petis, est nusquam; quod amas, avertere, perdes! Ista repercussae, quam cernis, imaginis umbra est: nil habet ista sui; tecum venitque manetque; tecum discedet, si tu discedere possis*”: Ignora aquilo que vê; mas o que vê o abraça, assim como os olhos, que engana, jogando no erro. Ingênuo, por que te enganas de agarrar uma imagem fugaz? Aquilo que desejas nunca existe; aquilo que amas, se te distraíres, o perdes! Aquela que tu procuras não é que a sombra de uma imagem refletida: nada tem dela; veio contigo e permanece contigo; contigo iria embora, se pudesses afastar-te! OVIDIO. *Metamorphoseon* III, 430-436. Disponível em: <http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/OviLMet.html>. Acesso em: 28 de maio de 2007.

⁵⁶² “*Nobis non placet in arcu aut corona subesse aliquid corporis certi, sed illam iudicamus speculi esse fallaciam alienum corpus nihil aliud quam mentientis. Non est enim quod in speculo ostenditur. Alioquin non exiret nec alia protinus imagine obduceretur, nec innumerabiles modo exciperentur formae. Quid ergo? Simulacra ista sunt et inanis uerorum corporum imitatio, quae ipsa a quibusdam ita compositis, ut hoc possint, detorquentur in prauum. Nam, ut dixi, sunt specula, quae faciem prospicientium obliquant, sunt quae in infinitum augeant, ita ut humanum habitum modumque excedant nostrorum corporum*”: A nós não parece certo que exista na base de um arco ou de uma coroa algo de um certo corpo, mas julgamos que ela seja a imagem falaciosa de um espelho, que não faz

pensamento que se encontra no neoplatonismo, segundo o qual a imagem refletida no espelho é ontologicamente inconsistente. Entretanto, nessa mesma filosofia, o espelho possui uma função positiva: tornar possível o retorno ao mundo inteligível, fazendo o caminho de volta de reflexo em reflexo. Influências dessa concepção podem ser encontradas na teologia cristã dos primeiros séculos (conforme indicou o segundo capítulo dessa tese), em particular na obra do Pseudo-Dionísio Areopagita (que, entretanto, aplica a metáfora do espelho somente ao mundo sobrenatural⁵⁶³), ou também em Santo Agostinho. O Bispo de Hipona, em seus primeiros escritos, afirma que o espelho é um exemplo de falsidade⁵⁶⁴, mas, posteriormente, recupera as potencialidades positivas do espelho como possibilidade de contemplar a imagem divina em nós⁵⁶⁵: na interpretação do santo de Tagaste, de fato, o espelho da citação paulina é o próprio ser humano, imagem de Deus. Essa ambivalência em relação ao espelho, que é a mesma em relação à imagem refletida (ora tachada de inconsistente, ora valorizada como acesso ao mundo superior), corresponde à desconfiança em relação ao mundo material, comum a muitos pensadores antigos.

outra coisa senão simular um corpo fora dele. Pois não há aquilo que é mostrado no espelho. Senão não sairia nem seria empurrado imediatamente por outra imagem, nem inúmeras [imagens] ora desapareceriam, ora recuperariam a forma. O que, então? Estes são simulacros e imitações inconsistentes de corpos verdadeiros, compostos por alguém, para servir a isso: deformar na distorção. De fato, como eu disse, há espelhos que dobram o rosto de quem olha, há aqueles que ingrandecem a desmedida, até exceder as medidas e o aspecto humano dos nossos corpos. SÊNECA. *Naturalium Quaestionum* I, 15, 7-8. Disponível in: <http://www.thelatinlibrary.com> Acesso em: 28 de maio de 2007.

⁵⁶³ “*Imago est Dei angelus, manifestatio occulti luminis, speculum purum, splendidissimum, immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum*”: o anjo é imagem de Deus, manifestação da luz escondida, puro espelho, esplendidíssimo, imaculado, puro, incontaminado. JOANNIS SCOTI. *Versio Operum S. Dionysii Areopagitae*. Migne, Patrologia Latina, 122. *De Divinis Nominibus*. Capitulum IV. Disponível em: <http://www.binetti.ru> Acesso em: 29 de maio de 2007.

⁵⁶⁴ “*Quid, cum de speculo resultare imaginem videmus? quibus signis falsam esse comprehendimus?*”: E quando vemos uma imagem refletida pelo espelho? De que sinais nós compreendemos que é falsa? (7,13); “*Annon tibi videtur imago tua de speculo quasi tu ipse velle esse, sed ideo esse falsa, quod non est?*”: Ou, talvez, não te parece ser a tua imagem do espelho que queira quase ser ti mesmo, mas por isso é falsa, porque não é? (9,17). AUGUSTINUS HIPONENSIS. *Soliloquia. Liber II*. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 29 de maio de 2007.

⁵⁶⁵ “*Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum*”: Agora vemos, ele diz, através de um espelho em enigma, mas então [veremos] face a face. Se perguntarmos qual é e o que é este espelho, certamente se apresenta a nós que no espelho não se vê que uma imagem. Portanto nos esforçamos por meio dessa imagem que somos nós, ver em qualquer modo Aquele que nos fez, como em um espelho. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *De Trinitate. Liber XV*, 8, 14. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 30 de maio de 2007.

É interessante fazer um confronto, a esse respeito, com as ocorrências da palavra espelho (ἐσόπτρου, em grego) nos escritos do Novo Testamento, sobretudo com as mais conhecidas: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face” (1 Cor 13,12); “E nós todos que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem, cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor, que é Espírito” (2 Cor 3,18); “Com efeito, aquele que ouve a Palavra e não a pratica assemelha-se a um homem que, observando seu rosto no espelho, se limita a observar-se e vai-se embora, esquecendo-se logo da sua aparência” (1 Tg 1,23).

Entre as três citações, a primeira foi a mais utilizada ao longo da tradição. Na primeira carta aos Coríntios, São Paulo utiliza a imagem do espelho para contrapor a imperfeição da visão indireta e enigmática da vida terrena à possibilidade escatológica de ver a Deus face a face: “*videmus nunc per speculum in aenigmate*”⁵⁶⁶. O foco da atenção é a visão, enquanto o espelho é apenas símbolo de uma realização ainda imperfeita, caracterizada pelo termo ἐν αἰνίγματι. Em 2 Cor 3,18 há uma referência indireta ao espelho com o particípio κατοπτριζόμενοι, que a Vulgata traduz com *speculantes*⁵⁶⁷. J. Dupont, em um artigo publicado na *Revue Biblique*, vê nesse versículo a referência à glória divina refletida no rosto de Moisés, enfatizando o reflexo divino que se manifesta nos fiéis⁵⁶⁸; na sua interpretação, a oposição entre visão direta e indireta passa em segundo plano, para evidenciar principalmente a luminosidade e a clareza da imagem: “ele [São Paulo], portanto, toma emprestada a comparação para dizer, na Primeira Carta aos Coríntios, a imperfeição de uma visão que é somente indireta, e para dizer, na Segunda Carta aos Coríntios, a perfeição com a qual se vê em

⁵⁶⁶ Eckhart utiliza a citação de 1 Cor 13,12 nas seguintes ocasiões: quatro vezes nas pregações em alemão: Pr. 6, 67, 69, 70; uma vez no Livro da Divina Consolação: DW V, p. 477; duas vezes nos sermões em latim: *Sermo XVII* e no *Sermo die b. Augustini Parisius habitus*; seis vezes no Comentário do Evangelho de João: *In Ioh* nn. 110, 405, 504, 506, 745; uma vez no Comentário do Êxodo: *In Ex* n. 78.

⁵⁶⁷ “*Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu*”. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata. Acesso em: 03 de junho de 2007.

⁵⁶⁸ Cf. DUPONT, J. *Le chrétien miroir de la gloire divine d'après 2 Cor 3,18*. *Revue Biblique* 59 (1949), pp. 392-411.

nós a claridade da glória divina”⁵⁶⁹. Também nas obras de Eckhart prevalece o tema do reflexo divino no fundo da alma antes que o motivo da imagem mediada e indireta.

Na Primeira Carta de São Tiago, o termo ἐσόπτρῳ faz referência à experiência de conhecer a si mesmo através do espelho, embora este seja um conhecimento fugaz: quem escuta a Palavra sem praticá-la, de fato, é comparado àquele que se olha no espelho e logo esquece sua imagem, perdendo a ocasião de se corrigir. O espelho, portanto, é considerado nesse caso como instrumento de correção moral.

Meister Eckhart lança mão da imagem do espelho citando, na maioria das vezes, a experiência habitual de alguém que se olha nele. Por exemplo, na Pr. 9, o turingio escreve: “Enquanto o espelho estiver exatamente diante do meu rosto, a minha imagem está ali dentro; se o espelho caísse, a imagem desapareceria”⁵⁷⁰.

Na Pr. 100, entretanto, ele utiliza a imagem cotidiana do espelho para metaforizar a relação de Deus com a alma:

“Eu pego uma bacia com água e coloco dentro um espelho, posicionando-o debaixo da esfera do sol; então o sol joga seu esplendor luzente do seu disco e do seu fundo e, contudo, não esvaece. O raio refletido do espelho no sol é (o mesmo) sol no sol e, contudo, ele (o espelho) permanece o que é. Assim é também com Deus. Deus está na alma com a sua natureza, com seu ser e com sua deidade, e mesmo assim ele não é a alma. O reflexo da alma é Deus em Deus e, entretanto, (a alma) permanece o que é”⁵⁷¹.

O caráter especular da imagem, nessa pregação, está presente sob a forma de uma semelhança que, por um lado, estabelece a identidade dos semelhantes na mesma ação (sol e espelho) e, do outro, os mantém distintos pelo fato de serem semelhantes. A imagem, aqui, é uma figura de significação que, paradoxalmente,

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 410.

⁵⁷⁰ “Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild”. *Quint*, p. 199. Cf. também *SA*, p. 87.

⁵⁷¹ “Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und setze es unter den Sonnenball; dann wirft die Sonne ihren lichten Glanz aus der Scheibe und aus dem Grunde der Sonne aus und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne (selbst) Sonne, und doch ist er <= der Spiegel> das, was *er* ist. So auch ist es mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und doch ist er nicht die Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch ist sie <die Seele> das, was *sie* ist”. *Quint*, p. 273.

compreende em si (sem por isso identificar-se com ele) aquilo que está alheio a ela: a imagem é e não é, a um só tempo, aquilo do qual é imagem.

Os textos acima analisados, assim como os outros em que o mestre dominicano utiliza a metáfora do espelho, mostram que seu interesse está focalizado na modalidade com a qual uma imagem se reflete nele. Três são as características peculiares desse *modus reverberandi*:

- 1) necessidade: “Quando o rosto é colocado diante do espelho, deve necessariamente ali refletir-se em uma imagem, queira ou não. Mas a natureza não se forma na imagem do espelho; antes disso, a boca, o nariz, os olhos e toda a configuração do rosto – estes se delineiam no espelho” (Pr. 16b)⁵⁷²;
- 2) ausência de esforço: “Se alguém procurasse um espelho e o colocasse diante de mim, meu rosto se projetaria e se formaria nele sem meu esforço; [...] e se houvesse ali mil espelhos, isso aconteceria sem meu esforço” (Pr. 57)⁵⁷³;
- 3) novidade contínua: “Se isso tivesse acontecido ontem [o reflexo da imagem no espelho], seria novo, e [se acontecesse] hoje, seria ainda mais novo e seria igualmente depois de trinta anos ou na eternidade, assim seria eternamente novo” (Pr. 57)⁵⁷⁴.

A ação usual de pôr-se diante do espelho faz vir à tona, na especulação eckhartiana, uma questão ontológica, isto é, se a essência da imagem refletida está no espelho ou naquilo que nele se espelha, como escreve na Pr. 9: “Coloca-se a pergunta onde o ser da imagem estaria mais propriamente: no espelho ou naquilo de que procede?”⁵⁷⁵. Ele mesmo dá a resposta logo em seguida: “Ele está mais propriamente naquilo de que procede”⁵⁷⁶.

⁵⁷² “Wenn das Antlitz vor den Spiegel gerückt wird, so *muß* das Antlitz darin abgebildet werden, ob es wolle oder nicht. Aber die *Natur* erbildet sich *nicht* in das Bild des Spiegels; vielmehr der Mund und die Nase und die Augen und die ganze Bildung des Antlitzes – *dies* bildet sich in dem Spiegel ab”. Quint, p. 225. Cf. também SA, p. 122.

⁵⁷³ “Und beschaffte man einen Spiegel und hielte man ihn mir vor, mein Antlitz entwürfe und bildete sich darin ohne mein Bemühen; [...] und wenn der Spiegel tausend wären, so geschähe es ohne mein Bemühen”. DW II,600,9-10.12-13. Cf. também SA, p. 313.

⁵⁷⁴ “Wäre das gestern geschehen, so wäre es neu, und wiederum <geschähe es> heute, so wäre es noch neuer und ebenso nach dreißig Jahren oder in Ewigkeit, so wäre es ewig neu”. DW II,600,9-12. Cf. também SA, p. 313.

⁵⁷⁵ “Man stellt die Frage, wo das Sein des Bildes ganz eigentlich sei: im Spiegel oder in dem, wovon es ausgeht?”. Quint, p. 199. Cf. também SA, p. 87.

⁵⁷⁶ “Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht”. *Ibidem*, p. 199. Cf. também SA, p. 87.

Isso independentemente da quantidade de espelhos que estiverem presentes: “Além disso, por quantos sejam os espelhos colocados diante do rosto ou da face do homem, todos são conformados pela mesma face numericamente idêntica” (*In Ioh* n. 119)⁵⁷⁷.

Em todas as ocorrências, o mestre dominicano nunca aplica a metáfora do espelho às criaturas, pois estas são um *purum nihil*; ao invés, o espelho puro, *sine macula*, é atribuído:

- 1) ao anjo: “Dionísio diz: um anjo é um espelho sem mancha, purificado ao extremo, que recebe em si o reflexo da luz divina” (Pr. 78)⁵⁷⁸;
- 2) à Sabedoria: “Estas coisas que são afirmadas a respeito da imagem, são resumidas claramente no cap. 7 do livro da Sabedoria, onde se diz da Sabedoria ou do Verbo de Deus, que é ‘espelho sem mancha’, ‘emanação pura de Deus’” (*In Ioh* n. 27)⁵⁷⁹;
- 3) a Cristo: “Quando o Filho de Deus veio sobre a terra, ele que é um espelho puro sem mancha, abriu o primeiro receptáculo e trouxe inocência e pureza na natureza humana sobre a terra. Salomão diz de Cristo: ele é um espelho puro sem mancha” (Pr. 87)⁵⁸⁰;
- 4) à alma: “Se, nesta vida (terrena), cada um de nós tivesse sempre um espelho diante de si, em que visse *em um* instante *todas* as coisas e as conhecesse numa *única* imagem, então, nem o operar, nem o conhecer, seriam para nós um obstáculo. Mas, sendo que *nós* temos sempre que ir de uma coisa para outra, esta não pode passar para outra sem ser empecilho. Pois a alma está tão firmemente ligada às suas potências, que ela eflui junto com elas, a partir de onde elas efluem; em todas as operações que elas realizam a alma deve estar presente realmente com abnegação, senão elas poderiam, por outro lado, não realizar nada. Se ela se desgasta com sua abnegação em uma ação exterior, deve necessariamente ser mais fraca em seu íntimo. Para este nascimento, Deus deve encontrar

⁵⁷⁷ “*Praeterea, quotquot specula opponantur vultui vel faciei hominis, formantur ab eadem facie numeral*”. LW III,104,9-10.

⁵⁷⁸ “Dionysius sagt: Ein Engel ist ein Spiegel ohne Flecken, geläutert auf der äußerste, der in sich den Widerschein göttlichen Lichtes empfängt”. DW III,353,7-8.

⁵⁷⁹ “*Ista autem quae de imaginis dicta sunt, aperte colliguntur Sap. 7, ubi dicitur de sapientia sive verbo dei quod est ‘speculum sine macula’, ‘emanatio dei sincera’*”. LW III,21,8-10.

⁵⁸⁰ “Als Gottes Sohn auf die Erde kam, der ein lauterer Spiegel ist ohne Flecken, der brach die erste Wache auf und brachte Unschuld und Lauterkeit in die menschliche Natur auf die Erde. Salomon sagt von Christus: Er ist ein lauterer Spiegel ohne Flecken”. DW IV,25,41-44.

uma alma pura, desprendida e livre, em que não haja senão Ele sozinho, e que não tenha por fim outra coisa senão ele sozinho” (Pr. 102)⁵⁸¹.

A alma não possui um ser próprio por ela ser imagem do Filho, do *logos* divino, que é o fundamento do ser. A alma verdadeiramente desprendida, a alma do homem nobre, é transparência da imagem-Filho, a ponto de identificar-se com essa mesma imagem. Além desse desprendimento, que significa ausência de toda representação, é necessário que haja nela o reflexo de uma única imagem.

Confrontando as metáforas do espelho, do eco e do selo, é possível destacar algumas afinidades, a saber:

- a) todas três indicam como se forma uma imagem (no caso do eco, uma imagem “acústica”);
- b) todas são constituídas por relações bipolares: observador-reflexo, emissor de som-montanha, selo-cera. Para que a metáfora possa ser eficaz não deve haver nada de permeio entre os dois polos da relação;
- c) todas têm as mesmas características: involuntariedade, ausência de esforço, contemporaneidade;
- d) a essência da imagem formada por esses três meios nunca está neles, mas sim em quem se espelha, em quem emite o som e na “matriz” do selo (não na cera);
- e) contudo: um dos polos não pode existir sem o outro, senão não pode haver imagem (os dois formam uma unidade intrínseca);

⁵⁸¹ “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 dabei 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”. Quint, p. 429.

- f) as três metáforas correspondem às mesmas propriedades da *imago*: unicidade, identidade e unidade na distinção, resultado de uma emanção formal, contemporaneidade;
- g) cada uma das três imagens é o resultado de um processo de abstração que, por sua vez, é ainda uma imagem, ou, melhor, uma “imagem sem imagem”. Isto vale também para as outras metáforas.

5.6 A dimensão ética de *Bild*: o justo imagem da justiça

Segundo Meister Eckhart, um dado comportamento pode ser sinal para reconhecer uma pessoa boa ou uma pessoa justa: “É um sinal de que um homem é bom quando ele louva as pessoas boas. [...] É sempre sinal de um homem bom o fato dele conversar com prazer sobre Deus” (Pr. 13)⁵⁸²; “É justo o que é igual, tanto na alegria como na dor, tanto na amargura como na doçura, e para quem não há nenhuma coisa no caminho no qual ele se encontra um na justiça. O homem justo é um com Deus” (Pr. 10)⁵⁸³.

Só quem é gerado pela bondade pode ser bom, assim como só pode ser justo quem é gerado pela justiça, pois a ação é sempre efeito de uma condição interior e o ser humano não é nem bom, nem justo pelas suas obras. Conseqüentemente, suas obras são sinais porque tornam conhecidas a bondade e a justiça, mas elas não as produzem. Por outro lado, a bondade e a justiça põem em ato necessariamente sinais visíveis e inequívocos onde elas se manifestam. A palavra “sinal”, portanto, remete à consideração do aspecto exterior, que não deve ser considerado de segunda ordem ou pura e simplesmente instrumental: não é qualquer sinal, de fato, que pode manifestar a bondade ou a justiça. A realidade interior é sim independente do sinal exterior (pelo fato

⁵⁸² “Es ist ein Zeichen eines guten Menschen, wenn er gute Leute lobt. [...] Es ist allewegs eines guten Menschen, daß er gern von Gott rede”. Quint, p. 220-221. Cf. também SA, p. 108.

⁵⁸³ “Das ist gerecht, was gleich ist in Lieb und Leid und in Bitterkeit und in Süßigkeit und wem kein Ding im Wege steht, daß er sich eins findet in der Gerechtigkeit. Der gerechte Mensch ist eins mit Gott”. Quint, p. 207. Cf. também SA, pp. 95-96.

de ser seu fundamento), mas nunca se priva dele; o sinal, ao invés, não pode existir independentemente da realidade interior (superior a ele). Se o sinal remete às obras, quem as realiza é “imagem” e, nesse sentido, o sinal provém da imagem: o justo que se torna imagem da justiça pode realizar ações que, por sua vez, se tornam sinais da sua justiça.

Esse é um dos temas favoritos do pensamento do turíngio, como evidencia Tammelo em suas reflexões sobre a doutrina da justiça de Meister Eckhart⁵⁸⁴. Em particular, esse autor distingue dois aspectos na concepção da justiça do mestre dominicano, um ativo e outro passivo:

“No seu aspecto ativo a justiça prescreve de dar a cada um o seu (*suum cuique dare*), que corresponde à noção clássica pela qual a essência da justiça está em atribuir a cada um o que lhe é devido (*suum cuique tribuere*). Do *suum cuique dare*, Eckhart argúi que o ‘devido’ tenha que ser dado respectivamente a Deus, aos anjos e aos santos, e a cada homem. [...] No seu aspecto ativo a justiça exige que nós aceitemos em modo igual qualquer coisa nos venha de Deus (*aequaliter omnia de Deo accipere*)”⁵⁸⁵.

A expressão “em modo igual” segundo o sentido eckhartiano, exige, por sua vez, as atitudes do desprendimento (*Abgeschiedenheit*) e da “*Gelassenheit*”, que o próprio Tammelo explica em seu artigo:

“No seu sentido literal ‘*Gelassenheit*’ expressa uma condição pela qual se deixa atrás algo que nesse contexto se identifica com o mundo no modo em que este é habitualmente encontrado e experimentado pelo homem. Nisso Eckhart põe o seu jogo de palavras, dificilmente traduzível mas significativo: ‘*wer gelassen hat, ist gelassen*’ (aquele que *deixou* [o mundo] é deixado [em tranqüilidade]). ‘Deixar o mundo’ não significa deixar de se interessar pelas tarefas do dia-a-dia, mas antes transcender o mundo no nosso encontro emotivo com ele”⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ TAMMELO, I. *Riflessioni sulla dottrina della giustizia di Meister Eckhart*. In: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 50 (1973), pp. 798-803.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, pp. 798-799.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 799.

Essa atitude põe em evidência uma outra exigência da justiça, a saber, o abandono da própria vontade enquanto “própria”, para que o homem possa sentir, querer e pensar em sintonia com Deus.

Três são as pregações em vernáculo onde Eckhart desenvolve esse tema da justiça (duas a partir do mesmo versículo do Livro da Sabedoria): a Pr. 6: “*Iusti vivent in aeternum (Sap. 5,16)*” e a Pr. 39: “*Iustus in perpetuum vivet et apud dominum est merces eius (Sap. 5,16)*”. O versículo que constitui *thema* da terceira, a Pr. 46, é do Evangelho de Mateus: “*Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam etc. (Matth. 5,6)*”. Também no Livro da Divina Consolação se pode encontrar o mesmo tema da justiça (relacionado ao tema da geração) e, nas obras em latim, ela reveste um papel fundamental no Comentário do Evangelho de João e no Comentário do Livro da Sabedoria.

A relação que, na Trindade, se estabelece entre o Pai e o Filho, é expressa pelo turingio utilizando a categoria da justiça: “O Pai gera seu Filho como *o justo* e o justo como seu Filho” (Pr. 39)⁵⁸⁷.

A justiça, porém, não representa somente um atributo divino, mas institui uma correspondência entre o justo e o Filho de Deus, de tal forma que não apenas o Filho de Deus encarna plenamente a justiça, mas todo homem justo, enquanto tal, é *ipso facto* gerado como Filho. Com qualificações diferentes, é em ato sempre o mesmo nascimento, como está escrito no Livro da Divina Consolação:

“Tudo o que acabo de dizer do Bom e da Bondade vale igualmente do Verdadeiro e da Verdade, *do Justo e da Justiça*, do Sábio e da Sabedoria, do Filho de Deus e de Deus Pai, de tudo o que nasceu de Deus e não tem pai na terra, e onde não há geração alguma de coisa criada ou do que não é Deus ou do que não contém outra imagem que não seja o Deus puro somente” (BgT)⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ “Der Vater gebiert seinen Sohn als *den Gerechten* und den Gerechten als seinen Sohn”. DW II,258,2-3. Cf. também SA, p. 231.

⁵⁸⁸ “Alles, was ich nun von dem Guten und von der Gutheit gesagt habe, das ist gleich wahr auch für den Wahren und die Wahrheit, *für den Gerechten und die Gerechtigkeit*, für den Weisen und die Weisheit, für Gottes Sohn und Gott den Vater, für alles das, was von Gott geboren ist und was keinen Vater auf Erden hat, in das sich auch nichts von allem dem gebiert, was geschaffen ist, was nicht Gott ist, in dem kein Bild ist als der bloße, lautere Gott allein”. DW V, p. 472. Cf. também LDC, *op. cit.*, p. 53. O grifo é nosso.

Esse tema da justiça é um *leitmotiv* de grande relevância no pensamento de Meister Eckhart, que se insere em uma longa tradição bíblica e patrística. Sua atenção nunca está focalizada em uma lei ou em um dever moral; o *proprium* da ética eckhartiana não é o agir dependente de um dever, de uma finalidade extrínseca, mas, ao contrário, a ausência de uma obrigação, própria de uma vida que não tem porquê, plenamente identificada com o próprio ser: “o justo não procura nada com suas obras, pois aqueles que procuram algo com suas obras, ou aqueles que querem agir para um porquê, são servos e mercenários” (Pr. 39)⁵⁸⁹. O fato de ser justo não é um comportamento ético ou um apanágio do sujeito, porque o dominicano alemão não tem intenção de falar sobre o homem justo ou o anjo justo: “agora nós queremos falar ainda sobre a palavra ‘justo’. Ele [o texto bíblico] não diz: ‘o homem justo’ e nem ‘o anjo justo’, ele diz apenas: ‘o justo’” (Pr. 39)⁵⁹⁰.

O justo do qual o mestre dominicano está falando é o justo enquanto tal, totalmente moldado pela justiça, sua expressão e manifestação concreta. O *modus faciendi* para atingir essa condição não passa pela conformação a uma ordem exterior de leis ou a comportamentos morais, tampouco exige práticas ascéticas; ao contrário, requer a liberdade de toda determinação extrínseca. A *conditio sine qua non* para acolher a plenitude do ser é o *Abgeschiedenheit*, o desprendimento, que significa abandonar todo vínculo e toda imagem particular. O justo procura única e exclusivamente a conformação e a transformação na justiça (“eingebildet und widergebildet in der Gerechtigkeit”), que significa “ser gerado na imagem da justiça”, alheio a toda e qualquer outra finalidade. É por isso que, à primeira vista, parece contraditório o exórdio da Pr. 6 (que é o mesmo do n. 59 do Comentário do Livro da Sabedoria): “Os justos viverão. Quem são os justos? Um escrito diz: ‘É justo quem dá a

⁵⁸⁹ “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”. DW II,253,5-7. Cf. também SA, p. 230.

⁵⁹⁰ “Nun wollen wir weiter über das Wort ‚gerecht‘ sprechen. Er sagt nicht: ‚der gerechte Mensch‘ noch auch ‚der gerechte Engel‘, er sagt nur: ‚der Gerechte‘”. DW II,258,1-2. Cf. também SA, p. 231.

cada um o que é seu': aqueles que dão a Deus o que é Dele, aos santos e aos anjos o que é deles e ao próximo o que é dele"⁵⁹¹.

Essa citação é extraída das *Institutionum seu elementorum divi Iustiniani sacratissimi principis*, onde se encontra (no *Liber primus*) a definição de justiça do jurisconsulto romano *Domitius Ulpianus*: "Justiça é a vontade permanente e perpétua de dar a cada um o que é seu"⁵⁹². Esta definição corresponde a uma lógica distributiva que quantifica a retidão do comportamento, que Eckhart logo procura retificar:

"A honra é de Deus. Quem são aqueles que honram a Deus? São os que deixaram totalmente a si mesmos e que não buscam absolutamente nada do que é seu em nenhuma coisa, seja o que for, nem grande nem pequeno; aqueles que não vêem nada abaixo de si, nem acima de si, nem perto de si, nem em si mesmos; aqueles que não procuram nem o bem, nem a honra, nem o conforto, nem o prazer, nem a utilidade, nem a interioridade, nem a santidade, nem a recompensa, nem o Reino dos Céus, e se tornaram exteriores a tudo isso, a tudo o que é seu. Dessas pessoas Deus recebe a honra e elas honram a Deus, no sentido próprio, e Lhe dão o que é Dele" (Pr. 6)⁵⁹³.

O turingio alça a reflexão do plano jurídico ao plano teológico: se, na definição de Ulpianus, o *suum* é aquilo que pertence a cada um, em Meister Eckhart o "was sein ist", que pertence ao justo e que torna a justiça seu bem próprio, é o fato de ele ser filho em uma relação cujo paradigma é a justiça "não-engendradora-e-geradora" ("ungeboren-gebärend"):

"Todavia, como não são [as potências supremas da alma] o próprio Deus e como são criadas na alma e com a alma, devem depor sua forma própria e revestir a forma de Deus somente, a fim de que, nascidas de Deus, outro Pai não tenham senão a Deus; e assim também elas são filhos de Deus e filho

⁵⁹¹ "Die Gerechten werden leben. Welches sind die Gerechten? Eine Schrift sagt: »Der ist gerecht, der einem jeden gibt, was sein ist«: die Gott geben, was sein ist, und den Heiligen und den Engeln, was ihrer ist, und dem Mitmenschen, was sein ist". Quint, p. 182. Cf. também SA, p. 69.

⁵⁹² "*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*". Disponível em: <http://web.upmf-grenoble.fr>. Acesso em: 08 de junho de 2007.

⁵⁹³ "Gottes ist die Ehre. Wer sind die, die Gott ehren? Die aus sich selbst gänzlich ausgegangen sind und des Ihrigen ganz und gar nichts suchen in irgendwelchen Dingen, was immer es sei, weder Großes noch Kleines; die auf nichts unter sich noch über sich noch neben sich noch an sich sehen; die nicht nach Gut noch Ehre noch Gemach noch Lust noch Nutzen noch Innigkeit noch Heiligkeit noch Lohn noch Himmelreich trachten und sich alles dieses entäußert haben, alles Ihrigen, - von diesen Leuten hat Gott Ehre, und die ehren Gott im eigentlichen Sinne und geben ihn, was sein ist". Quint, p. 182. Cf. também SA, p. 69.

unigênito de Deus. Pois sou filho de tudo o que me forma e engendra à sua imitação e em si e à sua semelhança. À medida em que um tal homem, filho de Deus, bom enquanto filho da Bondade, justo enquanto filho da Justiça, é filho dela (isto é, da Justiça) somente, *esta* é não-engendradora-e-geradora, e o Filho por ela gerado tem o mesmo e único ser que a Justiça tem e é; e assim ele toma posse de tudo o que é próprio à Justiça e à Verdade” (*BgT*)⁵⁹⁴.

Ao contrário de um bem material, cuja posse é juridicamente válida, a única coisa que, segundo o mestre dominicano, tem valor, é paradoxalmente o nada-ter⁵⁹⁵, na gratuidade do ser divino que é “*ipsum esse per se subsistens*”, totalmente livre. Ser gerado pela justiça é ser transfigurado na mesma imagem, de tal forma que entre o justo e a justiça não subsista nenhuma diferença. Se, portanto, no justo se manifesta a justiça sem mediações, ele pode ser definido “verbo” da justiça: “Com efeito, assim como alguém que é justo não pode ser gerado sem a justiça, não pode haver um justo

⁵⁹⁴ “Und doch, da sie nicht Gott selbst sind und in der Seele und mit der Seele geschaffen sind, so müssen sie ihrer selbst *entbildet* und in Gott allein *überbildet* und aus Gott geboren werden, auf daß Gott allein ihr Vater sei; denn so auch sind sie Söhne Gottes und Gottes eingeborener Sohn. Denn alles dessen bin ich Sohn, was mich nach sich und in sich als gleich *bildet* und gebiert. Soweit ein solcher Mensch, Gottes Sohn, gut als Sohn der Gutheit, gerecht als Sohn der Gerechtigkeit einzig ihr <d. h. der Gerechtigkeit> Sohn ist, ist *sie* ungeboren-gebärend, und ihr geborener Sohn hat dasselbe eine Sein, das die Gerechtigkeit hat und ist, und er tritt in den Besitz alles dessen, was der Gerechtigkeit und der Wahrheit eigen ist”. DW V, pp. 472-473. Cf. também LDC, *op. cit.*, p. 54. O grifo é nosso.

⁵⁹⁵ A alternativa entre ter e ser, central nos ensinamentos de Meister Eckhart, foi analisada na obra “*To Have or To Be?*” por Erich Fromm, um dos principais expoentes do movimento psicanalista do século XX. Já naquela época (1976), ele apontava para a necessidade de uma nova e profunda revolução socioeconômica e psicológica capaz de fazer desviar a rota catastrófica que o mundo seguia, e evitar, assim, o desastre social, psicológico e ecológico que se afigurava no horizonte. Passados trinta e um anos, o livro é ainda funestamente atual. Na mesma linha, mas sob uma ótica diferente, o teólogo Leonardo Boff publicou o livro: “Mestre Eckhart: a mística do ser e do não ter” (1983). Passados vinte e quatro anos, hoje ele afirma: “Vejo que estamos consolidando uma nova fase da história da Terra e da Humanidade que é a fase planetária. Depois da dispersão secular dos seres humanos por sobre as partes da Terra, agora estão voltando para o todo, para a única Casa Comum que o planeta Terra. Somos e nos sentimos uma espécie, a espécie humana sapiens e demens, inteligente e demente, formando a família humana com os mais diferentes filhos e filhas. Mas não estamos ainda preparados para esta nova situação. Continuamos vivendo sob o paradigma da divisão, do império de uns sobre outros e da compartimentação das experiências. Importa estarmos à altura da novidade que está se realizando. Agora é a idade de ferro da globalização sob a regência do econômico-financeiro. Este se regula apenas pela competição sem qualquer sentido de cooperação. Somente a competição poderá nos levar a um imenso impasse de falta de um centro articulador que se preocupa com o planeta e com seus habitantes como um todo. Por isso virá ainda ou se reforçará uma globalização política, ética e também espiritual. Eu pessoalmente vejo que precisamos de uma ética mínima que nos permita viver juntos, assentada em três virtudes básicas, a hospitalidade como direito e dever de todos, a convivência pacífica entre os mais diferentes povos e culturas, evitando assim o fundamentalismo e o terrorismo e por fim a comensalidade, quer dizer, poder sentar juntos ao redor da mesa para comer e beber da generosidade da natureza e sentirmo-nos de fato como família humana. Estou seguro de que isso vai ocorrer um dia”. BOFF, L. *O Papa não se faz amável*. Entrevista publicada pela Revista FORUM, n. 49, Abril de 2007, pp. 8-11. Disponível em: www.leonardoboff.com. Acesso em: 08 de junho de 2007.

gerado sem a justiça gerada. Ora, a justiça gerada é o Verbo da justiça no seu princípio, a justiça que engendra” (*In loh* n. 19)⁵⁹⁶.

Na medida em que o homem justo é gerado unicamente na justiça, “toda virtude do justo e cada obra que é realizada a partir da virtude o justo, não é outra coisa senão o Filho gerado pelo Pai. Por isso o Pai nunca repousa” (Pr. 39)⁵⁹⁷. O justo enquanto tal e o justo enquanto Filho são duas expressões de uma única geração: “O justo vive em Deus e Deus nele, pois Deus é gerado no justo e o justo em Deus” (Pr. 39)⁵⁹⁸.

5.7 A dimensão antitética de *Bild*: o ídolo (*der Abgott*; *idolum*)

Nas obras em vernáculos, Eckhart utiliza a palavra *Abgott* duas vezes, na Pr. 67 e na Pr. 65, em contextos análogos, isto é, relacionados com a oração de alguém que pede alguma coisa:

“Quem pede uma parte de Deus ou algo Dele, pede injustamente; quando eu não peço nada, peço justamente, a oração é justa e poderosa. Quem pede alguma outra coisa adora um ídolo, e se poderia dizer que isto seria uma pura heresia. Eu nunca peço tão bem como quando não peço nada e para ninguém, nem para Henrique e nem para Conrado” (Pr. 67)⁵⁹⁹.

Nas obras em latim, ao invés, a palavra *idolum*, *idolatria*, *idolatre*s (ou as semelhantes *dissimilitudo* e *non-deus*), se registram dez vezes: duas no *Liber Parabolarum Genesis*, três no Comentário do Êxodo, uma no Comentário do Evangelho de João, quatro nos *Sermones* (XVII, XXXIV, XXXVI e XL).

⁵⁹⁶ “*Sicut enim non posset quidpiam iustum gignit sine iustitia, sic nec esse iustum genitum sine iustitia genita. Iustitia vero genita ipsa est verbum iustitiae in principio suo, parente iustitia*”. LW III,16,6-8.

⁵⁹⁷ “Alle Tugend des Gerechten und jegliches Werk, das aus der Tugend des Gerechten gewirkt wird, ist nichts anders, als daß der Sohn von dem Vater geboren wird. Und darum ruht der Vater nimmer.” DW II,258,3-5. Cf. também SA, p. 231.

⁵⁹⁸ “Der Gerechte lebt in Gott und Gott in ihm, denn Gott wird geboren in dem Gerechten und der Gerechte in Gott”. DW II,252,3-4. Cf. também SA, p. 230.

⁵⁹⁹ “Die da um irgends etwas als <nur> oder um Gottes willen bitten, die bitten unrecht; wenn ich um nichts bitte, so bitte ich recht, und ein solche Gebet ist recht und ist kraftig. Wer immer und irgend etwas anderes bittet, der betet einen Abgott an, und man könnte sagen, es sei die reine Ketzerei. Ich bitte niemals so recht, wie wenn ich um nichts bitte und für niemand bitte, weder für Heinrich noch für Konrad”. DW III,131,4-8.

Quando Eckhart escreve sobre o *idolum* cita, na maioria das vezes, a Bíblia (Antigo Testamento: Dt 32,38, Jer 32,34, Zac 11,17; Novo Testamento: 1 Cor 8,4), e aplica o neutro em latim não apenas aos falsos deuses, mas também ao homem. O problema da idolatria, para o turíngio, diz respeito não tanto à dessemelhança em relação a Deus, mas, ao contrário, à semelhança excessiva que possa favorecer a confusão, como escreve no *Sermo XXXVI*:

“Deus repousa como semelhante em aqueles que Lhe são semelhantes. Nota que, como fica evidente no arco-íris, a progressão é sempre nas coisas semelhantes e próximas. Veja o anjo mais insígne, enquanto mais próximo de Deus; assim o semelhante procede, como ligado e co-herdeiro da natureza divina – de tal forma que Avicena afirma ser a inteligência primeira criadora de todas aquelas que seguem. Por isso Moisés não mencionou abertamente os anjos, por causa do perigo da idolatria” (*Sermo XXXVI*)⁶⁰⁰.

Esta concepção não se distingue, na sua essência, das outras teorias da imagem. A teoria de Eckhart é original quando aborda a questão da “imagem sem imagem”: a verdadeira imagem de Deus é aquela em que desapareceram todas as outras imagens, que em si representam uma espécie de ídolo com o qual o Absoluto pode ser confundido. E isso independentemente do conteúdo da imagem, que pode ser *bonum*, *honestum*, *utile* ou *delectabile*, ou ainda a mais alta das virtudes, mas mesmo assim constitui um *dissimilitudo* em relação a Deus:

“Por isso se deve notar que tal homem [que ama a Deus própria e perfeitamente] não ama absolutamente toda coisa boa, honesta, útil ou deleitável que está aquém de Deus, a não ser somente aquilo em que reluz uma semelhança de Deus ou o próprio Deus, a quem só ama. E disso segue (porque no mal não há Deus nem reluz uma semelhança Dele, mas antes uma dessemelhança) que o homem justo odeia o mal por causa desse único motivo, e não porque prejudica o corpo ou a alma, própria ou alheia” (*Sermo XL*)⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ “*Deus similis in sibi similibus requiescit. Nota quod, sicut in iride patet, semper processus est in similia et proxima. Vide in primo angelo, utpote deo proximo; sic similis procedit, ut innectatur et divinae sit consors naturae – adeo, ut Avicenna primam intelligentiam dicat omnium sequentium creatricem. Unde et Moyses idolatriae periculi <causa> angelos aperte non expressit.*”. LW IV,365,5-8.

⁶⁰¹ “*Unde notandum quod talis omne bonum, sive honestum sive utile sive delectabile, citra deum in nullo prorsus amat nisi ob hoc solum quod in illo relucet similitudo dei vel ipse deus, quem solum amat. Et hinc est quod, quia in*

Deus não é semelhante a nenhuma imagem e, desse ponto de vista, todas as imagens de Deus são “nada”. Contudo, “nada” não pode ser “negativo”, pois este só pode se tornar visível à luz do “positivo” (como um fotograma a partir do qual se obtém uma fotografia).

Conclusão

A questão central da teoria do conhecimento de Meister Eckhart é representada pela geração de uma imagem no fundo da alma. Esta teoria apresenta dois aspectos principais: por um lado há o conhecimento sensível (dependente das imagens), cuja superação se torna necessária; do outro, a recuperação desse mesmo conhecimento dá a possibilidade de elevá-lo em direção de Deus. Esses dois momentos se compreendem a partir da duplicidade que é própria da imagem, enquanto ela condensa a suprema precariedade ontológica e a possibilidade de expressar a plenitude do ser. Não se trata de dois aspectos contraditórios, pois a condição de existência de um depende do outro; para o mestre dominicano, com efeito, a imagem possui essencialmente duas características: a absoluta identidade ao modelo e a absoluta falta de ser próprio. E isso tem valor para qualquer tipo de imagem, seja ela o Filho imagem do Pai, o homem imagem de Deus, ou as representações racionais e sensíveis das coisas. Para resolver a questão da percepção sensível e do seu valor, o turíngio lança mão do conceito aristotélico de *species* na sua interpretação tomista: os sentidos recebem imagens, que são representações de realidades exteriores, materiais, sensíveis. A representação interior, a *species sensibilis* que se forma através dos sentidos, é uma imagem da realidade: sua função é remeter à sua origem, ao ser do qual é imagem. O problema é o estatuto ontológico das coisas criadas, que não possuem o ser em si mesmo e não têm em si o próprio fundamento. Aqui se

malo non est deus nec in ipso relucet eius similitudo, sed potius dissimilitudo, propter hoc solum odit vir iustus malum, non quia nocet sive corpori sive animae, sive sibimet sive alteri”. LW IV,400,4-9.

compreende a diferença radical entre o conhecimento do sensível e o conhecimento perfeito de Deus: o verdadeiro conhecimento das coisas não pode deter-se no nível da sensibilidade porque aqui, a imagem, remete a um ser não subsistente em si, que por sua vez é sinal de outra realidade. Para encontrar a verdade das coisas, portanto, é necessário transcender esse conhecimento, mas não através de uma negação, e sim na realização mais verdadeira da imagem, além de si mesma, rumo à sua origem, que não se encontra na existência exterior das coisas, mas na vida de Deus.

Os estudiosos de Eckhart concordam em identificar na teoria da imagem a alavanca que coloca em movimento toda a sua reflexão metafísica. O nascimento do *logos* no fundo da alma, com efeito, pode funcionar somente se esse *logos*, seja do ponto de vista teológico-trinitário, seja do ponto de vista filosófico-cognitivo, for também imagem. Procurando esclarecer esse elemento, não é possível prescindir da riqueza de significados da palavra *Bild*, cujo campo semântico é maior do que o latim *imago*. O fato de que *Bild*, nos sermões em alemão, pode indicar indiferentemente seja o modelo (*das Urbild*) seja a cópia (*das Abbild*), não se deve atribuir só a um limite lingüístico, mas é consequência positiva de uma reflexão em que a imagem recebe todo seu ser daquilo de que é imagem, sem que entre os dois subsista alguma diferença.

É preciso afirmar, entretanto, que Meister Eckhart não foi o único, no começo do século XIV, a desenvolver o tema da imagem. Muito antes dele, os Padres da Igreja glosaram esse tema que chegou ao mestre dominicano e que será desenvolvido também pelos seus contemporâneos e seguidores. A originalidade de Eckhart, profundo conhecedor das línguas latina e germânica, foi ser um inovador da terminologia da imagem, inspirando-se nos contextos filosóficos e teológicos subjacentes à definição latina de *imago* e alimentando-se do contexto sobrenatural e religioso do termo *Bild*.

A frequência com que a palavra *imago* ou *Bild* aparece nos escritos do turíngio, ao lado dos principais conceitos teológicos como alma, Filho, criatura, natureza, permite não apenas salientar a relevância do termo, mas também falar de uma verdadeira teoria da imagem, da qual ele representa um princípio hermenêutico legítimo. Para justificar essa afirmação, foi examinada 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 *Bild* 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 de que é imagem, sem que entre os dois subsista alguma diferença.

A presença de duas tradições distintas na teoria do conhecimento eckhartiana, a saber, a compreensão filosófica da representação e a tradição teológica do Filho como imagem do Pai, dá a possibilidade de analisar as duas separadamente, em via preliminar, para esquematizar os significados que interagem.

Do ponto de vista filosófico, é possível reconhecer a presença de duas vertentes: de um lado, a imagem está ligada 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. A palavra latina correspondente a *Bild* poderia ser *ratio*, mas também *species*: essa dupla possibilidade remete à dúplice 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. Por outro lado, é justamente o termo *species* que leva a reconhecer uma segunda vertente, a saber, o significado de representação como meio do conhecimento, conforme a elaboração escolástica da teoria aristotélica.

Do ponto de vista teológico, Eckhart está plenamente inserido na antiga 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 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. 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, expressa a sua proveniência originária e exclui a possibilidade dele 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 “tudo o que é conhecido ou gerado é uma imagem” (Pr. 51)⁶⁰².

Na história da teologia, o termo *imago* apresenta 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, de fato, é a imagem perfeita da divindade, enquanto o homem (segundo o relato de Gen 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. Apesar da semelhança da imagem ter pouca consistência e da 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 outra consideração de natureza filosófico-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 em relação ao modelo sobre o qual é formada. No neoplatonismo, o termo imagem indica a multiplicidade, cujo sentido é negativo enquanto afastamento do Um (apesar de ela manter uma referência indireta ao seu princípio). O conceito de imagem, portanto, adquire aqui 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 procedência da origem e remete a ela: a semelhança inscrita na imagem tem um

⁶⁰² “Alles, was erkannt wird oder geboren wird, das ist ein Bild”. DW II,469,7-8. Cf. também SA, p. 284.

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).

Contudo, a contribuição decisiva para a compreensão da imagem na teoria trinitária, é o fato de perder o valor negativo da diferença entre imagem e modelo e, portanto, a dependência ontológica. 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 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 Um 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.

Do pensamento neoplatônico, Meister Eckhart conserva a atenção preponderante para com a unidade: nos seus escritos, freqüentemente, a distinção entre as pessoas divinas é turvada 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 é totalmente absorvida na unidade. A imagem é colocada no mesmo nível 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 na Pr. 6, Deus não pode não gerar⁶⁰³. O mestre dominicano adota e unifica uma teoria da imagem que vale para o Filho de Deus, o homem e, em certo sentido, para toda realidade, enquanto torna a doutrina trinitária exemplar para qualquer imagem. No Comentário do Evangelho de João, o turíngio explica de forma

⁶⁰³ “Und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht ander. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid”: O Pai gera seu Filho na alma no mesmo modo como Ele o gera na eternidade e não diversamente. Ele tem que fazer isso, quer seja para ele um amar ou um sofrer. *Quint*, p. 185. Cf. também *SA*, p. 73

pormenorizada nove propriedades da *imago*, cuja análise revelou as seguintes características: a plena correlação entre imagem e modelo (a imagem recebe todo seu ser do modelo, de tal forma que em si ela não é nada); a unidade intrínseca que há entre os dois (uma predisposição ontológica da identidade antes que da distinção); a ausência de qualquer mediação (seja ela espaço, tempo, conhecimento, vontade ou a própria imagem); a reflexividade e a dinâmica da imagem (que eflui do modelo e a ele retorna).

A análise do conceito de *imago* nas obras em latim e do conceito de *Bild* nas obras em alemão revelou a riqueza e a importância que a imagem assume no âmbito da especulação eckhartiana. Ultrapassando a definição de mero conceito, a imagem assurge como princípio hermenêutico legítimo, autêntica chave de leitura que possibilita a compreensão dos nós fundamentais de seu pensamento: nascimento do *logos* no fundo da alma, deidade, desprendimento, conhecimento, tempo e eternidade, justiça, entre outros.

O caminho para Meister Eckhart conduzir seus ouvintes, de ontem e de hoje, aos cumes do espírito, tem o ponto de partida na experiência da vida cotidiana, feita de coisas simples e corriqueiras. O frade dominicano tem os olhos abertos para o mundo: aquilo que escreve e anuncia do púlpito, em latim ou em *mittelhochdeutsch*, não é fruto de invenção, mas sim de uma observação atenta e aguda que se traduz em palavras perspicazes e originais, profundas e provocantes, que desafiam constantemente os limites angustos da ortodoxia. Talvez seja por isso que seus inquisidores, de ontem e de hoje, manifestam total intransigência em relação a algo novo, não aceitando suas idéias e elevando barricadas para conter o ímpeto da des-construção de verdades duradouras, de dogmas indiscutíveis, de imagens cristalizadas.

A “imagem sem imagem” que Eckhart propõe como alternativa vai além do paradoxo, da hiperbole e do oxímoro: quer ele observe a própria imagem no espelho, quer ouça o som da própria voz diante da montanha, quer utilize um selo para autenticar suas cartas aos confrades da Boêmia ou da Teutônia, seu pensamento dominante, que se sobrepõe a qualquer outro, ultrapassa o ato em si, cava nas profundezas das coisas, destitui imagens e conceitos de seus poderes efêmeros e abstrai verdades tão simples que contêm, em seu bojo, o olor das coisas eternas. Por

causa desse processo de abstração, a teoria da imagem do mestre dominicano pode ser definida como uma ontologia dinâmica da imagem e seu gênio pode ser comparado à maestria do escultor que, como dizia Michelangelo, extrai do mármore o Davi que já existe nele. No lugar do cinzel, o mestre dominicano utiliza a pena que, molhada no tinteiro, dá forma, constrói, arranja, mas também des-forma, des-trói, des-arranja. Segundo essa concepção dinâmica, *Bild* é “*bilden*”, formar, construir, mas também “*entbilden*”, des-construir, ou ainda “*überbilden*”, trans-formar, transfigurar, “*verbilden*”, de-formar, e nenhum desses verbos constitui uma oposição ao outro, e sim uma complementação.

A função hermenêutica da teoria da imagem eckhartiana se torna meridianamente clara em relação à teologia. Quando o dominicano alemão faz alguma afirmação sobre Deus, nunca toma como ponto de partida a realidade concreta, como fazem aquelas pessoas que, no dizer dele, “querem ver a Deus com os mesmos olhos com que vêem uma vaca, e querem amar a Deus como amam uma vaca” (Pr. 16b)⁶⁰⁴.

Por isso, ele lança mão da *imago Dei*, homem e mulher, como ensina o livro do Gênesis. Na teologia eckhartiana, o ser humano é uma imagem especular de Deus, um verdadeiro espelho através do qual Ele se torna visível. Na imagem refletida, a unidade com o modelo tem precedência sobre a distinção. O olho de Deus e o olho do homem são a mesma realidade: “O olho com que eu vejo Deus, é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são um olho, um ver, um conhecer e um amar” (Pr. 12)⁶⁰⁵.

O ser humano é *aspectum* de Deus e Deus é *respectum* do ser humano: os dois formam uma única realidade, da mesma forma em que o modelo e a imagem são *unum*, e não há *inter*-mediação que os separe, nem tempo, nem espaço, nem vontade, nem

⁶⁰⁴ “Manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben”. Quint, p. 227. Cf. também SA, p. 124.

⁶⁰⁵ “Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben”. Quint, p. 216. Cf. também SA, p. 105. Esta frase foi censurada pelos inquisidores de Colônia, como aparece no 19º Artigo do *Processus Coloniensis II*, ao qual Meister Eckhart responde: “Muß man sagen, daß dies wahr ist. Damit stimmt überein, was Augustinus (De Trinitate 1. IX c. 12) über den vom Erkenntnissubjekt und objekt gemeinsam erzeugten Sproß lehrt. Und der Apostel sagt: 'Dann werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin' Kor. 13”: Deve-se dizer que isto é verdade. Com isso concorda aquilo que Agostinho ensina no De Trinitate (Livro IX, cap. 12) sobre o sujeito de conhecimento e o objeto, produzidos a partir de um rebento comum. E o Apóstolo diz: ‘Pois eu conhecerei como eu sou conhecido’ 1 Cor 13”. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em: 12 de junho de 2007.

qualquer outra potência. Segundo McGinn, é decisivo “compreender o *unum* como o ‘não-ser-distinto’. Esse é o sinal de distinção. Para compreender a Deus como *unum*, se deve compreendê-Lo como simultaneamente distinto e indistinto, imanente e transcendente ao mesmo tempo”⁶⁰⁶. Conseqüentemente, para o ser humano realizar sua vocação profunda de ser *unum* com Deus, tem que fazer retorno para Ele. O nascimento eterno e 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”⁶⁰⁷. Nesse duplo movimento, a *imago-Bild* revela uma dúplice possibilidade de interpretação, passiva e ativa: a primeira considera o ser humano quando é gerado por Deus “à sua imagem”, comunicando-lhe sua essência; a segunda contempla o ser humano na sua dimensão de criador que, “no mesmo instante em que recebe a si mesmo, gera a si mesmo e não só isso, mas também a Deus e a criatura”⁶⁰⁸. Esse evento acontece toda vez que o ser humano, através de um despojamento radical, assume plenamente seu *status* de *imago Dei*, seu *titulus* de nobreza e seu *éthos* de justiça: “Por isso, um homem justo é única e exclusivamente aquele que reduziu a nada todas as coisas criadas e está em pé, voltado sem desvios, com olhar direto para a Palavra eterna, espelhando-se e refletindo-se na justiça” (Pr. 16b)⁶⁰⁹.

Esses três atributos essenciais e específicos que distinguem o homem justo correspondem, segundo a interpretação dessa tese, a três perspectivas peculiares da teoria do conhecimento eckhartiana, ao assumir como ponto de vista o princípio hermenêutico da *imago-Bild*, objeto do quarto e último capítulo.

⁶⁰⁶ MCGINN, B. *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*. The Journal of Religion Vol. 61, n. 1 (Jan. 1981), p. 9.

⁶⁰⁷ 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, p. 159.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁰⁹ “Darum ist einzig der nur ein gerechter Mensch, der alle geschaffenen Dinge zunichte gemacht hat und geradlinig ohne alles Auslugen auf das ewige Wort hin gerichtet steht und darein eingebildet und widergebildet in der Gerechtigkeit”. Quint, p. 227. Cf. também SA, p. 186

CAPÍTULO IV

UMA ABORDAGEM DA TEORIA DO CONHECIMENTO ECKHARTIANA ATRAVÉS DO PRINCÍPIO HERMENÊUTICO DA *IMAGO-BILD*

“O ótimo artista não tem algum conceito que um só mármore não circumscreva em si com seu material em excesso, e só o alcança a mão que obedece ao intelecto”.

(MICHELANGELO, *Rime*)⁶¹⁰

Introdução

A análise dos fundamentos filosófico-teológicos da teoria do conhecimento de Meister Eckhart, através do conceito da *imago-Bild*, torna possível uma sua apresentação e interpretação a partir desse mesmo conceito, enunciado por esta tese como princípio hermenêutico. A partir desse intuito, três são as perspectivas individuadas:

a) perspectiva hermenêutica: a *imago-Bild* é uma categoria que permite uma leitura sincrônica-diacrônica da produção teórica do *Magister* dominicano, auxiliando na compreensão dos aspectos fundamentais de seu pensamento, às vezes nem sempre meridianamente claros. A utilização do artigo indefinido “uma” é intencional, pois não é

⁶¹⁰ “Non ha l’ottimo artista alcun concetto / c’ un marmo solo in sé non circonscriva / col suo soverchio, e solo a quello arriva / la man che ubbidisce all’intelletto”. MICHELANGELO. *Rime*, 151, 1-4. Disponível em: <http://www.liberliber.it/biblioteca/b/buonarroti/rime>. Acesso em: 28 de maio de 2007.

a única chave de leitura plausível. Outros estudiosos de Eckhart, cuja análise sonda em profundidade os meandros de suas obras com requinte e competência bem mais elevados, ressaltam outros eixos igualmente fundamentais: Mojsisch, por exemplo, afirma que “a teoria da univocidade reveste um papel-chave no pensamento de Eckhart”⁶¹¹. Wackernagel, por sua vez, põe em destaque o aspecto da “desconstrução” e individua no ato da *Entbildung* a expressão mais característica da abstração eckhartiana. O fato de esta tese ter assumido a *imago-Bild* como chave de leitura não implica uma exclusão automática ou uma desvalorização das outras leituras, igualmente fundamentais e complementares;

b) perspectiva teológica: a *imago-Bild* é uma realidade conceitual que fornece os instrumentos teóricos que alicerçam as possibilidades de um discurso sobre Deus hoje. Uma pergunta instigante ressoa por toda parte na Babel da globalização: em que (imagem de) Deus acredita-se? Ou deixa-se de acreditar? Não se trata de fazer mais uma teologia da imagem, mas, antes disso, colher os frutos da reflexão eckhartiana e verificar se a tese da *imago-Bild* como princípio hermenêutico tem alguma validade e aplicação para os dias de hoje, evitando o perigo do anacronismo e de leituras simplificadoras;

c) perspectiva ética: a *imago-Bild* não é exclusivamente uma realidade conceitual, um *instrumentum intellectualis*, mas é também um *instrumentum laboris*, um critério prático fundamental para o discernimento ético em vista da realização da justiça e da busca da felicidade.

Se, para Meister Eckhart, a *imago-Bild* é uma “imagem sem imagem”, significa que ela é o reflexo do nada. Contudo, essa ausência de si em si mesma, é uma possibilidade para descobrir novos horizontes que tornem possível o conhecimento do Absoluto.

⁶¹¹ MOJSISCH, B. *Op. cit.*, p. 68.

1. Perspectiva hermenêutica: o conhecimento de Deus segundo Meister Eckhart

Em consonância com a tradição (principalmente com Santo Agostinho), o mestre dominicano distingue três tipos de conhecimento na alma:

“O primeiro é o conhecimento das criaturas, que se podem compreender com os cinco sentidos, e de todas as coisas que estão presentes ao homem. Com esse não se pode conhecer a Deus plenamente, pois elas (= as criaturas) são grosseiras. O segundo conhecimento é espiritual, e se pode ter *sem* a presença (do objeto do conhecimento), assim como eu posso representar-me um amigo, que tinha visto (só uma vez) anteriormente, distante de mim mais de mil milhas. Porém, eu devo conhecê-lo com a ajuda das representações da memória, das suas roupas e do seu aspecto, assim como das circunstâncias de lugar e de tempo (do tempo em que eu o tinha visto certa vez); (deveras) este (conhecimento) é grosseiro e ligado à matéria. Através desse conhecimento não se pode conhecer a Deus; não se pode compreendê-Lo nem do ponto de vista espacial, nem temporal, tampouco pela sua aparência. O terceiro céu consiste em um conhecimento espiritual, no qual a alma é retirada de todas as coisas (materiais) presentes e corporais. Lá se escuta sem voz e se conhece sem matéria. Lá não há nem branco, nem preto e nem vermelho. Nesse conhecimento *puro* a alma conhece a Deus plenamente, como é um na natureza e trino nas pessoas” (Pr. 61)⁶¹².

Os graus do conhecimento aqui apresentados por Meister Eckhart correspondem ao esquema escolástico que começa pela percepção sensível (“nada está no intelecto que não esteja antes no sentido”⁶¹³), passa pelas representações da memória e alcança o conhecimento espiritual propriamente dito. O turíngio, entretanto, introduz uma novidade nesse percurso cognitivo: para atingir o ápice do conhecimento, que é

⁶¹² “Die erste ist die Erkenntnis der Kreaturen, die man mit den fünf Sinnen begreifen kann, und aller der Dinge, die dem Menschen gegenwärtig sind. Darin erkennt man Gott nicht völlig, denn sie <= die Kreaturen> sind grob<-sinnlich>. Die zweite Erkenntnis ist geistiger, die kann man haben *ohne* Gegenwärtigkeit <der Erkenntnisobjekte>, so wie ich <etwa> einen Freund, den ich früher <schon einmal> gesehen habe, über tausend Meilen <hinweg mir> erkennend <vorstellen kann>. Ich muß ihn aber mit Hilfe von Erinnerungsvorstellungen erkennen, etwa an seine Kleider und seine Gestalt sowie an die Orts- und Zeitumstände <zur Zeite, da ich ihn einmal gesehen habe>; <und auch> diese <Erkenntnis> ist grob und an stoffliche Materie gebunden. <Auch> durch solche Erkenntnis vermag man Gott nicht zu erkennen; man kann ihn weder räumlich noch zeitlich noch nach seinem Aussehen erfassen. Der dritte Himmel besteht in einem geistigen Erkennen, bei dem die Seele allen <materiell> gegenwärtigen und körperhaften Dingen entzogen wird. Dabei hört man lautlos und erkennt man unmateriell. Da gibt es weder Weiß noch Schwarz noch Rot. In dieses *reinen* Erkenntnis erkennt die Seele Gott völlig, wie er eins ist in der Natur und dreifaltig in den Personen”. DW III,37,3-38,5.

⁶¹³ “*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*”. TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html>. Acesso em: 4 de junho de 2008.

“conhecer a Deus plenamente”, é necessário abandonar todas as imagens materiais. Nesse sentido, o movimento não procede das coisas para o criador, do exterior para o interior, por meio de um processo abstrativo, mas tem origem no ser humano e se move para fora dele. O intelecto humano, na medida em que é o reflexo de Deus, tem a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas. Por isso Eckhart, nas *Conversações Espirituais*, não ensina aos noviços o desprezo da realidade material, mas, ao contrário, os convida a procurar Deus não apenas intelectualmente, e sim na transparência da criação:

“O homem não se deve contentar com um Deus *pensado*, pois quando o pensamento passa, passa também Deus. Deve-se antes possuir um Deus *essencial* que incomensuravelmente ultrapassa os pensamentos do homem e toda a criatura. *Este Deus* não passa, a menos que o homem voluntariamente se aparte dele. Quem possui Deus assim, isto é, na sua essência, apreende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas” (*RdU*)⁶¹⁴.

Deixar de lado todas as imagens materiais não significa uma desvalorização do conhecimento sensível, porque sua imperfeição não se deve à dependência das coisas, mas na pretensão humana de tornar absoluto esse conhecimento, outorgando às coisas (e às imagens) uma importância que elas não têm. A atitude interior do ser humano, ao contrário, deve ser o desprendimento. Por esta razão, Eckhart mantém unidas a teoria do conhecimento aristotélico-tomista, estruturada em graus diferentes a partir da percepção sensível, e uma teoria do *intellectus* que dá prioridade ao conhecimento interior, além de toda representação material. No tratado *Do homem nobre*, o mestre dominicano retoma a distinção paulina entre homem exterior (velho) e homem interior (novo), já utilizada no *Sermo VII*⁶¹⁵, para simbolizar essas duas orientações do conhecimento:

⁶¹⁴ “Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott; denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur. *Der Gott* vergeht nicht, der Mensch wende sich denn mit Willen von ihm ab. Wer Gott so, <d. h.> im Sein, hat, der nimmt Gott göttlich, und dem leuchtet er in allen Dingen; denn alle Dinge schmecken ihm nach Gott, und Gottes Bild wird ihm aus allen Dingen sichtbar”. DW V, p. 510. Cf. também *LDC*, p. 107.

⁶¹⁵ Cf. *Supra* p. 134.

“Importa saber, em primeiro lugar – como, aliás, é claro e manifesto – que o homem tem em si duas espécies de natureza: corpo e espírito. Por isso diz um escrito: Quem se conhece a si mesmo, conhece todas as criaturas, pois todas as criaturas são ou corpo ou espírito. E a Escritura diz do homem que há em nós um homem exterior e um outro, o homem interior” (*VeM*)⁶¹⁶.

O homem exterior conhece através do corpo e lança mão das imagens, enquanto o homem interior, “no qual se encontra impressa e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus”⁶¹⁷, conhece sem imagem. Essas duas formas de conhecimento são denominadas pelo turíngio “conhecimento vespertino” e “conhecimento matutino”:

“Convém saber, com efeito, que 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 mesmo o 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 semelhança no Um que é o próprio Deus” (*VeM*)⁶¹⁸.

Essa distinção se encontra também no pensamento de Santo Agostinho, conforme atesta a obra *A Cidade de Deus* (cap. XI,29), na qual o Bispo de Hipona escreve sobre o conhecimento dos anjos que se realiza “na sabedoria de Deus”:

“Conhecem também melhor a criatura aí, isto é, na sabedoria de Deus, como na arte em que foi feita, do que em si mesma. Por conseguinte,

⁶¹⁶ “Man soll zum ersten wissen, und es ist auch deutlich offenbar, daß der Mensch in sich zweierlei Naturen hat: Leib und Geist. Darum sagt eine Schrift: Wer sich selbst erkennt, der erkennt alle Kreaturen, denn alle Kreaturen sind entweder Leib oder Geist. Darum sagt die Schrift vom Menschen, es gebe in uns einen äußeren und einen anderen, den inneren Menschen”. DW V, p. 498. Cf. também *LDC*, p. 90.

⁶¹⁷ “In den Gottes Same und Gottes Bild eingedrückt und eingesät ist”. DW V, p. 500. Cf. também *LDC*, p. 93.

⁶¹⁸ “Man muß nämlich auch wissen, daß diejenigen, die Gott unverhüllt erkennen, mit ihm zugleich die Kreaturen erkennen; denn die Erkenntnis ist ein Licht der Seele, und alle Menschen begehren von Natur nach Erkenntnis, denn selbst böser Dinge Erkenntnis ist gut. Nun sagen die Meister: Wenn man die Kreatur in ihrem eigenen Wesen erkennt, so heißt das eine ‚Abenderkenntnis‘, und da sieht man die Kreaturen in Bildern mannigfaltiger Unterschiedenheit; wenn man aber die Kreaturen in Gott erkennt, so heißt und ist das eine ‚Morgenerkenntnis‘, und auf diese Weise schaut man die Kreaturen ohne alle Unterschiede und aller Bilder entbildet und aller Gleichheit entkleidet in dem Einen, das Gott selbst ist. Auch dies ist der »edle Mensch«, von dem unser Herr sagt: ‚Ein edler Mensch zog aus‘, darum edel, weil er Eins ist und Gott und Kreatur im Einen erkennt”. DW V, p. 502. Cf. também *LDC*, pp. 95-96.

conhecem-se melhor aí e a si mesmos do que em si mesmos, embora se conheçam também em si mesmos. Foram, na realidade, feitos e são diferentes de quem os fez. Aí, no verbo, têm eles, como acima dissemos, um conhecimento, digamos, diurno e neles próprios um conhecimento, digamos ainda, vespertino. É, de facto, muito diferente conhecer um objeto na própria idéia segundo a qual foi feito e conhecê-lo em si mesmo”⁶¹⁹.

Para Tomás de Aquino, que retoma essa argumentação na *Summa Theologiae*, o conhecimento matutino e o conhecimento vespertino estão orientados para as mesmas realidades: o primeiro é aquele dos anjos iluminados que conhecem a criatura em Deus como no princípio (*in verbo*), enquanto o segundo é relativo às coisas mesmas e não cabe aos anjos malvados:

“Ademais, são dois os conhecimentos das coisas que convêm aos anjos, segundo Agostinho: ‘o conhecimento matutino e o conhecimento vespertino’. Mas o conhecimento matutino não cabe aos demônios, porque não vêem as coisas no verbo, nem o conhecimento vespertino, porque este se refere às coisas conhecidas ao louvor do criador”⁶²⁰.

A posição de Meister Eckhart se diferencia daquela de seu mestre inspirador e de seu confrade: o conhecimento matutino é o conhecimento do homem interior, do homem nobre, que compreende as coisas em Deus, princípio do conhecimento. O conhecimento vespertino, ao contrário, é um conhecimento incompleto, porque não realizou até o fim a transfiguração das coisas (e de si próprio) em Deus. Segundo esse modo de pensar, o conhecimento se realiza por níveis progressivos e em nenhum deles é alcançada a perfeição, cujo paradigma, em última análise, é representado pelo Filho de Deus, imagem perfeita do Pai.

⁶¹⁹ “*Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei, tamquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt; ac per hoc et se ipsos ibi melius quam in se ipsis, verumtamen et in se ipsis. Facti sunt enim et aliud sunt quam ille qui fecit. Ibi ergo tamquam in diurna cognitione, in se ipsis autem tamquam in vespertina, sicut iam supra diximus. Multum enim differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso*”. AUGUSTINUS HIPONENSIS. *De Civitate Dei contra paganos*. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>. Acesso em: 11 de junho de 2008. Cf. também: AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Lisboa : Ed. da Fundação Calouste Gulberkian, 1993, p. 1061.

⁶²⁰ “*Praeterea, cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum, scilicet matutina, et vespertina. Sed cognitio matutina non competit Daemonibus, quia non vident res in verbo, nec etiam cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognititas ad laudem creatoris (unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. I). Ergo Daemones non possunt cognitionem de rebus habere*”. TOMÁS DE AQUINO. STh I, q. 64, a. 1, ad 3 Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/qdv02.html>. Acesso em: 17 de junho de 2008.

Esse aspecto dinâmico de conhecimento progressivo fica evidente, na especulação eckhartiana, pela forma com a qual é utilizada a metáfora da luz, em particular nas pregações 20b, 36a e 36b, a saber:

“Antes que chegue a noite, é necessário que haja uma manhã e um meio-dia. A luz divina se levanta na alma e cria uma manhã, e a alma se levanta na luz, para a vastidão e a altura do meio-dia; depois disso segue a noite. Agora nós queremos falar a respeito da noite em um sentido mais amplo. Quando a luz declina, faz-se noite; quando o mundo inteiro se desprende da alma é noite, então a alma alcança o repouso” (Pr. 20b)⁶²¹;

“Jamais pode tornar-se o meio-dia se a manhã não tiver passado, nem pode tornar-se tarde se o meio-dia não tiver passado. Isso significa que quando a luz *divina* irrompe cada vez mais na alma, até que seja dia total e plenamente, a manhã não retrocede diante do meio-dia, nem o meio-dia diante da tarde: juntos se incluem plenamente em um” (Pr. 36a)⁶²²;

“A luz *natural* da alma é a manhã. Quando a alma penetra no mais alto e no mais puro dessa luz, e assim entra na luz do anjo, então *nessa* luz é meia-manhã; quando a alma se eleva e entra com a luz do anjo na luz divina, é meio-dia. Quando a alma permanece na luz de Deus e numa quietude do mais puro repouso, é a tarde; esse é o calor mais intenso no amor divino” (Pr. 36b)⁶²³.

Ao utilizar essa metáfora da luz nos vários momentos que transcorrem entre o instante do nascer do sol e o seu ocaso, o mestre dominicano quer ressaltar o aspecto do fluir do tempo e da realização do dia no seu declinar. Também a luz matutina, que Deus derrama na alma, encontra sua razão de ser para além de si mesma, quando o

⁶²¹ “Bevor es zum Abend kommt, muß es einen Morgen und einen Mittag geben. Das göttliche Licht geht auf in der Seele und schafft einen Morgen, und die Seele klimmt auf in dem Lichte in eine Weite und eine Höhe, in den Mittag; danach folgt der Abend. Nur wollen wir in einem weiteren Sinne vom Abend sprechen. Wenn das Licht hinschwindet, dann wird es Abend; wenn die ganze Welt von der Seele abfällt, dann ist es Abend, dann kommt die Seele zur Ruhe.” *Quint*, p. 246. Cf. também SA, p. 142.

⁶²² “Es kann niemals Mittag werden, der Morgen sei denn hinweg, noch kann es je Abend werden, der Mittag sei denn hinweg. Das bedeutet soviel wie: Wenn das *göttliche* Licht in der Seele je mehr und mehr aufbricht, bis ein ganzer, voller Tag zustandekommt, so entweicht *da nicht* der Morgen <vor> dem Mittag noch der Mittag <vor> dem Abend: es schließt sich völlig in eins zusammen.” DW II,187,5-10. Cf. também SA, p. 212.

⁶²³ “Das *natürliche* Licht der Seele, das ist der Morgen. Wenn die Seele zum Höchsten und Lautersten in diesem Lichte durchbringt und so in des Engels Licht eintritt, dann ist es in *diesem* Lichte Mittemorgen; und so <denn> tritt die Seele hinauf mit des Engels Licht in göttliches Licht, das ist <dann> der Mittag; und die Seele bleibt in dem Lichte Gottes und in einer Stille der lauterer Ruhe, das ist <dann> der Abend; dann ist es am allerheißesten in der göttlichen Liebe.” DW II,199,1-200,1-2. Cf. também SA, p. 216.

dia finda e não há mais luz: a tarde, por conseguinte, não é mais o símbolo do conhecimento das criaturas mas, ao contrário, aponta a ulterioridade ínsita no conhecimento, que se encontra sempre além daquilo que pode ser alcançado com as próprias potências. Na imagem da luz da tarde é possível compreender a visão ambivalente em relação às criaturas e ao conhecimento delas:

“Por isso a tarde ali (i.e., na alma) é quente. Assim é um dia total e pleno na alma, quando tudo aquilo que a alma é se torna cheio da luz divina. Como já disse anteriormente, porém, é tarde na alma quando a luz deste mundo desaparece e o homem é recolhido em si mesmo e repousa” (Pr. 36a)⁶²⁴.

Por um lado, o conhecimento deve seguir seu percurso (a tarde só acontece no final de um dia), mas, do outro, o final do percurso representa a plena realização (“o dia total e pleno”) e, ao mesmo tempo, a negação da “luz deste mundo”, ponto de partida da alma. É necessário, segundo Eckhart, assumir o conhecimento das criaturas e, ao mesmo tempo, negá-lo: esta é a novidade que seu pensamento representa, não se limitando a desqualificar o conhecimento material, mas, ao contrário, assumindo-o como momento a ser integrado e ultrapassado.

Nesse duplo aspecto de integração e superação, o papel dos sentidos adquire um valor propedêutico: estes, de fato, limitando-se ao aspecto exterior, não apreendem a essência das coisas; por outro lado, a razão não pode dispensar o conhecimento sensível, mas, a partir dele, pode transformá-lo a fim de eliminar toda e qualquer dependência que, para Eckhart, representa sempre uma imperfeição:

“Certamente o intelecto recebe (influxo) das coisas corporais; neste ponto a vontade é mais nobre. Entretanto, é (só) em uma (determinada) parte do intelecto, em um olhar e um mover-se para baixo, que este conhecer recebe (impressões) das coisas corporais. Mas, no que é (nele) o mais alto, o intelecto, opera sem recepção de coisas corporais” (Pr. 36b)⁶²⁵.

⁶²⁴ “Darum ist der Abend dort <d.h. in der Seele> heiß. Dann ist ganzer, voller Tag in der Seele, wenn alles, was die Seele ist, mit göttlichem Licht erfüllt wird. *Dann* aber ist es Abend in der Seele, wie ich ehemals sagte, wenn das Licht dieser Welt abfällt und der Mensch <in sich> eingeschlossen ist und ruht.” DW II,187,11-14. Cf. também SA, p. 212.

⁶²⁵ “Wohl aber empfängt *die Vernunft* <Einfluß> von körperlichen Dingen; in diesem Punkte ist der Wille edler; es ist aber <nur> in einem <gewissen> Teilbereich der Vernunft in einem Niederblicken und in einem Niedergang, in dem *dieses* Erkennen <Eindrücke> von körperlichen Dingen empfängt. In <ihrem> Höchsten aber wirkt die Vernunft ohne Hinzunahme von körperlichen Dingen her”. DW II,202,1-6. Cf. também SA, p. 217.

O conhecimento sensível, submetido ao intelecto, tem um papel do qual não se pode abrir mão e pode contribuir a fim de que o ser humano alcance a perfeição: “Quando o sensível estará perfeitamente sujeito à razão, o temor será transformado em amor, a alteração terá conduzido à geração, e o homem é perfeito” (*In Gen* n. 233)⁶²⁶.

A alteração, que é sempre temporal e imperfeita, à primeira vista parece negar a geração; na reavaliação do dado sensível sob a égide da razão, entretanto, ela se torna o elemento que conduz o ser humano à perfeição. A consciência de assumir uma dúplici atitude para com a realidade sensível, em Meister Eckhart, pode ser vislumbrada também na exegese de um versículo da segunda carta a Timóteo⁶²⁷, que se encontra na Pr. 30:

“Esta palavra tem duplo sentido. O primeiro: ‘Durma em todas as coisas!’, isto é, não saiba nada nem sobre o tempo, nem sobre as criaturas e nem sobre as imagens. Os mestres dizem: se um homem que dormisse profundamente, dormisse por cem anos, não saberia nada sobre nenhuma criatura, nem saberia sobre o tempo ou sobre as imagens; e, então, tu poderias aprender aquilo que Deus opera em ti. Por isso a alma fala no Livro do Amor: ‘eu durmo e meu coração vigia’ (Ct 5,2). Por isso: se todas as criaturas dormirem em ti, poderás aprender aquilo que Deus opera em ti”⁶²⁸.

O primeiro passo para adquirir o conhecimento daquilo que Deus opera no ser humano, segundo o turíngio, é o afastamento de todas as criaturas. Entretanto, para o homem que, em virtude do nascimento do *logos* no fundo da alma, se tornou Filho, nada pode existir como obstáculo ao verdadeiro conhecimento de Deus. Por isso, na mesma pregação, ele acrescenta:

⁶²⁶ “*Sensitivum enim cum in nobis perfecte subiectum fuerit rationi, timor conversus in amorem, alteratio perduxerit ad generationem, perfectus est homo*”. LW I,233,11-13.

⁶²⁷ “*Tu vero vigila in omnibus, labora, opus fac evangelistae, ministerium tuum imple*”: Tu, porém, fique vigiando em todas as coisas, trabalha, realiza a tarefa do evangelista, cumprindo o teu ministério (2 Tm 4,5). Disponível em: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata. Acesso em: 25 de junho de 2008.

⁶²⁸ “Dieses Wort hat zwiefachen Sinn. Dar eine ist: Schlafe gegenüber allen Dingen!, das heißt, daß du weder um die Zeit noch um die Kreaturen noch um Vorstellungen 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”. DW II,100,1-8. Cf. também SA, p. 192.

“A palavra: ‘Trabalha em todas as coisas!’ tem em si (de novo) três sentidos. Ela significa: ‘Alcance sua vantagem em todas as coisas!’, isto é (*primeiramente*): tome Deus em todas as coisas, pois Deus é em todas as coisas [...] Isto é um sinal de que Ele te gerou como seu Filho unigênito, e não como algo menor do que isso” (Pr. 30)⁶²⁹.

Com a afirmação de que “Deus está em todas as coisas”, Eckhart reconhece de forma surpreendente que no elemento material (símbolo por excelência da negatividade, do afastamento do Um originário em direção do múltiplo), há uma possibilidade de conhecê-Lo, em particular modo naquela unidade entre sujeito que conhece e objeto conhecido que se realiza na geração de uma imagem. Nisso há uma contradição aparente com o apelo a libertar-se de qualquer tipo de imagem para apreender a verdadeira imagem que é aquela divina: esta contradição seria aquela entre imagem e modelo, *imago* e *exemplar*, *Bild* e *Urbild*. Entretanto, é possível reconhecer, na especulação eckhartiana, uma identidade substancial entre a imagem das coisas que é gerada no conhecimento sensível, por abstração, e a imagem originária dessas mesmas coisas em Deus. O ponto chave dessa teoria do conhecimento é uma conciliação entre platonismo e aristotelismo, a partir de uma perspectiva teológica na qual tudo é revelação da *Gottheit*, e mesmo aquele que conhece somente as criaturas, no verdadeiro ser delas e não na aparência mutável e transitória, não precisa de pregações e conhece a Deus: “Quem não conhecesse nada além das criaturas, não precisaria pensar em nenhuma pregação, pois toda criatura é plena de Deus e é um livro” (Pr. 9)⁶³⁰.

Contudo, entre o conhecimento das criaturas (que não contêm em si o próprio fundamento) e o conhecimento perfeito de Deus há uma diferença radical: o primeiro, para ser verdadeiro, deve ir além do conhecimento sensível porque, nesse nível, a imagem remete a um outro ser que não subsiste em si, mas é sinal de outro, e a seqüência seria infinita. Para encontrar a verdade das criaturas é necessário

⁶²⁹ “Das Wort ‚Mühe dich in allen Dingen!’, das <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. [...] und das ist ein Zeichen dafür, daß er dich als seinen eingeborenen Sohn geboren hat und als nicht weniger”. DW II,100,9-101,1;9-10. Cf. também SA, p. 192.

⁶³⁰ “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”. *Quint*, p. 200. Cf. também SA, p. 88.

transcender esse tipo de conhecimento, não por meio da negação, mas da realização mais verdadeira do sentido da imagem, além de si mesma, rumo à origem de tudo que está na vida de Deus. A imagem dele, como foi analisado no terceiro capítulo, exige uma atitude de receptividade-produtividade por parte do intelecto para se refletir no conhecimento humano. O primeiro termo desse binômio corresponde à necessidade do esvaziamento, de não ter nada em comum com nada, para poder receber a única imagem que é o *logos* divino. O segundo termo, entretanto, indica que o intelecto humano, através desse ato, se torna criativo, constitutivo do ser. Com efeito, constatou-se como Eckhart não demonstre muito interesse em distinguir as potências da alma, mas antes dedica toda sua atenção àquele fundo que é anterior à distinção delas. A geração do *logos* não se dá no intelecto enquanto faculdade, mas na essência incriada na alma, onde a unidade intrínseca e originária entre ela e Deus existe desde sempre.

A metáfora que mais sintetiza essa teoria do conhecimento é o espelho. De fato, o conhecimento do Absoluto se torna possível enquanto reflexo da imagem de Deus na alma que, por meio do *Abgeschiedenheit*, não somente é despojada de toda e qualquer imagem alheia, mas, pelo fato de ter se tornado tão clara e transparente, está apta a refletir a “imagem sem imagem”. O processo do conhecimento se manifesta na unidade de conhecer e ser conhecido, em virtude do qual

“conhecer a Deus e ser conhecido por Deus, ver Deus e ser visto por Deus é uma só coisa. Nisso nós conhecemos e vemos Deus enquanto Ele nos faz ver e conhecer. Assim como o ar que é iluminado não é outra coisa que aquilo que ilumina, porque (precisamente) por essa razão ele ilumina, porque ele é iluminado, assim nós também conhecemos porque somos conhecidos e Ele (Deus) se faz conhecer por nós” (Pr. 76)⁶³¹.

Este pode ser definido como o ápice da teoria do conhecimento eckhartiana, pois o mestre dominicano não deseja tanto esclarecer o percurso natural do conhecimento,

⁶³¹ “Gott zu erkennen und von Gott erkannt zu werden, Gott zu sehen und von Gott gesehen zu werden der Sache nach eins ist. Darin erkennen wir Gott und sehen, daß er uns sehen und erkennen macht. Und so, wie die Luft, die erleuchtet ist, nichts anderes ist, als daß sie erleuchtet, denn <eben> dadurch erleuchtet sie, daß sie erleuchtet ist, so auch erkennen wir dadurch, daß wir erkannt werden und daß er <= Gott> uns sich erkennen macht”. DW III,310-312,2.

mas antes explicar que a união com Deus e a geração do *logos* no fundo da alma é um evento eminentemente intelectual que compreende em si o conhecimento de todas as coisas. Não é, portanto, o mundo exterior que torna possível o conhecimento, mas é o *intelligere* que lhe dá o fundamento, de tal forma que não há duas fontes de conhecimento distintas (uma sensível e outra inteligível), tampouco dois objetos diferentes, mas a mesma realidade distinguível na sua aparência e na sua essência.

1.1 Aspectos fundamentais do pensamento eckhartiano do ponto de vista da *imago-Bild*

A originalidade do pensamento teológico-filosofico de Meister Eckhart pode ser reconhecida em duas teses intrinsecamente ligadas: a primeira (já enunciada no capítulo III) afirma que “Deus é intelecto e conhecer, e o próprio conhecer é fundamento do próprio ser”⁶³², e pode ser encontrada na primeira das *Quaestiones Parisienses* (*Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*); a segunda declara que o “ser é Deus” (*esse est Deus*), e está no *Opus propositionum*, a primeira parte de um projeto que não foi levado a cabo (o *Opus tripartitum*). No fundamento dessas duas teses há o modo particular de considerar a doutrina da analogia⁶³³. Como afirma Mojsisch, e como o próprio Eckhart escreve⁶³⁴, esta serve “ao único propósito de realçar a debilidade [*infirmitas*] das criaturas em relação à sublimidade de Deus, ao único propósito de

⁶³² “*Deus est intelligere et est ipsum intelligere fundamento ipsius esse*”. Cf. RASCHIETTI, M. *Op. cit.*, p. 150. Cf. também: CAPUTO, J. D. *The nothingness of the intellect in Meister Eckhart's “Parisian Questions”*. In: *The Thomist* 39 (1975), pp. 86-115.

⁶³³ Cf. MOJSISCH, B. *Op. cit.*, pp.49-66; RASCHIETTI, M. *Op. cit.*, pp. 46-47; BRUNNER, F. *L'analogie chez Maître Eckhart*. In : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969), pp. 333-349 ; CAPUTO, J. D. *Op. cit.*, pp. 92-95; LOSSKY, V. *Op. cit.*, pp. 307-320.

⁶³⁴ Cf. “*Melius est igitur verba praemissa exponere, ut supra exposita sunt. Nam illae expositiones fundantur omnes et singulae super aliqua excellentia divinorum, puta dei infinitate, simplicitate, puritate, prioritate et huiusmodi, et docent creaturarum infirmitatem respectu dei aut potius in se ipsis nulleitatem*”: É melhor, portanto, expor as palavras anteriormente ditas como são expostas acima. De fato, aquelas exposições se fundamentam todas e cada uma delas sobre alguma superioridade dos divinos como, por exemplo, a infinidade de Deus, a simplicidade, a pureza, a eminência e outras características semelhantes, e ensinam a fraqueza das criaturas em relação a Deus ou, melhor ainda, sua nulidade em si mesmas”. In *Eccli* n. 61. LW II,290,4-8.

demarcar a nulidade [*nulleitatem*] da criatura em si mesma”⁶³⁵. Esta noção de analogia torna possível entender a relação entre o absoluto e a criatura, sem que esta, entretanto, possa de alguma maneira mediar a dinâmica daquele. Como resolver, então, a aparente contradição entre o conceito de univocidade (analisado na p. 67) e o conceito de analogia? É mister destacar, em primeiro lugar, que a univocidade reveste um papel chave no pensamento eckhartiano, pois explica o porquê o homem é mais do que uma simples criatura. Em segundo lugar, é necessário introduzir o conceito de reduplicação (*reduplicatio*), expresso com a locução latina “*in quantum*”⁶³⁶. O turíngio define esse termo no Comentário do Evangelho de João: “a expressão ‘enquanto’ é reduplicação; na realidade, a reduplicação, como testemunha a própria palavra, diz o nexo e a ordem de dois; se diz, pois, reduplicação a replicação de dois, a dobra e o nexo de dois”⁶³⁷. Também nas atas do *Processus Coloniensis*, o dominicano menciona com precisão o termo “*in quantum*”, associando-o ao conceito de reduplicação: “primeiro é que a expressão ‘enquanto’, isto é, reduplicação, exclui qualquer outra, qualquer [expressão] estranha, mesmo segundo a razão”⁶³⁸. A reduplicação, portanto, é uma expressão concreta como, por exemplo, “*iustus, in quantum iustus est*” (*In loh* n. 14)⁶³⁹ que manifesta a exclusão de todos os significados exteriores e, ao mesmo tempo, um “redobrar-se” sobre si mesma da forma abstracta que essa mesma expressão define. Wackernagel interpreta essa locução como um princípio de abstração:

“o *inquantum*, cujo efeito é isolar e distinguir o ser por exclusão do ‘isto e aquilo’ do ente, assimila o bom à Bondade da qual ele procede, o justo à Justiça, etc., reconduzindo assim o participante à realidade do participado somente (no caso do ser, ou ainda da Bondade, da Justiça, etc.). [...] A reduplicação do *inquantum* é, portanto, um princípio de abstração do qual se provê o intelecto para entender todas as coisas, além do estatuto delas de ser ‘isto ou aquilo’ e mesmo fora dele enquanto coisas temporais. Mas convém

⁶³⁵ MOJSISCH, B. *Op. cit.*, p. 59.

⁶³⁶ Cf. WILDE, M. *Op. cit.*, pp. 276-278; WACKERNAGEL W. *Op. cit.* pp. 37-39; LOSSKY, V. *Op. cit.* pp. 109-113.

⁶³⁷ “*Li in quantum autem reduplicatio est; reduplicatio vero, sicut ipsum vocabulum testatur, dicit nexum et ordinem duorum; dicitur enim reduplicatio duorum replicatio, plica et nexus duorum*”. LW III,376,2-4.

⁶³⁸ “*Primum est quod li ‘in quantum’, reduplicatio scilicet, excludit omne aliud, omne alienum etiam secundum rationem a termino*”. Proc. Col. I, n. 81. LW V, 277,7-8.

⁶³⁹ LW III,11,3.

precisar que Meister Eckhart não se contenta de retomar um tema da metafísica peripatética, pois se observa aqui, como em muitos outros casos, que ele se aplica a enriquecer esse tema extraindo-o das fontes da Escritura”⁶⁴⁰.

Vladimir Lossky exemplifica isso mostrando como, para além de Aristóteles, o senso teológico do tema da reduplicação se fundamenta na exegese da passagem do Êxodo 3,14 (“*ego sum qui um*”), que designa a excelência da emanção das pessoas divinas e a superioridade delas, em oposição à indigência das criaturas:

“O *sum qui um* é um princípio de essencialidade pura que se encontra em todas as afirmações repetidas, onde o sujeito é identificado com o atributo. Meister Eckhart descobre um sabor trinitário nessas proposições onde a identidade do Ser, a identidade de suas determinações transcendentais ou de outros ‘termos gerais’ e ‘perfeições espirituais’ (como sabedoria, justiça, etc.) é indicada em uma repetição: *sum qui um, bonum bonum*. O mesmo sentido trinitário se fixa à expressão ‘enquanto’ (*inquantum*) que Meister Eckhart utiliza freqüentemente para operar a ‘reduplicação’ de um termo, dizendo, por exemplo: *iustus, inquantum iustus*. Dobrando-se sobre si mesmo pelo *inquantum*, um termo concreto (*iustus*) libera a forma abstrata que o define (*iustitia*), pura de toda outra atribuição que poderia determinar o sujeito na ordem concreta de sua existência”⁶⁴¹.

Schiffhauer⁶⁴² afirma que o conceito de reduplicação permite conceber a união do ser humano com Deus sem, entretanto, implicar a noção de univocidade. Por exemplo, na resposta ao artigo 14 da segunda lista de acusações do *Processus Coloniensis*, o turingio lança mão do esquema da reduplicação aplicando-o ao *homo humilis* em relação à *humilitas*. O mestre dominicano destaca, primeiramente, a unidade de ambos os termos e, como prova da indiferenciação entre concreto e abstrato, utiliza o exemplo aristotélico da unidade entre *album* e *albedine*, reportando esse pensamento à divindade do homem que ele caracteriza como análoga:

“Se este homem [= o homem humilde] estivesse no inferno, seria necessário que Deus viesse no inferno e que o inferno fosse o reino dos céus. Seria

⁶⁴⁰ WACKERNAGEL, W. *Op. cit.*, p. 38.

⁶⁴¹ LOSSKY, V. *Op. cit.*, pp. 109-110.

⁶⁴² SCHIFFHAUER, A. “*nos filii dei sumus analogice*”. *Die Analogielehre Meister Eckharts in der Verteidigungsschrift*. In: *Miscellanea Mediaevalia – Band 32: Meister Eckhart em Erfurt*, 2005, pp. 356-389.

necessário que Deus fizesse isto [...], porque esse ser é o ser divino e o ser divino é seu ser [é divino]. Digo que tudo isso é verdadeiro, moral e devoto, ainda que enfático [...]. Com efeito, o homem humilde enquanto humilde e a humildade não são duas coisas diferentes. Pois o dois expressa a divisão e é a raiz da divisão. Mas em que modo seria o um dividido da unidade, o humilde dividido da humildade, o branco dividido da brancura e sem brancura? Por isso, em qualquer lugar esteja o homem no inferno, é necessário que esteja a humildade. De fato, é evidente que, no mesmo lugar onde Deus é Deus, o homem é divino analogicamente. Pois assim como não há divino sem Deus, não há branco sem brancura”⁶⁴³.

No segundo *praenotandum* do Escrito de Defesa, Eckhart utiliza novamente o conceito de reduplicação aplicando-o, desta vez, a *bonus* em relação à *bonitas*, cuja relação, no âmbito trinitário, é porém unívoca:

“Segundo é que o bom e a bondade são uma coisa só. Com efeito, bom enquanto bom indica só a bondade, assim como branco indica somente a qualidade, isto é, a brancura. Estes ainda, bom e bondade, são para o Filho, Espírito Santo e Pai uma coisa só univocamente, para Deus, mas para nós, que somos bons, são uma coisa só analogicamente”⁶⁴⁴.

Assim Schiffhauer comenta em seu artigo:

“as formulações de reduplicação poderiam ser um sinal para a problemática de fundo da analogia e da univocidade, mas consideradas em si não seriam um indício suficiente nem para a univocidade, nem para a analogia. No modelo de unidade de Eckhart, a caracterização a partir de *bonus* e *bonitas* é correta, e vale para o evento trinitário assim como para o homem em sua relação com Deus. Os conceitos de analogia e univocidade, portanto, não se diferenciam nesse princípio: para Eckhart são ambas formas da unidade”⁶⁴⁵.

⁶⁴³ “Si iste homo [= homo humilis] esset in inferno, oporteret deum venire in infernum et oporteret infernum esset regnum caelorum. Oporteret deum facere de necessitate [...], quia istius esse est esse divinum et divinum esse est suum [est divinum] esse. Dicendum quod totum verum est, morale et devotum, emphaticum tamen [...]. Homo enim humilis non est duo cum humilitate. Duo enim divisionem dicit et est radix divisionis. Quomodo autem esset quis unus divisus ab unitate, humilis divisus ab humilitate, albus divisus ab albedine et sine albedine? Quapropter ubicumque in inferno esset humilis, necessário esset humilitas. Constat etiam quod eodem quo deus est deus, homo est divinus analogice. Nec enim quis est divinus sine deo, sicut nec albus sine albedine”. Proc. Col. II, nn. 29-30. LW V, 324,23-325,9.

⁶⁴⁴ “Secundum est quod bonus et bonitas sunt unum. Bonus enim in quantum bonus solam bonitatem significat, sicut album solam qualitatem, albedinem scilicet, significat. Haec tamen, bonus et bonitas, sunt in filio, spiritu sancto et patre unum univoce, in deo autem et nobis, qui boni sumus, sunt analogice unum”. Proc. Col. I, n. 82. LW V, 278,3-6.

⁶⁴⁵ SCHIFFHAUER, A. *Op. cit.*, p. 378.

Lançando mão do conceito de analogia, o turíngio aprofunda a relação entre o ser e Deus e, em particular, entre o ser existente como indivíduo e o Deus bíblico. A finalidade dessa doutrina é encontrar as condições de possibilidade de expressar um conhecimento de Deus com uma linguagem humana. Segundo Eckhart, não é possível afirmar algo sobre Deus nem em modo unívoco, nem em modo equívoco, mas única e exclusivamente em modo análogo. A questão de definir essa analogia em termos “de proporcionalidade” ou “de atribuição”⁶⁴⁶, contudo, não parece ter muita importância na especulação eckhartiana, pois essas duas formulações mantêm a distinção de fundo que é fundamental para Eckhart, ou seja, aquela que há entre o ser de Deus enquanto criador e o ser do homem enquanto criatura. Este é considerado como um ente que goza do privilégio de estar aberto ao infinito e, portanto, ao divino, mesmo mantendo, em relação a Ele, uma distância igualmente infinita: nessa abertura, entretanto, não é o ser humano que vê ou tem uma intuição sobre Deus, mas é Ele que se revela ao ser humano, deixando intacta a diferença ontológica. Dessa forma, não há nenhum perigo de cair no panteísmo, que foi uma das acusações lançadas contra Eckhart durante o processo. O ser humano é considerado sempre como *imago Dei*, e a realidade ontológica dessa imagem vem à tona especialmente nas Pregações em alemão (como foi explicitado no capítulo anterior).

O mestre dominicano trata da doutrina da analogia em vários textos e, em particular, no n. 53 do Comentário do Eclesiástico (*Sermones et Lectiones Super Ecclesiastici c. 24,23-31*):

“A doutrina pode ser resumida e representada assim: os analogados não possuem nada, em si, de positivamente enraizado, na forma segundo a qual estão em tal relação de analogia. Mas todo ente criado está em relação de analogia com Deus quanto ao ser, à verdade e à bondade. Portanto, todo ente criado possui, a partir de Deus e em Deus, não em si mesmo ente criado, o ser, o viver, o saber, cada vez mais positiva e radicalmente. E assim sempre se alimenta, enquanto é produzido e criado, e contudo tem sempre fome, porque não é a partir de si, mas a partir de outro. É necessário notar, também, que alguns erraram até hoje, compreendendo mal e reprovando esta natureza da analogia. Nós, entretanto, compreendendo a analogia segundo a verdade, como é manifesto desde o primeiro livro do *Opus*

⁶⁴⁶ Cf. *Supra*, p. 86.

propositionum, dizemos que esta verdade da analogia de todas as coisas em relação ao próprio Deus é assim significada otimamente: *aqueles que se alimentam de mim, ainda têm fome*. Se alimentam, porque são, têm fome ainda, porque são a partir de outro” (*In Eccli 53*)⁶⁴⁷.

Se os homens têm fome e se alimentam é porque eles existem, afirma o turíngio; entretanto, eles não deixam de sentir fome porque existem “a partir de outro”. A fome, nesse caso, representa o conhecimento do Deus infinito, que é radicalmente diferente do conhecimento de algo que pertence à esfera dos entes finitos. De fato, alcançando o conhecimento de um objeto determinado, cessa a necessidade de alimentar sua busca. O conhecimento de Deus, ao invés disso, nunca se esgota: “aqueles que se alimentam de mim, ainda têm fome”, ou seja, é um conhecimento que se abre continuamente ao não-conhecimento, é uma abertura para com o ser autêntico e verdadeiro que nunca chega a se exaurir. O conhecimento por analogia é justamente expressão desse conhecimento como não-conhecimento, para a realização do qual é necessário ultrapassar todo conhecimento objetivo (mediado pelas imagens) e abrir-se para o transcendente que, por definição, nunca pode ser apreendido. No trecho do Comentário do Eclesiástico acima transcrito, é ainda possível fazer uma leitura filosófica da citação bíblica utilizada pelo mestre dominicano: o ato de conhecer do ser humano nunca pode “prender” Deus como seu objeto, e tampouco sua imagem. Isso representa o cheque-mate do conhecimento humano, mas não sua reclusão definitiva no âmbito das criaturas. De fato, se, por um lado, a analogia realça a distância infinita entre criador e criatura, do outro traz à tona a afinidade intrínseca entre os dois, no âmbito da questão da identidade e da distinção que foi analisada nos capítulos anteriores acerca da imagem e seu modelo. A respeito de Deus e das criaturas se fala sempre de um único ser, embora esteja presente em modo diferente: no primeiro ele existe de forma plena e radical, enquanto nas segundas existe como relação, pois elas não possuem o ser em

⁶⁴⁷ “*Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio. Notandum etiam quod hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbant erraverunt usque hodie. Nos autem secundum veritatem analogiae intelligendo, sicut ex primo Libro propositionum declaratur, dicamus quod ad significandum hanc veritatem analogiae rerum omnium ad ipsum deum dictum est optime: qui edunt me, adhuc esuriunt. Edunt, quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt*”. LW II,53,1-12.

si, mas somente em relação a algo que está, ao mesmo tempo, fora delas e na sua intimidade mais profunda.

Esta expressão da presença do divino nas criaturas em termos de “ausência” é também uma possibilidade de chegar ao seu conhecimento: quanto maior for a consciência, na criatura, do próprio ser finito e de ser igual a nada, tanto maior será a consciência da própria deidade. Deus se revela ao ser humano na fome e na sede que este experimenta sem cessar e sem nunca se sentir saciado. Para evitar o apagamento dessa fome e dessa sede, contudo, é necessário o *Abgeschiedenheit*, o desprendimento por parte do ser humano de todas as realidades (*in primis* aquelas espirituais) que o cercam: só assim a *imago Dei* se torna transparente no fundo da alma.

Também a tese do nascimento de Deus (*Gottesgeburt*) nesse “lugar sem lugar” implica, em um primeiro momento, a ação de Deus e só em um segundo momento a ação do homem. A alma é ela mesma imagem de Deus, inseparável daquilo de que é imagem. Assim sendo, a alma vive e gera enquanto ela é imagem de Deus. Por essa razão Eckhart afirma que não é possível separar a alma de Deus quando ela é sua imagem. Esta impossibilidade é o que o mestre dominicano chama de felicidade ou bem-aventurança (*Seligkeit*), que se revela no momento em que a alma tem consciência de ser imagem de Deus.

Como foi indicado ao falar das imagens que o turíngio utiliza para representar a alma, ele põe em evidência a parte mais íntima e mais elevada que representam o horizonte da manifestação do divino. Aliás, elas constituem um único horizonte porque apontam uma realidade onde “jamais o tempo penetrou” e onde “jamais uma imagem iluminou”⁶⁴⁸. Dessa forma é evidenciado, mais uma vez, o problema de fundo da especulação eckhartiana que envolve a afinidade essencial entre a ausência de imagens e a eternidade. A teoria do conhecimento eckhartiana, assim, traz à tona os limites do conhecimento categorial, que é um conhecimento por imagens. O não-conhecimento, ao contrário, que está livre da relação sujeito-objeto, deixa transparecer a realidade da “imagem sem imagem” que, em termos teológicos, é o próprio Deus. O

⁶⁴⁸ “Dort, wo niemals Zeit eidrang, wo niemals ein Bild hineinleuchtete”. Pr. 30. DW II,96,1-2.

conhecimento autêntico é reconhecer, para além da imagem, a não imagem, ou seja, o sagrado que é o Deus bíblico que, fundamentalmente, é relação. Esse Deus-relação é compreensível na medida em que o ser humano, consciente do próprio ser nada, se reconhece na dinâmica da identidade e da distinção, esclarecida pelo princípio hermenêutico da *imago-Bild*. Nessa dinâmica, o primeiro lugar é sempre representado pela ação de Deus na alma. Isso explica por que, quando a *imago Dei* se manifesta no fundo da alma, o ser humano só pode abandonar-se a ela. Esse desprendimento representa para ele uma abertura à ação de Deus no horizonte da Graça, que é também a manifestação de liberdade autêntica, primeiramente em relação aos entes finitos, ligados à dimensão temporal e à dimensão espacial. Esta liberdade não é abstrata, mas existencial, e torna possível um novo modo de fazer um discurso sobre Deus.

2. Perspectiva teológica: é ainda possível falar de Deus hoje?

Para desenvolver essa perspectiva teológica, esta tese toma em consideração dois âmbitos que, hoje em dia, estão diretamente envolvidos com a questão de Deus: o âmbito específico das religiões e o âmbito da relação entre religião e ciência.

Em relação ao primeiro, se assiste à presença de duas posições bastante comuns (embora não exclusivas), que são complementares e interligadas entre si, como duas faces da mesma moeda: a “nova apologética” e o “fundamentalismo”. Apologia, segundo o dicionário Aurélio, é um “discurso para justificar, defender ou louvar”, e apologistas eram aqueles escritores “cujo objetivo principal era a defesa da religião cristã contra as acusações e perseguições dos pagãos”⁶⁴⁹. Ampliando as possibilidades de aplicação desses termos, a posição da nova apologética corresponderia ao *modus cogitandi* segundo o qual “o único Deus verdadeiro é o nosso, logo, nossa religião é a única verdadeira”. Se, para a religião cristã (e, mais

⁶⁴⁹ VV.AA. *Dicionário Patrístico e de Antigüidades cristãs*. Petrópolis/São Paulo: co-edição Vozes/Paulus, 2002, p. 134.

especificamente, a religião católica), não sussistem mais as condições de perseguição a que foi submetida nos primeiros anos de sua existência (pelo menos no mundo ocidental), o novo inimigo contra o qual se defender, nas palavras do papa Bento XVI, é a ditadura do relativismo “que não reconhece nada como definitivo e que deixa como última medida só o próprio eu e suas vontades”⁶⁵⁰. Quanto à religião islâmica, o inimigo pode ser representado pelo binômio “terrorismo-islamismo”, ainda em voga depois dos acontecimentos do 11 de setembro de 2001 em Nova York⁶⁵¹. E, para permanecer nas assim chamadas “religiões do Livro”, o inimigo da religião judaica está diretamente vinculado ao conflito no oriente-médio desencadeado após a criação do Estado de Israel.⁶⁵² Também para as outras religiões, toda vez que se sentirem, de alguma forma, ameaçadas, sempre haverá uma resposta apologética em nome de Deus, qualquer que seja a imagem à qual possa ser associado, posto que *a priori* é a única verdadeira.

A outra face da posição apologética é o fundamentalismo. Segundo Bauman, este é um fenômeno tipicamente contemporâneo e pós-moderno:

“Há, porém, uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna, da forma especificamente pós-moderna em que se revelam a insuficiência do homem e a futilidade dos sonhos de ter o destino humano sob controle do homem. Essa forma veio a ser conhecida sob o nome inglês de *fundamentalism* [fundamentalismo] ou sob o nome francês de *intégrisme*, exibindo sua presença cada vez mais influente em toda a parte do mundo outrora denominada pelas religiões cristã, islâmica e judaica.”⁶⁵³

⁶⁵⁰ *Missa Pro Eligendo Romano Pontifice*. Homilia do Card. Joseph Ratzinger, Basílica de São Pedro, 18/04/2005. Disponível em: <http://www.acidigital.com/archivo>. Acesso em: 26 de julho de 2008.

⁶⁵¹ Daniel Pipes, renomado arabista, historiador e articulista americano, escreveu no *Jerusalém Post* em 19 de junho de 2008: “Na realidade, esse inimigo tem um nome preciso e conciso: Islamismo, uma versão utópica radical do Islã. Islâmicos, os partidários desta bem financiada e bem difundida ideologia totalitária, está tentando criar uma ordem islâmica global que aplica a lei islâmica (Shari‘a) na sua totalidade. Assim definido, a necessária resposta fica clara. Ela se divide em duas partes: derrotar o islamismo e ajudar os muçulmanos a desenvolverem uma forma alternativa do Islã. Não coincidentemente, esta abordagem compara de forma grosseira o que as forças aliadas realizaram vis-à-vis nos dois movimentos utópicos radicais anteriores, o fascismo e comunismo”. Disponível em: <http://pt.danielpipes.org/article/5637>. Acesso em: 26 de julho de 2008.

⁶⁵² O mesmo Daniel Pipes, em um artigo publicado no *New York Sun* em 19 de dezembro de 2006, com o título: “O inimigo interno de Israel”, analisa detalhadamente essa questão. Disponível em: <http://pt.danielpipes.org/article/4231>. Acesso em: 26 de julho de 2008.

⁶⁵³ BAUMAN, Z. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 226.

O *modus cogitandi* do fundamentalismo se expressa na convicção segundo a qual “o deus dos outros é falso e, logo, deve ser desmascarado”. Esse modo de pensar acirra, nos indivíduos, a certeza de pertencerem a um grupo privilegiado que tem a garantia da salvação, desde que renunciem a decidir sobre o próprio destino e se entreguem à missão de combater os males da humanidade em nome de Deus. Bellotti, analisando de perto os fundamentalistas cristãos, afirma que eles “visam restaurar a verdade cristã como um dado objetivo, que pode ser demonstrado empiricamente e aplicado ao cotidiano dos fiéis.”⁶⁵⁴ Outros aspectos importantes do fundamentalismo destacados por essa autora são o “senso de pertencimento para pessoas que se sentiam desgarradas com a intensa migração e com as mudanças na sociedade de consumo e trabalho”⁶⁵⁵, e a importância da autoridade que “aponta para um caminho de certezas em um mundo de incertezas”⁶⁵⁶.

Pelo que se refere ao âmbito da relação entre religião e ciência, o panorama contemporâneo apresenta duas posições contrastantes: de um lado há quem defenda de modo arraigado suas posições e minimize a importância de estabelecer um debate sério e um confronto frutuoso por ambas as partes; por outro, há quem busque o congraçamento entre a razão e a fé, especialmente no terreno onde ciência e religião se entrecruzam, ocupando-se de perguntas sobre a origem do mundo e do ser humano, assim como sobre o futuro da terra e do universo. O interesse dos cientistas em relação à religião, pela sua explicação natural e pela sua confutação definitiva, teve fases alternadas. Começou na metade do século XIX com o evolucionismo científico de Charles Darwin, que colocou em crise o sobrenaturalismo e preconizou o advento de uma futura religião humanista alicerçada na ciência, que teria substituído a religião tradicional (leia-se: o cristianismo). No século seguinte, foi a vez das teorias quânticas tentar explicar o nascimento do universo como alternativa ao relato bíblico da criação. Atualmente, há uma terceira fase em que alguns cientistas, especialmente os biólogos, declaram guerra à religião, movidos provavelmente pela utilização terrorista da fé, pela multiplicação dos conflitos e guerras com fundamentos religiosos, pela retórica

⁶⁵⁴ BELLOTTI, K. K. “*Delas é o reino dos céus*”: mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (Anos 1950 a 2000). Tese de Doutorado em História Cultural. Unicamp, Campinas, Fevereiro de 2007, p. 28.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 31.

obscurantista de certos políticos como o presidente americano George W. Bush: todos esses fatores, na visão deles, reacenderam uma guerra ideológica entre fé e razão científica, um verdadeiro “choque de civilizações”⁶⁵⁷. Com preponderância nos Estados Unidos, mas também aqui no Brasil, este choque encontrou um solo úbere na controvérsia a respeito do “*design* inteligente”, a variante mais recente da defesa do criacionismo por parte dos fundamentalistas cristãos e expressão hodierna da nova apologética⁶⁵⁸.

A posição igual e contrária ao fundamentalismo (em termos de virulência) é representada pelas críticas que o novo ateísmo lança contra a religião, principalmente em livros que em pouco tempo se tornam verdadeiros best-sellers. Exemplo disso é “Deus, um delírio” do biólogo Richard Dawkins, um dos cientistas mais famosos da atualidade, partidário convicto da teoria darwiniana da seleção natural. A tese da sua obra, que representa uma espécie de *Suma Atheologica* (publicada no Brasil pela primeira vez em 2007, já alcançou, até hoje, oito reimpressões), é muito simples: Deus não existe e a fé em um ser superior é ilógica, errada e potencialmente mortal, como milênios de guerras de religião e a ameaça recente do terrorismo fundamentalista islâmico demonstram amplamente. Toda religião, para Dawkins, comete o erro fundamental da crença ilusória na existência de Deus, que traz em seu bojo a certeza perigosa de conhecer uma verdade indiscutível porque sagrada. Uma leitura atenta desse livro, entretanto, revela que nele não se encontram grandes novidades, e os

⁶⁵⁷ O termo “choque de civilizações” corresponde a uma teoria proposta pelo cientista político Samuel P. Huntington segundo a qual as identidades culturais e religiosas dos povos serão a principal fonte de conflito no mundo pós-Guerra Fria. A teoria foi originalmente formulada em 1993, em um artigo da *Foreign Affairs* intitulado “*The Clash of Civilizations?*” (“O Choque de Civilizações?” em inglês), no qual o autor escreve: “Minha hipótese é que a fonte principal de conflito nesse novo mundo não será primariamente ideológica ou econômica. As grandes divisões entre o gênero humano e a fonte dominante do conflito serão culturais. Os Estados nacionais permanecerão os atores mais poderosos nos negócios mundiais, mas os principais conflitos de políticas globais ocorrerão entre nações e grupos de civilizações diferentes. O choque de civilizações dominará as políticas globais. As linhas de desequilíbrio entre civilizações serão as linhas de combate do futuro”. Disponível em: <http://www.foreignaffairs.org/19930601faessay5188/samuel-p-huntington>. Acesso em: 27 de julho de 2008. Tradução do autor da tese.

⁶⁵⁸ José Colucci Jr, no *Observatório da Imprensa*, escreveu no artigo “Criacionismo em novo design”: “Para boa parte dos leitores brasileiros a questão pode parecer sem importância. Afinal, a discussão evolucionismo x criacionismo só se mantém pelo zelo, digamos, religioso, de grupos americanos. De fato, até há pouco o debate era circunscrito aos EUA, sob o olhar pasmado do resto do mundo. Com a expansão das religiões protestantes fundamentalistas no Brasil, porém, o tema do criacionismo bíblico tornou-se popular também por aqui. É preciso que o público e a mídia conheçam as táticas do chamado design inteligente para que não aceitem inocentemente o retrocesso travestido de ciência”. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/ofjor>. Acesso em: 27 de julho de 2008.

temas a que o autor dedica suas reflexões já são conhecidos: a razões a favor e contra a existência de Deus (cap. 2, 3 e 4), as raízes da religião (cap. 5) e da moralidade (cap. 6), a incongruência dos textos sagrados (cap. 7), o fundamentalismo religioso (cap. 8), a doutrinação das crianças (cap. 9) e a função da religião como consoladora (cap. 9). Essa estrutura, além de não trazer nenhuma novidade, não faz jus a seu título, porque os ataques mais veementes de Dawkins não são dirigidos contra alguma imagem de Deus específica, mas sempre contra a religião, representada como um vício⁶⁵⁹, e isso vale não apenas para as religiões institucionais (a começar pelas igrejas cristãs), mas para toda e qualquer religião, até mesmo para a mais amena e moderada que, segundo o autor, “ajuda a proporcionar o clima de fé no qual o extremismo floresce naturalmente”.⁶⁶⁰ Esse rancor profundo contra a religião é uma evidência de como esta, pelo menos no mundo ocidental, está perdendo cada vez mais seu *status* de sujeito e passa a ser considerada apenas como objeto de debate cultural. O que pode acontecer com esse tipo de desqualificação, a longo prazo, é que a religião seja percebida como alguma coisa semelhante à astrologia: ainda que dê muito ibope, não entrará mais a fazer parte dos interesses das conferências acadêmicas, mas apenas dos programas de auditório (aos quais hoje participa o padre Marcelo Rossi).

Ainda que seja a religião o alvo preferido das críticas ferozes de Dawkins, é possível reconhecer qual é a imagem de Deus que está na base dessas críticas, ilustrada por estas palavras:

“O Deus do Antigo Testamento é talvez o personagem mais desagradável da ficção: ciumento, e com orgulho; controlador mesquinho, injusto e intransigente; genocida étnico e vingativo, sedento de sangue; perseguidor misógino, homofóbico, racista, infanticida, filicida, pestilento, megalomaniaco, sadomasoquista, malévolo. [...] Deus, no sentido da definição, é um delírio; e, como os capítulos posteriores mostrarão, um delírio pernicioso”⁶⁶¹.

Os capítulos anunciados, pela infelicidade de seu autor, não conseguem no intento, e não trazem nenhuma contribuição de valor para esta tese, que adota a

⁶⁵⁹ DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 29.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 388.

⁶⁶¹ DAWKINS, R. *Op. cit.*, pp. 55-56.

posição segundo a qual religião e ciência podem tranquilamente conviver, mas não se devem misturar. Os perigos a serem evitados são, por um lado, a teocracia, isto é, a superioridade absoluta da esfera religiosa em relação à esfera humana; por outro lado, se a ciência deve ter seu âmbito específico reconhecido e garantido, isso não deve ser feito à custa da dignidade do ser humano, potencialmente aberto à transcendência. Com essa posição concordam não apenas teólogos e filósofos, mas também cientistas como o biólogo americano Douglas Futuyama, autor, entre outros livros, de “Science on Trial: The Case for Evolution” (Ciência em Julgamento: O Caso em Favor da Evolução), sobre o embate entre o ensino da evolução e do criacionismo, e de “Biologia Evolutiva”, uma das principais obras usadas no ensino da evolução nos cursos universitários brasileiros de Biologia. Convidado pelo programa de pós-graduação em Ecologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em maio desse ano, Futuyama declarou em entrevista ao jornal *O Estado de São Paulo*:

“Há lugares onde a ciência não deve entrar, por exemplo, na questão dos valores, da ética, da moralidade, coisas sobre as quais a ciência não tem nada de útil a dizer, e onde não deveria se meter. Mas, em compensação, quando se tenta explicar o mundo natural, quando se tenta explicar as coisas que acontecem na natureza, com animais, plantas, rochas ou estrelas, ou átomos, a abordagem científica não pode admitir a religião. É preciso separar e manter separado. Porque quando se propõe que a ciência aceite explicações religiosas, aí tu tens idéias que não podem ser testadas. Ao postular que algo foi causado por um ser sobrenatural, ninguém tem a menor idéia de como determinar se essa é uma explicação verdadeira ou falsa. E se podes dizer que um ser sobrenatural é responsável por esse evento em particular, por exemplo, a origem dos seres humanos, então podes dizer que ele é responsável por tudo, pelo terremoto que aconteceu na China. Gostaríamos de parar de tentar entender os terremotos, porque alguém disse que há uma causa sobrenatural? A ciência tem de se manter materialista em suas explicações, o que não significa que a visão de mundo do cientista tenha de ser materialista. O materialismo não cabe quando o assunto é amor, ou ética, mas quando tentamos entender o mundo natural, é essencial”⁶⁶².

⁶⁶² Cf. Entrevista de Carlos Orsi, do [estadao.com.br](http://www.estadao.com.br), no dia 29 de maio de 2008: “Ciência e religião não devem se misturar”, diz biólogo dos EUA”. Disponível em: http://www.estadao.com.br/vidae/not_vid179860,0.htm. Acesso em: 29 de julho de 2008.

Outro grande pensador em busca do diálogo entre ciência e religião é o teólogo alemão Hans Küng. Na sua obra “O princípio de todas as coisas”⁶⁶³, ele defende, “*um modelo de interação crítico-construtiva de complementariedade* entre ciência natural e religião, onde as esferas próprias de cada uma sejam mantidas, as transições ilegítimas sejam todas evitadas e todas as absolutizações rejeitadas, mas onde em mútua consulta e enriquecimento se procure considerar a realidade como um todo, em todas as suas dimensões”⁶⁶⁴. Se o problema da existência de Deus não envolve nenhum tipo de questionamento científico, sustenta Küng, e se a ciência quiser permanecer fiel ao seu método, “*não pode estender seu juízo além do próprio horizonte de experiências*”⁶⁶⁵. A teologia, por sua vez, não deve ultrapassar os limites da sua investigação, pleiteando a última palavra sobre todo e qualquer assunto. E embora esses dois conjuntos de conhecimento, dotados de universalidade e objetividade, sejam estruturados com métodos, teorias e linguagens próprias, no âmbito de uma visão holística do universo podem se completar:

- “A religião pode *interpretar a evolução como criação*.”
- O conhecimento científico pode ver *na criação um processo evolutivo concreto*.
- Assim, à evolução como um todo a religião pode atribuir um *sentido*, que a ciência não consegue deduzir da evolução, mas que no máximo ela consegue suspeitar”⁶⁶⁶.

Diante desse panorama, esta tese sustenta que, para responder à pergunta formulada no início do parágrafo, se torna necessária a busca de outros paradigmas. Para essa finalidade, a reflexão eckhartiana sobre a *imago-Bild* pode representar uma orientação metodológica extremamente válida.

⁶⁶³ KÜNG, H. *O princípio de todas as coisas. Ciências naturais e religião*. Petrópolis: Vozes, 2007. Título original alemão: *Der Anfang aller Dinge*. Trad.: Carlos Almeida Pereira.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 206.

2.1 Em busca de outros paradigmas

O pronome escolhido para o título desse parágrafo é intencional: se trata, com efeito, de paradigmas “outros”, não “novos”. A diferença pode parecer sutil, mas não deixa de ser relevante: “novo” é o que é visto pela primeira vez, ou que ainda não foi posto em uso; “outro” é diverso, seguinte, em uma palavra, ulterior. A possibilidade de falar de Deus hoje, por conseguinte, implica um estar situado além dos modelos e das categorias consuetos, mas que, nem por isso, hão de ser necessariamente novos. Aliás, na busca de outros paradigmas não há “*nihil nove sub soli*” (Ecl 1,9), já que eles podem ser vislumbrados na história milenar de homens e mulheres que, procurando responder à mesma questão, ofereceram pistas que ainda hoje mantêm sua validade. A esse respeito, a Revista Eclesiástica Brasileira de Janeiro de 2008 (cujo título é: Dizer Deus hoje), representa um parâmetro muito interessante de confronto. No primeiro artigo publicado, em particular, Tosolini enfrenta questões de suma importância, tais como: qual é a experiência humana de referência quando se diz o nome de Deus? Há um grau de aproximação do Absoluto que se pode expressar de modo adequado? Admitindo que o pressuposto da expressão humana (não só discursiva) é a liberdade que encontra expressão em um determinado contexto cultural, quais seriam, hoje, as categorias que podem traduzir a experiência de Deus?⁶⁶⁷.

Esta tese concorda com a análise do autor a respeito da instabilidade de todo fundamento, característica de uma cultura técnico-científica “sem certezas a oferecer, mas com sempre novas experimentações e manipulações a propor, a história sem metas e sem tempo, a religião sem um ‘Deus’ que possa ser reconhecido e invocado”⁶⁶⁸. A esse Deus não reconhecível e tampouco invocável, que mais se assemelha a um ídolo, Tosolini contrapõe o Deus-ícone:

“O Deus sem ser é, portanto, um Deus que ‘se solta’ do aperto e das garras de qualquer saber, é um Deus que como um ícone comunica mais daquilo que o pensamento humano possa conter, e em seu manifestar-Se e doar-Se

⁶⁶⁷ TOSOLINI, T. *Dizer Deus hoje – Novas Categorias*. In: Revista Eclesiástica Brasileira n. 269, vol. 68, Janeiro de 2008, pp. 5-20.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 7.

(a partir de si mesmo) supera qualquer intenção humana oferecendo-Se delicadamente à intuição do vidente. ‘Cristo como imagem do Deus invisível’ (Cl 1,15) se mostra ao homem não como um ídolo que ostenta a si mesmo em sua visibilidade, mas como ícone que torna visível o invisível, como imagem que ajuda o nosso olhar a não parar para perscrutar os contornos finitos para procurar neles o infinito e silencioso fluxo do invisível que deles promana. Assim o ícone se torna visível tornando infinito o olhar que o contempla”⁶⁶⁹.

Apresentando uma alternativa a um Deus sem ser e sem fundamento, o mesmo autor propõe a imagem de um “Deus da possibilidade” lançando mão de duas categorias bíblicas: o dom e a ágape. Elas seriam o antídoto à tentativa idolátrica de reduzir Deus a um simulacro:

“O amor exclui o ídolo, ou melhor, o subverte, porque no movimento do dom o sujeito não investe o outro com a sua conceituação, mas se entrega totalmente a ele, até se deixar determinar por esta doação. Um ‘pensamento do dom’ conseguiria dessa forma pensar Deus sem re-introduzir o mecanismo de sua transformação em ídolo conceitual: com efeito, não o pensa a partir de um nosso conceito, mas a partir de si mesmo, de sua própria doação”⁶⁷⁰.

Na visão dessa tese, contudo, essas duas categorias que deveriam fazer parte do DNA do cristianismo, caracterizando-o como “uma religião amigável, fraterna, intimamente humana e, portanto, débil/fraca”⁶⁷¹, não passam pelo crivo do testemunho concreto e da manifestação, interna e externamente, desse código genético: como harmonizar, de fato, esses atributos com o “*extra ecclesiam nulla salus*” que ressoa como um bordão nos discursos do seu maior representante⁶⁷², ou a opção cada vez

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁷² Cf. a intervenção de Bento XVI durante a audiência geral de 06 de junho de 2007, dedicada a apresentar a figura de São Cipriano, na qual afirmou: “[São Cipriano] não se cansa de repetir que «quem abandona a cátedra de Pedro, sobre a qual está fundada a Igreja, fica na ilusão de permanecer na Igreja» («A unidade da Igreja Católica», 4). Cipriano sabe bem, e o disse com palavras fortes, que «fora da Igreja não há salvação» (Epístola 4, 4 e 73,21), e que «não pode ter Deus como Pai que não tem a Igreja como mãe» («A unidade da Igreja Católica», 4). Característica irrenunciável da Igreja é a unidade, simbolizada pela túnica de Cristo sem costura (*Ibidem*, 7): unidade que, segundo diz, encontra seu fundamento em Pedro (*Ibidem*, 4) e sua perfeita realização na Eucaristia (Epístola 63, 13). «Só há um Deus, um só Cristo», exorta Cipriano, «uma só é sua Igreja, uma só fé, um só povo cristão, firmemente unido pelo fundamento da concórdia: e não pode separar-se o que por natureza é um» («A unidade da Igreja Católica», 23).

mais insistente de reafirmar a especificidade cristã (com a conseqüente defesa da própria imagem de Deus) às custas de um diálogo entre as religiões? A crítica do relativismo, freqüentemente, leva a desvirtuar e deformar as posições contrárias, como aconteceu no discurso de Bento XVI na Universidade de Regensburg, na qual o pontífice fez uma citação extremamente infeliz do imperador bizantino Miguel II Paleólogo, apresentando uma idéia beligerante da religião muçulmana e uma imagem violenta do Profeta Maomé (ainda que, depois das polêmicas suscitadas, houve um esclarecimento⁶⁷³). Na homilia proferida naquele mesmo dia, no Islinger Feld, o papa tinha individuado um dos problemas mais urgentes e difíceis a serem enfrentados, afirmando: “Hoje, que conhecemos as patologias e as doenças mortais da religião e da razão, as destruições da *imagem de Deus* por causa do ódio e do fanatismo, é importante dizer com clareza em qual Deus nós cremos e professar convictos este rosto humano de Deus”⁶⁷⁴. A questão, entretanto, não está em uma citação fora de lugar ou no reconhecimento das patologias da religião, e sim na necessidade de rever em profundidade uma visão cristão-cêntrica e eurocêntrica que em nada contribuem para o diálogo inter-religioso e a solução dos problemas da humanidade de hoje. É convicção desta tese que, para falar de Deus hoje, é necessária a busca de outros paradigmas, e propõe a teoria do conhecimento de Meister Eckhart como princípio norteador.

Disponível em: http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=1268&cat=Textos_Religiosos&vinda=S. Acesso em: 08 de agosto de 2008.

⁶⁷³ A citação de Miguel II Paleólogo foi esta: “Mostra-me também o que trouxe de novo Maomé, e encontrarás apenas coisas más e desumanas tais como a sua norma de propagar, através da espada, a fé que pregava”. No texto oficial do discurso, Bento XVI esclareceu definitivamente o sentido da sua intervenção: “Especial interesse apresenta, na versão agora publicada, a nota 3, precisamente a propósito da afirmação do imperador bizantino Manuel II Paleólogo, que, no seu diálogo com um sábio persa, no Inverno de 1391, afirmava a certa altura: ‘Mostra-me o que é que Maomé trouxe de novo – dizia então o imperador – e verás aí só coisas más e desumanas, como é a sua orientação de difundir por meio da espada a fé que pregava’. ‘Esta citação, no mundo muçulmano – lê-se na referida nota – infelizmente foi tomada como expressão da minha posição pessoal, suscitando assim uma compreensível indignação. Espero – prossegue o Papa – que o leitor do meu texto possa compreender imediatamente que esta frase não exprime a minha apreciação pessoal perante o Alcorão, ao qual reservo o respeito devido ao livro sagrado de uma grande religião. Citando o texto do imperador Manuel II – acrescenta ainda o pontífice – entendia unicamente evidenciar a relação essencial entre fé e razão. Neste ponto – conclui o Papa, nesta nota 3, estou de acordo com Manuel II, sem porém fazer minha a sua polémica’.” Disponível em: <http://www.radiovaticana.org/por/Articolo.asp?c=98802>. Acesso em: 09 de agosto de 2008.

⁶⁷⁴ Cf. Homilia do Santo Padre na solene celebração eucarística no Islinger Feld, Regensburg, 12 de Setembro de 2006. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/.html. Acesso em: 09 de agosto de 2008. O grifo é nosso.

2.1.1 *Minima via, maxima irruptio*

A imagem do caminho (*via*, em latim), como ascensão gradual do espírito rumo ao conhecimento de Deus, pertence à antiga tradição da mística e espiritualidade cristã. Na consciência do homem medieval, a *via* é uma expressão clara da sua compreensão do sentido da vida terrena, na qual se sente um viandante, um peregrino guiado pelo desejo interior de alcançar sua verdadeira pátria celestial. Já no “outono da Idade Média” (segundo uma célebre imagem de Huizinga), Meister Eckhart⁶⁷⁵, no poema *Granum Sinapis*, faz um convite sem precedentes: “Deixa lugar, deixa tempo, fuja também a imagem! Vá sem caminho pela vereda estreita, assim encontrarás o rastro do deserto”⁶⁷⁶. A ordem de deixar todo conhecimento sensível, mediado pela imagem, assim como todo conhecimento intelectual, se deve à sua incapacidade de conhecer Aquele que, por natureza, é incognoscível. A esse respeito, o comentário anônimo em latim publicado em apêndice ao poema, escreve:

“‘Vá sem caminho’ etc. Contrariamente, Dionísio ensina que há uma tríplice via pela qual se vai para Deus. A primeira é por ablação ou negação, como quando se diz: Deus não é isto ou aquilo; a segunda por eminência, como quando se encontra uma potência na criatura, ela deve ser atribuída no máximo grau a Deus, e assim em relação às outras (potências); a terceira é pela causa, segundo a qual através do efeito se chega ao conhecimento da causa ou através do conhecimento do movimento se chega ao conhecimento do motor. É mister afirmar que não se pode chegar perfeitamente ao criador através da via da criatura, porque o espírito que pensa a respeito de Deus falha, pois ele é incompreensível; o sentido não O apreende, pois Ele é invisível; a língua não O fala nem explica, pois Ele é inefável; o tempo não O mede, pois Ele é interminável; o lugar não O contém, pois Ele é incircunscritível; a escritura não O explica, pois Ele é inestimável; a força não O toca, pois Ele é inacessível; ultrapassa a ordem dos desejos e expectativas, pois Ele é incomparável, - em breve: toda criatura comparada a Deus possui uma falha, porque ‘não há nenhuma relação entre finito e infinito’. Portanto, não haverá nenhuma via que se encaminha para a terra

⁶⁷⁵ A autoria do poema é ainda objeto de discussão. Esta tese assume a posição de K. Ruh expressa em sua obra: “A tradição do texto nos remete aos lugares onde o jovem Eckhart operou: à Turíngia. Portanto, o poema logo foi situado no ‘âmbito’ eckhartiano e sua paternidade foi julgada possível ou provável. Hoje eu não tenho quase nenhuma dúvida de reconhecer em Eckhart não somente o inspirador espiritual, mas o verdadeiro e próprio autor”. RUH, K. *Op. cit.*, p. 71.

⁶⁷⁶ “Laß Raum, laß Zeit, meide auch das Bild! Gehe ohne Weg den schmalen Pfad, dann findest du der Wüste Fußspur“. Para o texto integral do poema, com tradução à frente, cf. RASCHIETTI M. *Op. cit.*, pp. 163-165.

deserta e inacessível rumo a Deus, mas uma vereda estreita como aquela (que há) entre as coisas que são e as que não são, sob a direção da graça que conduz anagógicamente para a solidão derrelita, onde o ‘onagro’, isto é, o viandante solitário em contemplação, a quem se diz que é dada uma ‘moradia’, isto é o sossego, e uma ‘tenda na terra salsuginosa’, isto é uma habitáculo móvel no lugar ardente da sabedoria (Jo XXXIX); e isso é o que se segue: ‘assim encontrarás o rastro do deserto’⁶⁷⁷.

O túrningio, como se depreende desse e dos demais textos⁶⁷⁸, relativiza e reduz ao mínimo a metáfora de um caminho espiritual por etapas porque, para ele, o nascimento do homem no espírito de Deus é um evento radical que transforma tudo, é uma irrupção que não contempla graus diferentes, mas um único fim: a união do ser humano com Deus. Essa irrupção é, em primeiro lugar, uma ascensão do intelecto para Deus, cuja *conditio sine qua non* é transcender as imagens:

“Em segundo lugar, principalmente, deve-se notar como, segundo o Damasceno, a oração seja ‘uma ascensão do intelecto para Deus’. Portanto o intelecto não alcança (Deus) em si, a não ser que ascenda. Mas a ascensão é para algo superior. É necessário, portanto, transcender não apenas as coisas que se podem imaginar, mas também os inteligíveis. Igualmente, enquanto o intelecto se abre para o ser, é necessário transcendê-lo também. De fato o ser não é causa do ser, como o fogo não é causa do fogo, mas algo bem mais elevado, para o qual é necessário ascender. Além disso, o intelecto apreende Deus sob a veste da verdade, e por esse motivo é necessário que

⁶⁷⁷ “‘Genk ane wek’ etc. contra Dionysium triplicem docet viam, qua itur in deum. Quarum prima est per ablationem vel negationem, ut cum dicitur: deus non est hoc vel illud; secunda per eminentiam, ut, cum in creatura inveniatur potentia, attribuenda est deo summa potentia, et sic de aliis; tertia est per causam, secundum quod per effectus venit ad cognitionem causae vel per cognitionem motuum ad cognitionem moventis. Dicendum, quod via creaturae in creatorem perfecte venire non potest, quia mens de deo cogitans deficit, cum sit incomprehensibilis, sensum eum non percipit, cum sit invisibilis, lingua eum non loquitur nec explicat, cum sit ineffabilis, tempus eum non mensurat, cum sit interminabilis, locus eum non capit, cum sit incircumscribibilis, scriptura eum non explicat, cum sit inaestimabilis, virtus eum non attingit, cum sit inaccessibleis, desideria et vota transgreditur, cum sit incomparabilis, - et breviter: omnis creatura ad deum comparata defectum habet, quia ‘infiniti ad finitum nulla est proportio’, nulla igitur tendenti in deum erit via ad terram desertam et inviam, sed semita subiecta tamquam inter ea, quae sunt et quae non sunt, duce gratia anagógice deducta in solitudinem derelictam, ubi ‘onagro’, id est solivago contemplatori, ‘domus’ dari dicitur, id est quies, et ‘tabernaculum in terra salsuginis’, id est habitaculum mobile in superfervida siti sapientiae (Iob XXXIX); et hoc est, quod sequitur: ‘So kums tu an der wuste spor’”. Cf. BINDSCHEDLER, M. *Der Lateinische Kommentar zum Granum Sinapis*. Basel: Benno Schwabe & Co Verlag, 1949, pp. 134-136.

⁶⁷⁸ Os graus da ascensão para Deus podem ser encontrados nas seguintes pregações em alemão: Pr. 45 (DW II,370,1-10); Pr. 56 (DW II,589,12-590,3); Pr. 84 (DW III,464,5-465,4); Pr. 88 (DW IV,I,23,5-15); Pr. 95 (DW IV,I,104,55-75); Pr. 97 (DW IV,I,112,43-65). Nas obras em latim, Eckhart define a oração como uma ascensão do intelecto para Deus (*intellectus in deum ascensus*): cf. nota seguinte.

ele ascenda. De onde diz: ‘para Deus’. De fato, a alma deve ultrapassar o próprio Deus sob este nome, ou melhor, sob todo nome” (*Sermo XXIV*)⁶⁷⁹.

O fato de a ascensão do intelecto para Deus ser uma irrupção, é mais um indício de que a metáfora da *via* não tem muita relevância na produção teórica de Meister Eckhart. Por conseguinte, a questão de qual caminho utilizar para chegar a Deus, não assume para ele grande importância. O que mais conta é conhecê-Lo efetivamente, com a consciência de que “de modo algum os homens são todos chamados por um único caminho a Deus”⁶⁸⁰, assim como não há apenas uma *via* a ser seguida na busca do conhecimento do Absoluto:

“Cada um, portanto, fique com o seu modo bom e integre nele todos os demais modos e abrace pela sua maneira tudo que é válido em todos os modos. Mudanças de maneiras levam à inconstância tanto nas maneiras como também o próprio espírito. O que um método pode dar, também se pode obter por outro, desde que este seja bom e louvável e nele se procure a Deus. De resto, nem todos os homens podem seguir um único caminho” (*RdU*)⁶⁸¹.

2.1.2 O próprio Deus dá o modo (*sine modo*) de conhecê-Lo

Se não há um modo exclusivo para se chegar a Deus, nenhuma religião pode arrogar-se o direito de ser a única detentora da verdadeira imagem dele, e tampouco de representar o único lugar onde é possível seu conhecimento. Hans Küng revela

⁶⁷⁹ “*Secundo principaliter notandum, quomodo secundum Damascenum oratio est ‘intellectus in deum ascensus’.* Igitur intellectus <deum> in se non attingit, nisi ascendat. Ascensus autem ad superior est. Transcendere igitur oportet non solum imaginabilia, sed etiam intelligibilia. Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire. Esse namque non est causa esse, sicut nec ignis est causa ignis, sed aliquid longe altius, in quod oportet ascendere. Praeterea intellectus accipit deum sub veste veritatis, et ideo oportet ascendere. Unde ait: ‘in deum’. Nam et ipsum deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine debet transire anima”. LW IV, 247, 1-9.

⁶⁸⁰ “Denn mitnichten sind die Menschen alle auf eine Weg zu Gott gerufen”. DW V, p. 522. Cf. também LDC, p. 123.

⁶⁸¹ “Ein jeder behalte seine gute Weise und beziehe alle <anderen> Weisen darin ein und ergreife in seiner Weise alles Gute und alle Weisen. Wechsel der Weise macht Weise und Gemüt unstet. Was dir die eine Weise zu geben vermag, das kannst du auch in der anderen erreichen, dafern sie nur gut und löblich ist und Gott allein im Auge hat. Überdies können nicht alle Menschen einem Wege folgen”. DW V, p. 522. Cf. também LDC, p. 124.

profunda afinidade com esse pensamento quando escreve: “se este planeta é habitado por mais de seis bilhões de pessoas, nenhuma religião tem o direito de contestar às outras seu caminho para a salvação. Pelo contrário, importa reconhecer a liberdade do ser humano, particularmente a real liberdade de fé, respeitar os caminhos próprios da fé de cada uma, e ir ao encontro umas das outras no diálogo, para assim se entenderem melhor. Na única sociedade mundial, o destino da Terra importa a todos, qualquer que seja a religião, a filosofia ou a visão do mundo que eles adotem. As normas do *ethos* mundial podem ser a orientação básica para esta responsabilidade pelo mundo, o que de nenhum modo exclui o orientar-se de maneira particular pela própria religião ou filosofia. Pelo contrário, cada uma pode contribuir à sua maneira para o único *ethos* mundial”⁶⁸².

Um aspecto interessante da posição eckhartiana é que, se por um lado sustenta que cada pessoa há de possuir um modo próprio de conhecer a Deus⁶⁸³, como fosse uma peça de roupa cortada sob medida, do outro afirma claramente que é o próprio Deus a determinar o modo desse conhecimento que é, mais propriamente, um modo sem modo. Por isso o imperativo eckhartiano é que o ser humano se esforce para encontrar Deus em todas as coisas, como alguém “que procura a Deus em todo o tempo, em todos os lugares e juntos a todos os homens e em todas as condições.

⁶⁸² KÜNG, H. *Op. cit.*, p. 267. Diametralmente oposto é o pensamento de Bento XVI que, em uma carta ao senador italiano Pera, autor do livro “*Perché dobbiamo dirti cristiani*”, escreveu: “um diálogo interreligioso no sentido estrito da palavra não é possível, enquanto urge bem mais o diálogo intercultural que aprofunda as consequências culturais da decisão religiosa de fundo. Enquanto sobre essa última um verdadeiro diálogo não é possível sem pôr entre parênteses a própria fé, ocorre afrontar no confronto público as consequências culturais das decisões religiosas de fundo”. Na mesma carta, o Papa analisa também a questão do liberalismo relacionado com a doutrina da imagem: “na essência do liberalismo pertence seu enraizamento na imagem cristã de Deus: sua relação com Deus de quem o homem é imagem e de quem recebemos o dom da liberdade. [...] O senhor mostra que o liberalismo, sem cessar de ser liberalismo mas, ao contrário, para ser fiel a si mesmo, pode ligar-se com uma doutrina do bem, em particular aquela cristã que lhe é congênere, oferecendo assim verdadeiramente um contributo à superação da crise”. Disponível em: http://www.corriere.it/cultura/08_novembre_23/lettera_papa_benedetto. Acesso em: 23 de novembro de 2008.

⁶⁸³ “Er gibt einem jeden nach dem, was sein Bestes ist und für ihn paßt. Soll man jemand einen Rock zuschneiden, so muß man ihn nach seinen Maß machen; und der dem einen paßte, der paßte dem andern gar nicht. Man nimmt einem jeglichen so Maß, wie’s ihm paßt. So auch gibt Gott einem jeglichen das Allerbeste nach dem, wie er erkennt, daß es das ihm Gemäße ist. Fürwahr, wer ihm darin ganz vertraut, der empfängt und besitzt im Gerigsten ebensoviel wie im Allergrößten”: Deus dá a cada um o que for melhor para ele e o que melhor lhe convier. Quando se faz um paletó para alguém, as peças da fazenda devem ser cortadas sob medida; o que dá certo para um, não estará bem para outro. De cada um se toma a medida como lhe convém. Assim também Deus dá a cada um o que melhor lhe assenta. Sem dúvida, aquele que confia totalmente nele, recebe e possui no pouquíssimo tanto quanto no muitíssimo. DW V, p. 536. Cf. também LDC, p. 143.

Nisso pode crescer e fortalecer-se sem cessar, sem nunca chegar ao fim do aumento”⁶⁸⁴.

O fato de ser Deus a dar os diversos modos para encontrá-Lo, é a razão pela qual o ser humano, que procura conhecê-Lo, deve renunciar a toda pretensão de possuir o caminho certo para realizar esse conhecimento, que só pode ser alcançado *sine modo*. Por isso Eckhart escreve na Pr. 71: “Se deve apreender Deus como modo sem modo e como ser sem ser, pois Ele não tem nenhum modo. Por isso Bernardo diz: quem deve conhecer-te, Deus, há necessariamente de medir-te sem medida”⁶⁸⁵. O mestre dominicano convida, dessa forma, a romper todas as estruturas rígidas da existência humana, todas as amarras dos modos determinados de buscar a Deus. Embora cada pessoa tenha um modo próprio de procurar a Deus, Ele, que é sem modos e sem limites, exige que também quem O procure seja sem modo. Não há outra *via* para se chegar a Deus que ser sem *via* e sem modo: a via é uma não-via e o modo o não-modo.

2.1.3 Dizer Deus sem palavras

A teologia negativa desenvolvida pelo turíngio é uma marca característica extremamente forte de seu pensamento. O discurso sobre Deus por parte da criatura é, muitas vezes, uma tagarelice. Os seres humanos estão propensos a fazer tudo com intenção egoísta, apropriadora, querendo possuir tudo somente para si, inclusive Deus e a sua imagem. A procura de Deus se torna um pretexto para garantir os próprios privilégios:

⁶⁸⁴ “Der Mensch ein Gott in allen Dingen suchender und ein Gott zu aller Zeit und an allen Stätten und bei allen Lauten in *allen* Weisen findender Mensch werden müßte. Darin kann man allzeit ohne Unterlaß zunehmen und wachsen und nimmer an ein Ende kommen des Zunehmens”. *RdU*. DW V, p. 533. Cf. também *LDC*, pp. 138-139.

⁶⁸⁵ “Gott aber muß man nehmen als *Weise ohne Weise* und als *Sein ohne Sein*, dann er hat keine Weise. Daher sagt Bernhard: Wer dich, Gott, erkennen soll, der muß dich messen ohne Maß”. DW III,231,1-3.

“Saibas que se sempre procuras, de algum modo, o que é teu, jamais encontras a Deus, porque não procuras a Deus exclusivamente. Tu procuras algo com Deus e operas justamente assim, como se fizesses de Deus uma vela, com a qual se procura algo; e quando se encontra a coisa procurada, joga-se fora a vela. Justamente assim operas: aquilo que sempre procuras com Deus é *nada*, seja o que for, vantagem ou recompensa ou interioridade ou outro; tu procuras um *nada* e por isso encontras um *nada*. Que encontres um *nada* é so por este motivo, que procuras um *nada*”. (Pr. 4)⁶⁸⁶

Deus não é um objeto de consumo e sua imagem não pode ser utilizada para defender quaisquer privilégios, aos quais deve renunciar todo aquele que quer se aproximar dele, sejam eles a convicção de possuir a verdade ou o melhor caminho para o conhecimento do Absoluto (que está acima de toda forma de saber). Por isso, a *via* do silêncio é a que mais condiz com o caráter inominável do *Deus absconditus*, não fazendo dele um objeto de discurso. Paradoxalmente, contudo, o mestre dominicano escreve que “um homem bom não gosta de falar de outra coisa a não ser de Deus”⁶⁸⁷ (Pr. 13). Isso significa que, o falar sobre Deus, é consequência *in primis* de uma atitude ética. Entretanto, o primeiro passo cabe sempre a Deus: é Ele que quer manifestar sua presença, sua *Gotttheit*, seu desejo de tornar o ser humano igual a Ele. Dizer Deus sem palavras, por conseguinte, é reconhecer que lá onde se encontra a apófase mais radical, se cria também um espaço para novas formas de expressão, a começar pelo testemunho concreto: nele é o próprio Deus que fala de si mesmo, convidando o ser humano a participar da sua plenitude, chamando-o para uma vida na pura positividade do ser que, enquanto absoluto, racional e divino, conhece no espelho de si mesmo todas as criaturas.

⁶⁸⁶ “Wisse, immer du irgendwie das Deine suchst, so findest du Gott nimmer, weil du nicht Gott ausschließlich suchst. Du suchst etwas mit Gott und tust gerade so, wie wenn du aus Gott eine Kerze machtest, auf daß man etwas damit suche; und wenn man die Dinge findet, die man sucht, so wirft man die Kerze hinweg. Ganz so tust du: Was immer du mit Gott suchst, das ist *nichts*, was es auch sei, sei's Nutzen oder Lohn oder Innerlichkeit oder was es auch sei; du suchst ein *Nichts*, darum findest du auch *Nichts*. Daß du ein *Nichts* findest, ist nur dadurch verursacht, daß Du ein *Nichts* suchst”. *Quint*, pp. 170-171. Cf. também *SA*, pp. 58-59.

⁶⁸⁷ “Ein guter Mensch redet Von nichts gern außer von Gott”. *Quint*, p. 221. Cf. também *SA*, pp. 109.

2.1.4 Uma imagem de Deus despida da veste religiosa

Também o homem, *imago Dei* por excelência, participa ativamente desse movimento do falar divino:

“*In principio*’. Com isso nos é dado a entender que somos um único filho que o Pai gerou eternamente na escuridão oculta do eterno escondimento, (e assim) permanecendo no primeiro começo da pureza primeira, que é uma plenitude de toda pureza. Aqui eu repousei e dormi eternamente no conhecimento oculto do Pai eterno, interiormente não falado. É a partir dessa pureza que Ele gerou-me eternamente como seu Filho unigênito, na mesma imagem vivente da sua eterna paternidade, para que eu seja pai e gere aquele de quem eu fui gerado” (Pr. 22)⁶⁸⁸.

Enquanto idéia eterna na mente de Deus, o ser humano é visto do ponto de vista da eternidade como imagem do intelecto divino. Falar de Deus hoje, portanto, é reconhecer que todo ser humano pode participar ativamente da geração do *logos* na medida em que acolhe em si mesmo a atividade de Deus, se espelha na imagem dele e, ao mesmo tempo, a reflete sem cessar:

“Mas como eu disse antes: o Pai *do céu* te dá sua palavra eterna e nessa mesma palavra te dá sua própria vida, seu próprio ser e sua deidade; pois o Pai e a palavra são *duas* pessoas e *uma* vida e *um* ser, indiviso. Quando o Pai te acolhe nessa mesma luz, para que tu contemples conhecendo essa luz nessa luz, segundo o mesmo modo próprio como Ele, nessa palavra (na luz), conhece a si mesmo e a todas as coisas em seu poder paterno, (como Ele conhece) a mesma palavra segundo intelecto e verdade (*secundum rationem et veritatem*), como eu disse, Ele te dá o poder de gerar, com Ele mesmo, a ti mesmo e a todas as coisas, e precisamente (te dá) sua própria potência, totalmente, como à mesma palavra. Assim, pois, tu geras sem cessar com o Pai, na potência do Pai, a ti mesmo e a todas as coisas em um instante presente. Nessa luz, como eu disse, o Pai não conhece nenhuma diferença entre ti e Ele, nem maior nem menor vantagem do que há entre Ele e a

⁶⁸⁸ “*In principio*’. Damit ist uns zu verstehen gegeben, daß wir ein einiger Sohn sind, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel ewiger Verborgenheit <und doch> innebleibend im ersten Beginn der ersten Lauterkeit, die da eine Fülle aller Lauterkeit ist. Hier habe ich ewiglich geruht und geschlafen in der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters, innebleibend unausgesprochen. Aus dieser Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingeborenen Sohn in das Ebenbild seiner ewigen Vaterschaft, auf daß ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin”. *Quint*, p. 258. Cf. também *SA*, p. 155.

mesma palavra. Pois o Pai, tu mesmo, todas as coisas e a mesma palavra são *um* na luz” (Pr. 49)⁶⁸⁹.

Essa transformação do ser humano por meio da luz divina exige dele uma pobreza de espírito absoluta, uma renúncia a todo conhecimento pré-constituído de Deus e a toda imagem ligada a esse conhecimento. Essa é a mesma condição que torna possível um discurso sobre Deus hoje, juntamente com a consciência da infinita presença da *Gottheit* no fundo da alma, enquanto realidade mais íntima ao ser humano do que ele a si mesmo. No alicerce desse pensamento audaz, que realça uma prioridade do elo entre o Um e a alma em relação ao Deus trinitário, se encontram o pensamento bíblico da relação imagem-modelo e a doutrina neoplatônica do retorno da alma para Deus, como foi analisado no capítulo primeiro. Meister Eckhart expressa essa relação em termos de irrupção (*Durchbrechen*), que segundo ele é mais nobre do eflúvio (*Ausfließen*) de Deus:

“Um grande mestre diz que sua irrupção é mais nobre do que seu eflúvio, e isso é verdade. Quando eu efluí de Deus, todas as coisas disseram: Deus é; isso, porém, não pode me tornar bem-aventurado, pois aqui eu me reconheço como criatura. Na irrupção, porém, onde estou vazio de minha vontade própria, da vontade de Deus, de todas suas obras e do próprio Deus, ali eu sou acima de todas as criaturas e não sou nem ‘Deus’ nem criatura, eu sou, ao contrário, o que eu era e o que permanecerei agora e para sempre. Lá eu recebo um impulso que me deve levar acima de todos os anjos. Nesse impulso recebo tão grande riqueza que Deus não me pode ser suficiente com tudo aquilo que é como ‘Deus’, e com todas suas obras divinas; pois nessa irrupção eu obtenho que eu e Deus somos um. Ali eu sou o que eu era, nem mais nem menos, pois eu sou uma causa imóvel que move todas as coisas. Aqui Deus não encontra (mais) algum lugar no homem, pois com *essa* pobreza o homem alcança o que ele foi eternamente e

⁶⁸⁹ “Aber, wie ich vorhin gesagt habe: Der Vater *vom Himmel*, der gibt dir sein ewiges Wort, und in demselben Wort gibt er dir sein eigenes Leben und sein eigenes Sein und seine Gottheit; denn der Vater und das Wort sind *zwei* Personen uns *ein* Leben und *ein* Sein, ungeteilt. Wenn dich der Vater in dieses selbe Licht hineinnimmt, auf daß du dieses Licht in diesem Lichte erkennend anschaut nach derselben Eigenart, wie er sich und alle Dinge in seiner väterlichen Macht in diesem Worte <= in dem Lichte> erkennt, <wie er erkennt> dasselbe Wort nach Vernunft und Wahrheit <= secundum rationem et veritatem>, wie ich gesagt habe, so gibt er dir die Macht, mit ihm selbst dich selbst und alle Dinge zu gebären, u. zw. <gibt er dir> seine eigene Kraft, ganz wie demselben Worte. So denn gebierst du mit dem Vater ohne Unterlaß in des Vaters Kraft dich selbst und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun. In diesem Lichte, wie ich gesagt habe, erkennt der Vater keinen Unterschied zwischen dir und ihm und nicht mehr oder weniger Vortel als zwischen sich und demselben Worte. Denn der Vater und du selbst und alle Dinge und dasselbe Wort sind *eins* in dem Lichte”. DW II,436,8-438,4. Cf. também SA, p. 274.

o que há de permanecer para sempre. Aqui Deus é Um com o Espírito, e esta é a maior pobreza que se pode encontrar. Quem não compreende esse discurso, não aflija com isso seu coração. Pois, enquanto o homem não se iguala a essa verdade, não compreenderá esse discurso; pois esta é uma verdade sem véu, que provém do coração de Deus sem mediação” (Pr. 52)⁶⁹⁰.

Falar de Deus hoje, de acordo com o paradigma eckhartiano da imagem, é falar de um Deus que não é mais suficiente “com tudo aquilo que é como Deus”, em virtude da unidade intrínseca que, a partir do retorno a Ele, se estabelece com o ser humano. Além disso, não se deve esquecer que a alma, desde sua constituição, possui a faculdade de conhecer a Deus em modo divino, no não-conhecimento de si mesma e de todas as coisas. O poder de conhecimento do intelecto humano é, na realidade, a possibilidade de alcançar a primeira imagem no fundo divino: “Ora, a alma tem o poder de conhecer todas as coisas, por isso não repousa jamais até chegar à primeira imagem, onde todas as coisas são um, e lá encontra repouso, isto é: em Deus. Em Deus nenhuma criatura é mais nobre do que a outra” (Pr. 3)⁶⁹¹.

Característica dessa primeira imagem é o fato de ela estar despida de qualquer veste religiosa que distingue Deus como função, como solução de problemas humanos, ou seja, uma espécie de “tapa-buracos” da existência humana, lá onde não é mais possível encontrar respostas, principalmente em relação às questões últimas como a morte, o sofrimento e a culpa. Na visão desta tese, é possível avançar uma interpretação do pedido de Eckhart na Pr. 52 (a saber, que Deus nos torne vazios dele),

⁶⁹⁰ “Ein großer Meister sagt, daß sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist wahr. Als ich aus Gott floß, da sprachen alle Dinge: Gott ist; dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur. In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gott und aller seiner Werke Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder ‚Gott‘ noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfangen ich einen Aufschwung, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfangen ich so großen Reichtum, daß Gott mir nicht genug sein kann mit allem dem, was er als ‚Gott‘ ist, und mit allen seinen göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Allhier findet Gott keine Stätte <mehr> in dem Menschen, denn der Mensch erringt mit *dieser* Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Allhier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äußerste Armut, die man finden kann. Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar”. DW II,504,5-506,4. Cf. também SA, p. 291-292.

⁶⁹¹ “Nun die Seele ein Vermögen hat, alle Dinge zu erkennen, deshalb ruht sie nimmer, bis sie in das erste Bild kommt, wo alle Dinge eins sind, und dort kommt sie zu Ruhe, das heißt: in Gott. In Gott ist keine Kreatur edler als die andere”. *Quint*, pp. 166-167. Cf. também SA, p. 54.

como libertação desse Deus “função ou solução”, para poder lograr a verdadeira pobreza de espírito que deixa o espaço na alma onde Ele pode atuar:

“Pobreza em espírito é (apenas) quando o homem está *tão* vazio de Deus e de todas as suas obras a ponto de Deus, na medida em que queira operar na alma, ser *ele mesmo* o lugar onde quer atuar – e isto ele o faz (certamente) com prazer. Quando, pois, encontra o homem *assim* pobre, Deus *atua* sua própria obra e o homem *padece* Deus em si, e Deus é o lugar *próprio* para suas obras em consideração ao fato que Ele é Um e atua *em si mesmo*. Aqui, nessa pobreza, o homem alcança o ser eterno (de novo), que ele foi e que ele é agora, e que há de permanecer eternamente”⁶⁹².

Um eco desse pensamento pode ser encontrado nos escritos do pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, considerado uma das vozes mais autênticas da renovação teológica do século XX. A verdadeira imagem de Deus, segundo o teólogo de Breslau, é aquela de um ser Absoluto que não se contenta de ser invocado ou procurado somente nas situações limítrofes da vida, mas que reivindica seu reconhecimento no centro dela, em um mundo “emancipado” que “vive muito mais sem Deus e por isso talvez, muito mais perto de Deus do que o mundo dependente”⁶⁹³. Bonhoeffer também se põe a questão da possibilidade de um discurso sobre Deus e sobre ela escreve:

“Como falaremos de Deus – sem religião, isto é, sem o pressuposto condicionado pelo tempo da metafísica da interioridade etc., etc.? Como falaremos (ou talvez nem mais se possa ‘falar’ como até então) de maneira ‘profana’ sobre ‘Deus’, como seremos cristãos ‘profanos – a-religiosos’, como somos *ecclésia*, selecionados, sem que nos possamos entender como preferidos, mas, ao contrário, como inteiramente pertencentes ao mundo? [...] Os religiosos falam de Deus quando o conhecimento humano (às vezes também só por preguiça mental) tiver chegado ao fim ou quando as forças humanas estiverem por fracassar. Geralmente é o *deus ex machina* que eles mandam apresentar-se, ou para dar uma aparência de solução de problemas

⁶⁹² “<Nur> ist Armut im Geiste, wenn der Mensch so ledig Gottes und aller seiner Werke steht, daß Gott, dafern er in der Seele wirken wolle, *selbst* die Stätte sei, darin er wirken Will, - und dies tut er <gewiß> gern. Denn, findet 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 seiner Werke angesichts der Tatsache, daß Gott einer ist, der *in sich selbst* wirkt. Allhier, in dieser Armut, erlangt der Mensch das ewige Sein <wieder>, das er gewesen ist und das er jetzt ist und das er ewig bleiben wird”. DW II,500,8-501,6. Cf. também SA, pp. 290-291.

⁶⁹³ “Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die ummündige Welt.” BONHOEFFER, D. *Widerstand und Ergebung*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1985, p. 181. Cf. também: *Id. Resistência e Submissão*. São Paulo: Ed. Paz e Terra S.A., 1980, p. 176.

insolúveis, ou como força no fracasso humano, sempre, pois, na exploração da fraqueza humana, por assim dizer, nos limites humanos. [...] Mas eu não queria falar de Deus nos limites, na fronteira, mas no centro; não nas fraquezas, mas na força, não, portanto, em combinação com a morte e culpa, mas ao lado da vida e do bem do homem. [...] Deus permanece do lado do além quando se encontra no centro da nossa vida”⁶⁹⁴.

A imagem de Deus, despida da veste religiosa, está livre da necessidade que caracteriza o *deus ex machina*: conseqüentemente, Deus, enquanto não necessário, não compete mais com o ser humano e nem perde espaço na medida em que avançam os conhecimentos e as conquistas dele. É um Deus, afinal, que pode ser “dispensado” e que, justamente por isso, quer ser reconhecido no centro da vida de todos os homens, religiosos ou não. Aliás, esta, como escreve o próprio Bonhoeffer, é “a inversão de tudo que o homem religioso espera de Deus”⁶⁹⁵, posto que “o ‘ato religioso’ é sempre algo parcial, enquanto a ‘fé’ é algo integral, um ato vital”⁶⁹⁶. Estas idéias podem ser reconhecidas na poesia “Cristãos e Pagãos” (Christen und Heiden), de sua autoria:

“Homens se aproximam de Deus na sua indigência,
imploram ajuda, pedem felicidade e pão,
a salvação da doença, da culpa e da morte.
Assim fazem todos, todos, cristãos e pagãos.

Homens se aproximam de Deus na indigência dele,
acham-no pobre, insultado, sem abrigo nem pão,
vêm-no devorado pelo pecado, pela fraqueza e pela morte.
Cristãos permanecem com Deus na sua paixão.

⁶⁹⁴ “Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d. h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.? Wie sprechen (oder vielleicht kann man aber nicht einmal mehr davon ‚sprechen‘ wie bisher) wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos-weltlich‘ Christen, wie sind wir ἐκ-κλησία, Herusgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige? [...] Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der *deus ex machina*, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenze. [...] Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. [...] Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.” *Ibidem*, pp. 133-135; *Resistência e Submissão*, pp. 131-133.

⁶⁹⁵ “Das ist die Umkehrung von allem, was der religiöse Mensch von Gott erwartet.” *Ibidem*, p. 180; *Resistência e Submissão*, p. 175.

⁶⁹⁶ “Der ‚religiöse Akt‘ ist immer etwas Partielles, der ‚Glaube‘ ist etwas Ganzes, ein Lebensakt.” *Ibidem*, p. 181; *Resistência e Submissão*, p. 176.

Deus se aproxima de todos os homens na indigência deles,
sacia o corpo e a alma com seu pão,
morre por cristãos e pagãos a morte de cruz,
e a ambos perdoa”⁶⁹⁷.

Na primeira estrofe, Bonhoeffer ressalta que no âmbito da religião há uma idéia triunfalística de Deus: um Deus todo-poderoso que fornece salvação, pão, sorte. Ele, ao invés, acredita que o cristianismo consiste primeiramente em uma *theologia crucis*, onde Deus se manifesta na própria impotência, no pecado, na fraqueza e até na morte (como se lê na segunda estrofe). O cristianismo, hoje em dia, se encontra diante de uma encruzilhada: ou reconhece a emancipação do mundo e a secularização, com o resultado de aceitar também a imagem de um Deus crucificado, relegado às margens da sociedade, recusado pelo saber científico, ou insiste em querer esse Deus como dominador, triunfante sobre o mundo e sobre o homem, com o resultado de cercear a possibilidade de este realizar plenamente seu ser enquanto *imago Dei*. A palavra “cristão” utilizada pelo teólogo de Breslau, portanto, não significa um ser humano que possui um *status* diferente do homem enquanto tal, mas alguém que sabe aceitar a emancipação do mundo e que pensa a própria vida, como diria Hugo Grotius, *etsi Deus non daretur*:

“E nós não podemos ser honestos sem que reconheçamos que devemos saber viver no mundo – *etsi deus non daretur*. E, reconhecermos exatamente isto – diante de Deus! Deus mesmo nos obriga a este conhecimento. Assim sendo, o tornarmo-nos emancipados nos conduz ao verdadeiro conhecimento de nossa situação diante de Deus. Deus nos faz saber que devemos viver como aqueles que se arranjam na vida sem Deus. O Deus

⁶⁹⁷ “Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.
So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.

Gott gehen zu allen Menschen in ihrer Not,
sättig den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod,
und vergibt ihnen beiden”. *Ibidem*, p. 182; *Resistência e Submissão*, pp. 176-177.

que está conosco é o Deus que nos abandona (S. Marcus 15,34)! O Deus que nos deixa viver no mundo, sem a hipótese do trabalho de Deus, é o Deus diante do qual permanentemente temos de estar. Diante de Deus e com Deus vivemos sem Deus. Deus permite que seja expulso do mundo até à cruz. Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim Ele está ao nosso lado e nos ajuda. Conforme S. Mt 8,17 fica bem claro que Cristo não ajuda graças à sua onipotência, mas graças à sua fraqueza e à sua paixão!”⁶⁹⁸.

O jesuíta Jon Sobrino faz uma leitura muito interessante dos versos da poesia de Bonhoeffer, interpretando-os como a quebra dos nossos interesses no conhecimento de Deus: “a cruz não é resposta à nossa pergunta sobre Deus, mas é pergunta radical a nós mesmos quando perguntamos sobre Deus”⁶⁹⁹. Quaisquer sejam os interesses de quem procura conhecer a Deus, afirma o teólogo espanhol, eles não passam de “interesses espúrios”:

“A segunda estrofe é a mais especificamente cristã. E polemicamente, porque desmascara os interesses espúrios que pode expressar a primeira e, sobretudo, porque afirma a realidade: Deus também está na paixão. Que encontrar Deus assim seja questionamento ou consolação, alienação ou ânimo para o compromisso, maldição ou bênção, depende, em última análise, de quem se aproxima da cruz”⁷⁰⁰.

Se o segundo conflito mundial deixou um questionamento à teologia européia a respeito de como falar de Deus depois de Auschwitz, o conflito permanente contra os dois terços do planeta que permanecem em estado de pobreza e exploração, coloca uma pergunta não menos desafiadora e atual: como falar de Deus *em* Auschwitz? Dom Pedro Casaldáliga, bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia, expressa muito bem no seu poema “Dentro de Auschwitz”:

⁶⁹⁸ “Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ,etsi deus non daretur’. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauern stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matthe. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens!”. *Ibidem*, p. 173.

⁶⁹⁹ SOBRINO, J. *Jesucristo Libertador. Lectura histórico-teológica de Jesus de Nazaret*. Madrid: ed. Trotta, 1991, p. 350.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 318.

“Como falar de Deus depois de Auschwitz?,
vocês se perguntam,
aí, no outro lado do mar, na abundância.

Como falar de Deus dentro de Auschwitz?,
se perguntam aqui os companheiros,
carregados de razão, de pranto e sangue
metidos na morte diária de milhões...”⁷⁰¹.

Esses questionamentos abrem o caminho para a análise da terceira e última perspectiva, a partir da qual o conceito da *imago-Bild* pode ser interpretado como referencial ético e critério prático fundamental em vista da realização da justiça e da busca da felicidade.

3. Perspectiva ética: à procura da justiça e da felicidade

Como foi analisado no capítulo anterior, a *imago-Bild* apresenta uma dimensão ética individuada no tema do homem justo gerado na justiça, fundamental ao interno da especulação eckhartiana. A respeito dela, o mestre dominicano escreve:

“Quem ama a justiça, dele se apodera a justiça, ele é tomado pela justiça e ele *é* a justiça. Certa vez, eu escrevi em meu livro: o homem justo não *serve* nem a Deus e nem às criaturas, pois ele é livre; e quanto é mais próximo da justiça, tanto mais ele é a *própria* liberdade, e tanto *mais* ele é a liberdade” (Pr. 28)⁷⁰².

Justiça e liberdade formam uma unidade incindível, igual à que existe entre a imagem e seu modelo; portanto, não pode haver a primeira sem que exista a segunda, e vice-versa. Ora, o conceito de justiça de Meister Eckhart não tem as mesmas

⁷⁰¹ Citado in: SOBRINO, J. *Op. cit.*, p. 320.

⁷⁰² “Wer die Gerechtigkeit liebt, dessen nimmt sich die Gerechtigkeit an, und er wird ergriffen von der Gerechtigkeit, und er *ist* die Gerechtigkeit. Ich schrieb einst in mein Buch: Der gerechte Mensch *dient* weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei; und je näher er der Gerechtigkeit ist, um so mehr ist er die Freiheit *selbst*, und um so *mehr* ist die Freiheit”. DW II,62,1-5. Cf. também SA, p. 182.

implicações que o conceito moderno pode apresentar, mas mesmo assim seu ensinamento continua vivo e atual em relação à atitude de fundo que, na procura do que é justo e torna o homem feliz, ajuda a examinar mais atentamente as situações de justiça (ou de falta dela) e, conseqüentemente, à formação de um discernimento mais atinado em relação ao que deve ser concedido ou deve ser negado. A esse respeito Tammelo afirma:

“A importância da serenidade nas tentativas de fazer justiça está no fato de que, caso haja um insucesso, real ou presumido, faltam as paixões correladas e os efeitos danosos conseqüentes, e, portanto, não está comprometida a possibilidade de que tenham êxito esforços ulteriores para remediar em modo razoável a situação, conduzindo em última análise ao restabelecimento da justiça. O mesmo ardor para a realização da justiça, de fato, pode expor o homem ao risco de cometer injustiça, especialmente naquelas situações que não podem ser apreendidas, em todos os aspectos, por uma imediata visão de conjunto. Nessas situações pode acontecer que a realização daquilo que parece justiça manifesta em relação a alguém, comporte a privação para outrem daquilo que lhe é devido. Uma regulamentação mais completa e prudente das várias situações de justiça é possível somente no espírito da equanimidade e da serenidade de quem faz justiça”⁷⁰³.

O ensinamento de Eckhart, entretanto, não se limita à indicação de uma atitude de fundo que deve ser aceita e respeitada por quem procura a justiça, mas vai muito além. Se o conceito de *imago-Bild* caracteriza fundamentalmente a dignidade de todo ser humano, então toda injustiça cometida contra ele é uma injustiça contra o próprio Deus.

A perspectiva segundo a qual a *imago-Bild* pode ser interpretada como um critério prático fundamental em vista do discernimento que norteie a busca da justiça e da felicidade se torna meridianamente clara em relação à ética do ser que o turíngio descreve no tratado *Conversações Espirituais*:

“As pessoas não precisam pensar muito naquilo que devem *fazer*; elas devem refletir antes naquilo que *são*. Ora, se as pessoas e suas atitudes forem boas, suas obras poderiam brilhar com toda claridade. *Tu* és justo, então *tuas obras* são justas. Não se pense em fundamentar a santidade em um fazer; antes

⁷⁰³ TAMMELO, I. *Op. cit.*, p. 801.

disso, deve-se fundamentar a santidade em um ser, pois as obras não nos santificam, mas somos nós que devemos santificá-las. Por mais santas que forem as obras, jamais nos santificam, enquanto são obras, mas: na medida em que nós somos santos e possuímos o Ser, assim santificamos todas as nossas obras, sejam elas comer, dormir, acordar ou qualquer outra coisa. Aqueles que não são de um ser elevado, quaisquer obras realizem, não conseguem nada disso. Disso conhece que se deve usar todo zelo para *ser* bom, - não tanto assim, porém, para aquilo que alguém faz ou para o tipo de obras dele, e sim com o fundamento das obras”⁷⁰⁴.

Quem recolheu o legado dessa ética do ser e lhe deu prosseguimento no século que há pouco encerrou os batentes foi Erich Fromm, o psicanalista da Escola de Frankfurt em seu livro *To have or to be?*, no qual faz um balanço essencialmente negativo da ética do ter, alicerce de toda injustiça, e preconiza o fim da grande ilusão de uma “cidade terrestre do progresso” que venha a substituir a “cidade de Deus”⁷⁰⁵. O que está em primeiro plano, entretanto, não é a crítica e nem a falência das pretensões da sociedade moderna, mas a análise da estrutura do ter e do ser. Em consonância com Eckhart, Fromm afirma:

“O modo ter de existência, a atitude centrada no móvel da propriedade e do lucro, necessariamente produz o desejo, e mesmo a necessidade da força. Para dominar outros seres humanos, precisamos empregar força de modo a romper sua resistência. Para manter o controle da propriedade privada, precisamos empregar força para protegê-la daqueles que a tirariam de nós, porque eles, como nós, jamais podem ter o bastante; o desejo de ter propriedade privada produz o desejo de empregar violência a fim de furtar de outros de maneira aberta ou velada. No modo ter, a felicidade consiste na superioridade sobre outros, no poder e, em última análise, na capacidade de conquistar, roubar, matar. No modo ser, essa felicidade consiste em amar, participar, dar”⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ “Die Leute brauchten nicht soviel nachzudenken, was sie *tun* sollten; sie sollten vielmehr bedenken, was sie *wären*. Wären nun aber die Leute gut und ihre Weise, so könnten ihre Werke hell leuchten. Bist *du* gerecht, so sind auch *deine Werke* gerecht. Nicht gedenke man Heiligkeit zu gründen auf ein Tun; man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein, denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen. Wie heilig die Werke immer sein mögen, so heiligen sie uns ganz und gar nicht, soweit sie Werke sind, sondern: soweit wir heilig sind und Sein besitzen, soweit heiligen wir alle unsere Werke, es sei Essen, Schlafen, Wachen oder was immer es sei. Die nicht großen Seins sind, welche Werke die auch wirken, da wird nichts daraus. Erkenne hieraus, daß man allen Fleiß darauf verwenden soll, gut zu *sein*, - nicht aber so sehr darauf, was man tue oder welcher Art die Werke seien, sondern wie der Grund der Werke sei”. DW V, p. 508. Cf. também *LDC*, p. 104.

⁷⁰⁵ FROMM, E. *Ter ou Ser?* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, 4ª ed., p. 24.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 91.

Em seguida, o psicanalista alemão combate o argumento amplamente difundido segundo o qual a estrutura do ter é a estrutura fundamental do ser humano: “Nós, seres humanos, temos uma inerente e profundamente enraizada ânsia de ser: de exprimir nossas faculdades, de sermos ativos, de nos relacionarmos com outros, de fugir à prisão do egoísmo.”⁷⁰⁷ O desafio é sempre o de dar asas a essas potencialidades para que, assim, surjam o homem e a mulher novos. No final da obra, Fromm lança esse desafio e esboça vinte e uma qualidades que deveriam caracterizá-lo, destacando na última a

“felicidade no processo de aumentar sempre o espírito de vida, seja a que ponto se consiga chegar, porque viver tão plenamente quanto se possa é tanto mais satisfatório quanto a preocupação pelo que se pode ou não se poderia conseguir tem pouca probabilidade de se revelar”⁷⁰⁸.

Hoje é cada vez mais necessário ressaltar a importância daquelas pessoas que, como Meister Eckhart, tentaram trazer à tona a vocação essencial do ser humano enquanto *imago-Dei* e imagem da justiça, em oposição àquelas que sempre conduziram a humanidade no caminho dos haveres e da propriedade, que só lhe proporcionaram a ilusão de uma felicidade efêmera.

A questão da felicidade aparece, na extensa produção eckhartiana, tanto nas obras em latim, quanto nas obras em alemão. Em relação às primeiras, o turíngio aponta a relação essencial entre “razão superior” e “felicidade” (*beatitudo*), assim como entre “união” e “felicidade”: “Segundo Agostinho, o *homem* é razão superior. Aqui acontece a felicidade, Mt 16: ‘tu és bem-aventurado, Simão filho de Jonas’”⁷⁰⁹; “a felicidade não se encontra na semelhança, mas na união, que representa a realização plena da semelhança”⁷¹⁰. Nas pregações em vernáculo,⁷¹¹ as citações mais significativas são as seguintes:

⁷⁰⁷ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 168.

⁷⁰⁹ “*Vir superior ratio, secundum Augustinum. Ibi cadit beatitudo, Matth. 16: ‘beatus es, Simon Bar Iona’*”. LW IV,535,5-6. A mesma citação evangélica aparece na Pr. 45 em vernáculo: “*Beatus Es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis etc. (Matth. 16,17)*”, DW II,360,1-373,9.

⁷¹⁰ “*Beatitudo non tam est similitudo, sed unio, quae est terminus similitudinis*”. LW IV,110,7-111,1.

“Quem ama a Deus, como deve e lhe é necessário amá-Lo, quer queira, quer não, e como O amam todas as criaturas, deve amar seu próximo como a si mesmo e alegrar-se com as alegrias dele como suas próprias alegrias, e desejar tanto sua honra como sua própria honra e (amar assim) o estranho como o seu parente. E de tal modo o homem está sempre na alegria, na honra e na vantagem, justamente como no reino dos céus, e tem mais vezes alegria do que se ele se alegrasse só com seu próprio bem. E saiba, em verdade: se a tua própria honra te trazer mais felicidade do que a de um outro, isto não está direito” (Pr. 4)⁷¹²;

“Assim também é para Deus prazeroso e algo que dá felicidade quando Ele encontra a igualdade. É para Ele um prazer derramar totalmente sua natureza e seu Ser na igualdade, porque Ele mesmo é igualdade” (Pr. 12)⁷¹³;

“Eu falo, pois, da satisfação espiritual, quando o cume mais elevado (da alma) não é dobrado pela alegria, assim como não afoga no sentido de bem-estar, mas permanece poderosamente acima. O homem, de fato, (só) se encontra na satisfação espiritual quando o amor e a dor [que provêm] da creatura não podem derrubar o cume mais elevado (da alma)” (Pr. 86)⁷¹⁴;

“Deus, pois, não poderia gerar nenhuma criatura a partir da qual tu pudesses encontrar a felicidade perfeita; do contrário, *Deus* não seria a felicidade suprema e o fim último, uma vez que é sua natureza e *Ele* quer ser um princípio e um fim de todas as coisas. [...] Nenhuma imagem tem por fim si mesma e nem aponta para si mesma; (antes disso) ela tem por fim e aponta continuamente para algo de que ela é imagem. Como se há uma imagem somente daquilo que é exterior de si mesmo, interiorizada por meio dos sentidos, das criaturas, e que sempre indica aquilo de que é imagem, seria

⁷¹¹ Quanto à presença do tema da felicidade nos Tratados, esta tese indica somente as referências onde pode ser encontrado, a saber: *BgT*: DW V pp. 473-474, p. 485, p. 496; *VeM*: DW V pp. 499-500, p. 504; *RdU*: DW V p. 524, p. 538; *Abg*: DW V p. 541, p. 546.

⁷¹² “Wer Gott liebt, wie er ihn lieben soll und auch lieben muß, ob er wolle oder nicht, und wie ihn alle Kreaturen lieben, der muß seinen Mitmenschen lieben wie sich selbst und sich seiner Freuden freuen wie seiner eigenen Freuden und nach seiner Ehre und dem Fremden <so lieben> wie den Angehörigen. Und auf solche Weise ist der Mensch allzeit in Freude, in Ehre und in Vorteil, so ist er recht wie in Himmelreich, und so hat er öfter Freuden, als wenn er sich nur seines eigenen Guten freude. Und wisset fürwahr: Ist dir deine eigene Ehre beglückender als die eines andern, so ist das unrecht”. *Quint*, p. 170. Cf. também *SA*, p. 58.

⁷¹³ “Ebenso ist es für Gott lustvoll und beglückend, wenn er Gleichheit findet. Es ist ihm eine Lust, daß er seine Natur und sein Sein da völlig ausgießt in die Gleichheit, weil er die Gleichheit selber ist”. *Quint*, p. 215. Cf. também *SA*, p. 104.

⁷¹⁴ “Ich spreche dann von geistigem Genügen, wenn durch alle Wonne der oberste <Seelen->Wipfel nicht hinabgebeugt wird, so daß er nicht ertrinkt im Wohlgefühl, vielmehr machtvoll darüber steht. Dann <nur> befindet sich der Mensch in geistigem Genügen, wenn Lieb und Leid der Kreatur den obersten <Seelen->Wipfel nicht herabzubeugen vermögen”. *Quint*, pp. 280.281.

impossível que tu pudesses te tornar, alguma vez, feliz através de uma imagem” (Pr. 101)⁷¹⁵.

Nessa última citação, se encontra novamente a questão do conhecimento humano que depende da mediação de imagens abstraídas de realidades materiais, mas que, por si só, não são suficientes para justificar a capacidade do ser humano de alcançar a felicidade. De fato, esclarece o turíngio, “nenhuma criatura pode ser a tua felicidade, pois nenhuma pode, aqui na terra, ser a tua perfeição; a perfeição *desta* vida (terrena) – que são todas as virtudes juntas – segue a perfeição da vida do além”⁷¹⁶. A felicidade futura não está atrelada a um conhecimento por imagens que, além disso, nem pode ser assumido como modelo de perfeição da vida terrena. O conhecimento que aponta Meister Eckhart ultrapassa a necessidade das imagens enquanto mediação, e remete ao fundo da alma como lugar do conhecimento perfeito, onde só se encontra uma “imagem sem imagem”. Nesse lugar sem lugar se constitui, como afirma Guerizoli, “uma outra instância da alma humana, capaz de conhecer a Deus sem a mediação de qualquer imagem do que quer que seja. Essa instância Eckhart compreende como essência ou ‘fundo da alma’, o ‘lugar’ da felicidade”⁷¹⁷:

“Deus, porém, não necessita (principalmente) de nenhuma imagem e nem possui uma imagem: Deus opera na alma sem qualquer ‘meio’, imagem ou semelhança, verdadeiramente, no fundo dela, no qual nenhuma imagem nunca entrou, mas somente Ele mesmo com seu próprio Ser” (Pr. 101)⁷¹⁸.

⁷¹⁵ “Gott könnte nämlich keine Kreatur schaffen, aus der Du vollkommene Seligkeit empfindest; sonst wäre nicht Gott die höchste Seligkeit und das letzte Ziel, wo es doch seine Natur ist und er will, daß *er* ein Anfang und ein Ende aller Dinge sei. [...] Kein Bild zielt ab noch weist hin auf sich selbst; es zielt und weist <vielmehr> beständig auf das hin, dessen Bild es ist. Und da man ein Bild hat nur von dem, was außerhalb von einem ist und durch die Sinne von den Kreaturen hereingezogen wird, und da es auch immerzu auf das hinweist, dessen Bild es ist, so wäre es unmöglich, daß du jemals durch irgendein Bild selig werden könntest”. *Quint*, p. 419. Cf. também: LEÃO, E. C. *O silêncio da criação. Mestre Eckehart – Sermão 57*. In: Arte e Palavra, UFRJ/FCC, vol. 3, 1987, p. 5.

⁷¹⁶ “Es kann keine Kreatur deine Seligkeit sein; darum kann sie auch hienieden nicht deine Vollkommenheit sein; den der Vollkommenheit *dieses* <irdischen> Lebens – das sind alle Tugenden zusammen – der folgt (noch) nach die Vollkommenheit *jenes* <jenseitigen> Lebens”. *Quint*, p. 419. Cf. também: LEÃO, E. C. *Op. cit.*, p. 5.

⁷¹⁷ GUERIZOLI, R. *Sobre a possibilidade noética da felicidade. Uma aproximação sistemática entre Duns Scotus e Mestre Eckhart*. In: Veritas, v. 50, n. 3, setembro de 2005, p. 116.

⁷¹⁸ “Gott aber bedarf <überhaupt> keines Bildes noch hat er irgendein Bild: Gott wirkt in der Seele ohne jedes ‚Mittel‘, Bild oder Gleichnis, fürwahr, in ihrem Grunde, in den nie ein Bild hineinkam, sonder nur er selber mit seinem eigenen Sein”. *Quint*, p. 418. Cf. também: LEÃO, E. C. *Op. cit.*, p. 4.

Conclusão

A abordagem da teoria do conhecimento de Meister Eckhart do ponto de vista da *imago-Bild*, ao passar pelo crivo da análise direta dos seus escritos, demonstrou que esta perspectiva hermenêutica tem sua validade e pode ser assumida como uma chave de leitura da obra do mestre dominicano. Seria muita pretensão, entretanto, afirmar categoricamente que ela seja a principal e a mais importante, mas mesmo assim seu papel não pode ser definido como de mero coadjuvante. O turíngio, de fato, lançando mão do conceito da *imago-Bild*, traz à tona, por um lado, os limites do conhecimento humano e, do outro, a necessidade de procurar o fundamento de um não-conhecer que é o único caminho para se chegar ao incognoscível. Após tê-lo individuado no fundo da alma, e considerando que “Deus não é nunca e em nenhum lugar Deus a não ser no intelecto”⁷¹⁹, quanto mais a alma ou o intelecto estiver perto do seu fundamento, mais estará perto de Deus.

A dinâmica da *imago-Bild*, caracterizada pelos pólos da identidade e da distinção, torna possível a manifestação da *Gottheit* no fundo da alma na medida em que se verifica a desconstrução de toda e qualquer imagem, a fim de criar o vazio imprescindível à revelação da única imagem verdadeira que é, na sua essência, uma “imagem sem imagem”. Quanto mais a alma estiver despojada de imagens, mais aberta estará para conhecer o divino e maior será sua consciência de ser igual a nada.

Essa liberdade profunda é também o pressuposto de uma nova possibilidade de um discurso sobre Deus hoje, mesmo quando toda teo-logia parece ter esgotado seus argumentos teóricos para convencer o ser humano do século XXI da existência do *Deus absconditus*, e as religiões são sentenciadas de morte por uma parte considerável do pensamento científico. O rápido declínio do horizonte religioso determinado pelo novo ateísmo, que quer extinguir todo referencial que contenha em seu bojo algum sentido não demonstrável cientificamente e quer reduzir o mundo a uma série de fantasmas produzidos pela fantasia (porque não há mais valores e nem critérios de discernimento), não apresenta em contrapartida alguma alternativa válida ao ser

⁷¹⁹ “*Deus nunquam et nusquam est deus nisi in intellectu*”. *Sermo XXIX: Deus unus est*. LW IV,304,2.

humano que não se contenta com uma salvação intramundana oferecida pela ciência, uma salvação que o indivíduo procura exclusivamente para si mesmo, seguindo as próprias expectativas, realizando-a com as próprias forças e os próprios meios, tornando-se apenas um simulacro. Como ressalta com competência e clareza ímpares Orlandi, em um artigo sobre o simulacro na filosofia de Deleuze, o simulacro pode ser definido como uma “imagem sem semelhança”, cujo segredo é que esta

“não é a que existe exteriormente entre uma coisa e outra coisa, mas é, principalmente, a que enleia uma coisa a uma Idéia, na medida em que se tenha da *Idéia* a noção que ela ‘compreende as relações e proporções constitutivas da essência interna’. Assim, o segredo dessa semelhança é ser ela ‘interna ou derivada’, pois é ‘a *identidade* superior da Idéia que funda’ sobre a semelhança a ‘boa pretensão de cópias’. O simulacro, deste modo, não tem a mesma natureza da cópia (não sendo, pois, mera cópia degradada), visto estar ele eliminado da semelhança [LS,296(262)]. Contrariamente às cópias-ícones, o simulacro ‘vive da diferença’, diz Deleuze [DR,167(212)]. Neste mesmo sentido, o autor recorda o quanto há de platonismo no catecismo que reza: ‘Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, mas, pelo pecado, o homem perdeu a semelhança, embora tenha conservado a imagem’. O homem virou simulacro, passou a viver da diferença, complicando-se a sua ‘existência moral’ numa ‘existência estética’ [LS,297(262)]”⁷²⁰.

É justamente essa “existência estética” unida aos resultados cada vez mais avançados obtidos pela técnica, que parecem constituir o eixo da lógica egemônica do sucesso incondicionado da ciência, decretando a derrota sem possibilidade de reabilitação das religiões, que continuam degladiando-se nas arenas confissionais e teológicas para impor a própria imagem de Deus. Ele, porém, conforme o ensinamento de Meister Eckhart, se faz presente enquanto ausência de imagens e de privilégios, e o ser humano se torna um ser aberto ao infinito na medida em que acolhe essa ausência, reconhecendo que não há um único caminho que conduza ao conhecimento do Absoluto, como também que é Ele mesmo a fornecer as coordenadas desse mesmo caminho. Seu ponto de chegada, segundo o turíngio, é o silêncio, única forma de expressão possível para quem conhece a Deus como desconhecido (*tamquam*

⁷²⁰ ORLANDI, L.B.L. *Simulacro na Filosofia de Deleuze*. In: 34 Letras, n. 5/6, Setembro de 1989, pp. 212-213.

ignotum, como afirma Tomás de Aquino no Comentário *Super De Trinitate* de Boécio⁷²¹) e não cognoscível. Na esteira do mestre dominicano, Anthony de Mello, um jesuíta indiano autor de inúmeras obras traduzidas no mundo inteiro (repletas de elementos oriundos da espiritualidade cristã, islâmica, budista e taoísta entre outras), escreve:

“Vocês estão circundados por Deus e não O vêem, porque vocês ‘sabem’ a respeito de Deus. A última barreira que impede a visão de Deus é o conceito que vocês têm de Deus. Vocês deixam escapar Deus porque vocês acham de saber. Este é o aspecto terrível da religião. Isso é o que falavam os Evangelhos: os religiosos ‘sabiam’ e por isso se libertaram de Jesus. O maior conhecimento de Deus é conhecê-lo como o incognoscível. Hoje se fala demasiadamente sobre Deus: o mundo não agüenta mais. Há pouca consciência, pouco amor, pouca felicidade, mas nem utilizamos mais essas palavras. Há pouco abandono das ilusões, dos erros, dos desafetos e das crueldades, demasiadamente pouca consciência. O mundo sofre por causa disso, não por falta de religião”⁷²².

Muito embora esse jesuíta, falecido em 1987, admirava e citava em suas obras Tomás de Aquino, Agostinho, Boécio e Meister Eckhart, entre outros, seus livros foram tachados - pelo então cardeal Joseph Ratzinger – “incompatíveis com a fé católica” e que por isso “podem causar graves danos”⁷²³. Na mesma notificação, uma versão moderna da bula *In agro dominico*, o Prefeito da Congregação pela Doutrina da fé daquela época, hoje papa Bento XVI, escreveu:

“Em algumas passagens dessas primeiras obras, e cada vez mais nas sucessivas publicações, nota-se um progressivo afastamento dos conteúdos essenciais da fé cristã. A revelação, feita em Cristo, é substituída por uma intuição de Deus, sem forma e sem imagens, a ponto de falar de Deus como

⁷²¹ “*Ad primum ergo dicendum quod secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae, et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est*”: Portanto, quanto ao primeiro cumpre dizer que, conforme isso, no limite de nossa cognição, dizemos conhecer a Deus como desconhecido, porque então a mente encontra-se sobretudo avançada na cognição quando conhece ser a essência dele acima de tudo o que pode apreender no caminho atual; e assim, ainda que permaneça desconhecido o que é, contudo, é conhecido que é.” TOMÁS DE AQUINO. *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 2 ad 1. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org>. Acesso em: 09 de setembro de 2008.

⁷²² DE MELLO, A. *Messaggio per un’aquila che si crede un pollo*. Casale Monferrato (AI): ed. Piemme, 1995 (Título original: *Awakeness*), p. 113-114.

⁷²³ Notificação sobre os escritos do pe. Anthony de Mello pela Congregação para a Doutrina da Fé. Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/article/440>. Acesso em: 10 de setembro de 2008.

de um puro vazio. Para ver a Deus, basta olhar diretamente para o mundo. Nada se pode dizer de Deus; o único conhecimento é o não conhecimento. Pôr a questão da existência de Deus é já um sem sentido”⁷²⁴.

Esta tese vai na contramão dessas palavras: o discurso sobre o *Totaliter alter* hoje, como ensina Meister Eckhart, deve renunciar a toda pretensão de torná-lo objeto (inclusive, paradoxalmente, do próprio discurso), assim como de vesti-lo com uma roupagem religiosa a fim de fazer dele um argumento útil à alguma finalidade extrínseca ao puro conhecimento. Deus não pode mais ser imaginado, lançando mão de uma expressão de Bonhoeffer, como uma “hipótese de trabalho” (*Arbeitshypothese*) que o ser humano utiliza para resolver as questões fundamentais às quais não consegue encontrar uma resposta. Assim como o turíngio, muitos outros teólogos e pensadores cristãos têm afirmado a inconsistência de uma imagem de Deus utilitarista e decadente, típica projeção das necessidades humanas, que só pode resvalar na idolatria.

Para evitar esse perigo, é mister aliar a justiça à liberdade, posto que, como afirma Meister Eckhart, “um homem justo não precisa de Deus. Eu não *preciso* daquilo que *tenho*. Ele não serve nada, nem dá atenção a todas as coisas; ele *tem Deus*, por isso não serve nada” (Pr. 62)⁷²⁵. Assim como o homem justo não precisa de Deus, a alma perfeita “não pode estar ligada a nada sem fazer irrupção fora e acima de todas as coisas, alcançando a liberdade divina; isso lhe causa grande felicidade. [...] A maior felicidade no céu e sobre a terra é (fundamentada) na igualdade” (Pr. 81)⁷²⁶. Deveras, a teoria do conhecimento eckhartiana não podia alcançar um vértice mais elevado e uma intensidade mais profunda.

⁷²⁴ *Ibidem*.

⁷²⁵ “Ein gerechter Mensch bedarf Gottes nicht. Was ich *habe*, dessen *bedarf* ich nicht. Er dient um nichts, es achtet aller Dinge nicht; er *hat Gott*, darum dient er um nichts”. DW III,66,5-7.

⁷²⁶ “[Die vollkommene Seele] in nichts eingebunden zu sein vermag, ohne daß sie sich aus allen Dingen und über alle Dinge hinausbreche und in die göttliche Freiheit gelange; das bereitet ihr große Beglückung. [...] Die große Beglückung im Himmel und auf Erden liegt <begründet> in der ‚Gleichheit‘”. DW III,401,11-13.18-19.

CONCLUSÃO GERAL

A metáfora do escultor que, para dar vida à estátua já contida *in potentia* na madeira ou na pedra retira os fragmentos que a encobrem, constituiu o fio condutor do método utilizado por esta tese para trazer à tona o conceito de imagem presente na teoria do conhecimento de Meister Eckhart.

Nos primeiros três capítulos foram retirados, paulatinamente, os fragmentos que representam, respectivamente, as fontes diretas e indiretas às quais atinge o mestre dominicano, e também os que constituem sua própria produção teórica, em latim e em *mittelhochdeutsch*, para tentar descobrir o significado do paradoxo representado pela expressão “imagem sem imagem” e a importância que ela reveste na sua teoria do conhecimento.

Em particular, no capítulo primeiro, foi analisada a reflexão aristotélica e neoplatônica a respeito da imagem (e, mais especificamente, a de Plotino e de Proclo, seus maiores representantes). Essa análise ressaltou como o Estagirita e os dois filósofos neoplatônicos, apesar das inegáveis diferenças, compartilham a mesma compreensão racional segundo a qual o conceito intelectual é superior à imagem por causa da ligação dessa última com o mundo sensível. O intelecto, que define o homem enquanto homem, para o mestre dominicano se identifica com o *intellectus possibilis* de Aristóteles, cuja concepção antropológica, entretanto, ele supera na apreensão do ser humano como *capax Dei* e absolutamente um com o *totaliter alter*, sem prejudicar a alteridade.

O par constituído pela identidade e distinção que caracteriza a imagem produzida pelo transbordamento do Um, de acordo com o pensamento de Plotino, foi encontrado também na reflexão do turíngio, seja nas obras em latim (Comentário do Evangelho de João), seja nos sermões em alemão (por exemplo, na Pr. 16b ou na metáfora do selo). Assim também, a consideração plotiniana não totalmente negativa das imagens do mundo empírico (manifestação da beleza inteligível), pode ser deparada nas obras do dominicano alemão que, aliás, faz um amplo uso dessas imagens. O apelo plotiniano para buscar uma experiência espiritual que não reduza o Um a objeto do pensamento

ou do discurso, mas reconheça sua indeterminação e inefabilidade, acha seu correspondente na insistência com a qual Eckhart convida seus ouvintes a se libertarem de toda idéia, imagem ou conceito de Deus que, na realidade, constituem um obstáculo ao verdadeiro conhecimento, cujo lugar-sem-lugar é o fundo da alma. A função mediadora da imagem, princípio de conhecimento, assim como a relação de reciprocidade e causalidade que há entre ela e o modelo, argumentos peculiares da reflexão de Proclo, aparecem também nos escritos eckhartianos, conforme essa tese demonstrou. Enfim, o movimento de procissão e retorno, “a partir de” e “para” a origem de tudo, processo incessante que acontece além do espaço e do tempo, corresponde ao pensamento eckhartiano segundo o qual todos os seres têm sua origem em Deus e a Ele devem voltar, realizando dessa forma a plenitude da *imago-Bild*. Mas, apesar desses pontos de encontro que denotam a influência neoplatônica no pensamento de Meister Eckhart, as diferenças não deixam de ser marcantes, principalmente em relação à in-determinação do Um neoplatônico confrontada com o Deus bíblico presente em todos os escritos do mestre dominicano, assim como da ausência, nos escritos dos filósofos neoplatônicos, de uma doutrina da criação. Isso serve a justificar a não legitimidade de uma identificação plena de Eckhart como neoplatônico e, conseqüentemente, a retirada do primeiro fragmento para des-vendar o princípio hermenêutico da *imago-Bild*.

No segundo capítulo, a continuidade entre o pensamento neoplatônico e a teologia cristã (a outra fonte de onde Meister Eckhart aufere os elementos essenciais da sua teoria da imagem), é representada *in primis* por Agostinho de Hipona. *Auctoritas* principal de referência para o mestre dominicano, sua doutrina trinitária representa a contribuição fundamental para a compreensão do termo *imago* aplicado à segunda pessoa da Trindade, que Eckhart estende também ao homem e a toda realidade.

Outra grande fonte de inspiração para a teoria da imagem eckhartiana é o pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita, cujos escritos permitem ao turíngio de instaurar um diálogo fecundo entre as tradições neoplatônica e cristã. A concepção bíblica do homem criado à *imago Dei*, retomada pelo Pseudo-Dionísio em termos de uma criação deiforme como dom gratuito por iniciativa em Deus, pode ser reconhecida seja no Comentário eckhartiano do Livro do Gênesis, seja na dimensão antropológica

de *Bild* que destaca, entre as outras coisas, a mais alta perfeição que o ser humano concreto, revestido de sua individualidade, pode alcançar.

A nascente da teoria eckhartiana da imagem e do princípio hermenêutico da *imago-Bild*, contudo, não pode ser delimitada ao âmbito neoplatônico e pseudo-dionisiano, pois envolve também o horizonte aristotélico-tomista. A epistemologia do *Doctor Angelicus* e a noção de *species* por ele elaborada, ultrapassando uma mera teoria da representação e explicando a possibilidade da união direta com Deus, representam o ponto de contato entre o pensamento dos dois seguidores de Domingo de Guzmán. Na Ordem fundada por este, porém, a orientação filotomista nem sempre foi consenso geral. O mais enérgico porta-voz da corrente antitomista alemã foi Dietrich de Freiberg, cuja doutrina da imagem revela muitas convergências com a doutrina de Meister Eckhart. Particularmente, afirmando que a concepção bíblica de *imago* é idêntica à concepção filosófica do *intellectus agens*, Dietrich desloca a problemática da emanção intelectual do plano teológico ao plano filosófico. Esta é exatamente a finalidade da metodologia eckhartiana exposta no Comentário do Evangelho de João, com a qual o turingio visa explicar as verdades da Escritura através da razão natural dos filósofos.

Nesse ambiente teológico dominado pelo saber escolástico e pelas interpretações eclesiásticas exclusivamente masculinas, um elemento de ruptura é representado pelas obras de Mechtilde de Magdeburg e Marguerite Porete, que o turingio deve ter conhecido em sua intensa atividade pastoral. Mesmo sem ter a comprovação de citações diretas nos seus sermões, é inegável a influência exercida por essas duas beguinas em sua reflexão sobre o conceito de imagem.

No capítulo terceiro, que é o eixo da tese, a obra de Eckhart foi “desmontada” com um intento preciso, isto é, demonstrar que a *imago-Bild* é uma sua chave de leitura. Elaborada a partir da doutrina do Um, de origem neoplatônica, ela traz em si os traços dessa tradição, inserida, porém em uma teoria cristã da criação, do homem criado à *imago Dei* e do Filho imagem perfeita do Pai. Após ressaltar as questões semânticas e etimológicas do termo em latim e em vernáculo, uma análise detalhada das obras latinas consentiu evidenciar as propriedades da *imago* (que se tornaram um parâmetro para o termo correspondente *Bild*, em alemão) e sua relação com o conceito

de *mundus intellectualis*. Em relação às obras em alemão, além de reconhecer os elementos em comum com o mesmo conceito utilizado nos *Sermones* e nos Comentários dos vários livros da Bíblia, foi evidenciado o caráter de especificidade que lhe é próprio, decompondo o termo *Bild* em sete dimensões específicas, a saber: teológica, extra-ordinária, antropológica, empírica, ordinária, ética e antitética. Lançando mão desse recurso, foi possível salientar três elementos fundamentais da teoria eckhartiana da imagem:

- a necessidade do desprendimento de todas as imagens das criaturas, expressa pelo verbo *entbilden* e o substantivo feminino *Entbildung*;
- uma dúplice possibilidade de interpretação da *imago-Bild*, ativa e passiva, que considera o ser humano como *aspectum* de Deus e Deus como *respectum* do ser humano, unidos em uma única realidade assim como o modelo e a imagem são *unum*;
- a finalidade última do conhecimento de Deus, que é um re-conhecer a Sua imagem no fundo da alma, no qual o ser humano encontra sua semelhança com Ele na dessemelhança de si mesmo e de todas as criaturas.

No último capítulo houve uma inversão metodológica, ou seja, os fragmentos retirados foram encaixados novamente com a finalidade de colher os frutos do que significa a *imago-Bild* como princípio hermenêutico. A imagem assim reconstituída foi analisada a partir de três perspectivas: hermenêutica, teológica e ética. A primeira destacou o aspecto propriamente filosófico ao constatar, na teoria eckhartiana da imagem, a presença da tradição neoplatônica que prioriza o conhecimento interior, além de toda representação material, e da tradição aristotélico-tomista que, ao invés, se estrutura em graus diferentes a partir da percepção sensível. A segunda perspectiva estendeu o olhar sobre a dimensão teológica, tentando colher os frutos da reflexão de Eckhart sobre a imagem e verificando sua validade enquanto princípio hermenêutico aplicado ao discurso sobre Deus hoje, oferecendo inclusive outros paradigmas a partir de uma leitura contextualizada. Enfim, a terceira perspectiva, põe em realce a dimensão prática da *imago-Bild* como critério que orienta a busca da justiça e da felicidade.

Ponto de chegada dessa abordagem da teoria do conhecimento de Meister Eckhart é a descoberta do fim derradeiro do conhecer humano em busca do Absoluto:

tornar-se a mesma “imagem sem imagem”. Anthony de Mello narra, a esse respeito, um conto singular:

“Era uma vez uma boneca de sal. Embora fosse de sal, nunca tinha visto o mar. Por isso, um dia, deixou a sua terra e pôs-se a caminho em direção ao mar. Depois de percorrer muitos quilômetros, chegou finalmente ao final da viagem. Ficou fascinada por aquela imensidão de água a perder-se no infinito. Nunca tinha visto uma coisa assim tão grandiosa. Mas seria isso o mar? Por isso, perguntou: - Quem és tu? Com um sorriso, o mar respondeu: - Entra nas minhas águas e comprova-o tu mesma! E a boneca de sal meteu-se no mar. Mas, à medida que avançava nas águas, ia derretendo-se, até que dela nada ficou. Mas, antes de se dissolver completamente, exclamou maravilhada: - Agora sei quem sou!”⁷²⁷.

Também Meister Eckhart lança mão da metáfora do oceano para simbolizar a união entre a alma e Deus, ápice do conhecimento:

“Por isso um profeta diz que todas as coisas são tão pequenas em relação a Deus como uma gota em relação ao mar (cf. Sb 11,23). Se se derramasse uma gota no oceano, ela se transformaria no mar e não o mar na gota. Assim (também) acontece com a alma: quando Deus a atrai em si, ela se transforma nele, e assim a alma se torna divina, mas Deus não se torna a alma. Ali a alma esquece seu nome e sua potência, mas não sua vontade e seu ser” (Pr. 80)⁷²⁸.

Este é o ponto final da teoria da imagem eckhartiana, o fundo da *dissimilitudo infinita*, no qual o ser e o nada convergem como em um abismo insondável e entre o *Seelengrund* e o *Gottesgrund* não há mais distinção: “aqui o fundo de Deus é meu fundo, e meu fundo é o fundo de Deus”⁷²⁹.

O sermão *Clarifica me, Pater* (n. 15) de Johannes Tauler⁷³⁰, que conviveu com Meister Eckhart e que se tornou discípulo dele, descreve como o mestre foi visto na sua época e de que maneira seu pensamento filosófico-teológico foi julgado. A solidez que

⁷²⁷ Disponível em: <http://acreditarnumtempo.blogspot.com/2008/07/boneca-de-sal.html>. Acesso em: 23 de setembro de 2008.

⁷²⁸ “So <auch> geschieht es der Seele: wenn Gott sie in sich zieht, so verwandelt sie sich in ihn, so daß die Seele göttlichh wird, nicht aber Gott zur Seele. Da verliert die Seele ihren Namen und ihre Kraft, nicht aber ihren Willen und nicht ihr Sein”. *Quint*, p. 410.

⁷²⁹ “Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund”. Pr. 5b, *Quint*, p. 180.

⁷³⁰ TAULER, J. *Predigten*. Band I. Einsiedeln-Trier: Johannes Verlag, 1987, pp.100-107.

demonstrou frente às múltiplas tentativas de enquadrá-lo em esquemas redutivos nos séculos seguintes, é um sinal de que sua investigação e compreensão nunca se esgotam, e que a busca dos verdadeiros fundamentos do ser é não apenas possível, mas desejável, como resultado de um argumentar paciente da razão no horizonte da eternidade:

“Sobre isso, assim ensina um amável mestre, mas vós não o entendeis. Ele falava do ponto de vista da eternidade, mas vós o interpretastes segundo a temporalidade. [...] Um nobre mestre falou sobre esse pensamento, sem indicação e sem caminhos pré-determinados (para alcançar a verdade suprema). Muitas pessoas entendem isso segundo o modo dos sentidos exteriores e se tornam homens envenenados, e por isso é cem vezes melhor que eles cheguem lá com indicações e caminhos pré-determinados”⁷³¹

⁷³¹ “So lehrt es und sagt euch hiervon ein liebenswerter Meister, aber das versteht ihr nicht. Er sprach aus dem Blickwinkel der Ewigkeit, ihr aber faßt es der Zeitlichkeit nach auf. [...] Ein edler Meister hat von dem Gedanken gesprochen, ohne Anweisung und ohne (vorgezeichnete) Wege (zur höchsten Wahrheit zu gelangen). Das verstehen viele Leute nach der Art der äußeren Sinnestätigkeit und werden vergiftete Menschen, und darum ist es hundertmal besseres, daß sie mit Anweisungen und auf gebahnten Wegen dorthin gelangen”. *Ibidem*, pp. 103-104.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

I. FONTES ECKHARTIANAS

1. *Die deutschen Werke*. Hsg. v. Joseph Quint, Kohlhammer, Stuttgart Berlin:

DW II (Joseph Quint, 1968-71): *Predigten* 25-29.

DW III (Joseph Quint, 1973-76): *Predigten* 60-86.

DW IV,I (Georg Steer): *Predigten* 87-104.

DW V: *Traktate. Das Buch der göttlichen Tröstung – Vom edlen Menschen – Reden der Unterweisung – Von Abgeschiedenheit.*

2. *Die Leteineische Werke*. E. Benz, B. Decker, J. Koch, L. Sturlese, Stuttgart Berlin:

LW I (Konrad Weiss, 1938-64): *Prologi in Opus tripartitum, in Opus propositionum, in Opus expositionum. Expositio libri Genesis et Libri Exodi. Liber Parabolarum Genesis.*

LW II (1954-75): *Expositio libri Exodi, Sermones et Lectiones super Ecclesiastici, Expositio Libri Sapientiae, Expositio Cantici Canticorum.*

LW III. *Expositio santi Evangelii secundum Iohannem.*

LW IV (1956): *Sermones.*

3. *Deutsche Predigten um Traktate*. Joseph Quint (org.). München: Carl Hanser Verlag, 1955.

4. *Buch der Göttlichen Tröstung und Vom dem edlen Menschen (Liber Benedictus)*. Berlin: Verlag von Walter de Gruyter & Co., 1952. Introdução e notas: J. Quint.

5. *Protestatio*. In: Meister Eckhart und seine Zeit. Disponível em: <http://www.eckhart.de>.
6. *In agro dominico*. Übersetzung nach Joseph Quint. In: Meister Eckhart und seine Zeit. Disponível em: <http://www.eckhart.de>.
7. *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.
8. *Expositio Libri Genesis*. 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.
9. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, 4ª ed.
10. *Sermões Alemães. Vol. I – Sermões 1 a 60*. Bragança Paulista/Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco/Vozes, 2006.
11. *I Sermoni*. M. Vannini (org.), Milano: ed. Paoline, 2002.
12. *Sermoni Latini*. Roma: Città Nuova, 1990. Introdução e tradução: M. Vannini.
13. *Commento all'Ecclesiastico*. M. Vannini (org.). Firenze: Nardini editore, 1990.
14. *Commento alla Sapienza*. M. Vannini (org.). Firenze: Nardini editore, 1994.
15. *Sprüche*. Disponível em: www.eckhart.de.

II. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

1. AGOSTINHO. *Dialogo sobre a felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1988.
2. _____. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Ed. da Fundação Calouste Gulberkian, 1993.
3. _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.
4. _____. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it>.
5. ALE, M. S. *La influencia neoplatónica en el Maestro Eckhart*. In: Studium, Filosofía y Teología X - Fasc. XIX (2007), pp. 231-242.
6. ARISTOTE. *Petit Traités d'Histoire Naturelle*. Paris: Les Belles Lettres, 1965. Trad. R. Mugnier.
7. ARISTOTELE. *Metafísica*. Milano: Rusconi, 1999, 5ª ed. Introdução, tradução e notas de G. Reale.
8. _____. *L'anima*. Milano: Rusconi, 1998, 2ª ed. Introdução, tradução e notas de G. Movia.
9. AUMONT, J. *A imagem*. Campinas: Papirus Editora, 1995, 2ª ed.
10. BAUMAN, Z. *O mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. Tradução de M. Gama e C. Martinelli Gama.
11. BECCARISI, A. "Der hœhste under der meistern": Eckhart e il *De anima* di Aristotele. In: Studi sulle fonti di Meister Eckhart. Dokimion, vol. 34, 2008, pp. 11-37.
12. BEIERWALTES, W. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Milano: Vita e Pensiero, 1992, 2ª ed.

13. _____. *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.
14. BELLOTTI, K. K. *"Delas é o reino dos céis": mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (Anos 1950 a 2000)*. Tese de Doutorado em História Cultural. Unicamp, Campinas, Fevereiro de 2007.
15. BINDSCHIEDLER, M. *Der Lateinische Kommentar zum Granum Sinapis*. Basel: Benno Schwabe & Co Verlag, 1949.
16. BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
17. 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.
18. BONHOEFFER, D. *Widerstand und Ergebung*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1985.
19. _____. *Resistência e Submissão*. São Paulo: Ed. Paz e Terra S.A., 1980.
20. BOTTIN, F. *Filosofia medievale della mente*. Padova: Il Poligrafo, 2005.
21. BRUN, J. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988. Tradução: José Freire Colaço.
22. BRUNNER, F. *L'analogie chez Maître Eckhart*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 16, 1969, p. 333-349.
23. BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, A. *Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.0*. Curitiba: Editora Positivo, 3ª ed., 2004.
24. CABRAL MARINHO, M. S. *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*. In: *Mirabilia – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval I* (Dez. 2001). Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/plotino.html>>.

25. DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
26. DELEUZE, G. *L'image-temps*. Paris: Ed. De Minuit, 1985. A tradução em português está publicada com o seguinte título: DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.
27. DE LIBERA, A. *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
28. _____ *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
29. DE SOUZA, F. A. *Novo dicionário Latino-Português*. Porto: Lello & Irmão ed., 1984.
30. DUDEN. *Stilwörterbuch der deutschen Sprache*. Band 2. Mannheim/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1988.
31. DUPONT, J. *Le chrétien miroir de la gloire divine d'après 2 Cor 3,18*. In : *Revue Biblique* 59 (1949), pp. 392-411.
32. FAGGIN, G. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983.
33. FLASCH, K. *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 45, 1998, p. 130-150.
34. FROMM, E. *Ter ou Ser?* Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, 4ª ed.
35. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martin Fontes, 1998. Tradução: Eduardo Brandão.
36. GUERIZOLI, R. *A condenação de Meister Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico*. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, vol. 27 – 89 (2000), pp. 387-403.
37. _____ *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine studie über den Gottesgeburtzyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

38. _____ *Sobre a possibilidade noética da felicidade. Uma aproximação sistemática entre Duns Scotus e Mestre Eckhart*. In: Veritas, v. 50, n. 3, setembro de 2005, pp. 109-116.
39. _____ *Mestre Eckhart e o modelo de integração entre ética e teologia*. In: *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 2004.
40. HERMANN, P. *Deutsches Wörterbuch*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1992.
41. ISNARDI PARENTE, M. *Introduzione a Plotino*. Bari: Laterza, 1984.
42. JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P-J. *L'impronta del deserto – L'a-teismo místico di Meister Eckhart*. Napoli: Guerini e Associati, 2000.
43. JOANNIS SCOTI. *Versio Operum S. Dionysii Areopagitae*. Migne, Patrologia Latina, 122. *De Mystica Theologia*. Capitulum II. Disponível em: <http://www.binetti.ru>.
44. KRETZMAN, N., KENNY, A., PINBORG, J. (ed). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
45. KÜNG, H. *O princípio de todas as coisas. Ciências naturais e religião*. Petrópolis: Vozes, 2007. Título original alemão: *Der Anfang aller Dinge*. Trad.: Carlos Almeida Pereira.
46. LARGIER, N. *"Intellectum in deum ascensus". Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystic*. In: *Deutsch Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 69 Jahrgang (1995), Heft/3 Sept., Stuttgart/Weimar, pp. 423-471.
47. LERNER, R. E. *The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought*. In: *Church History*, Vol. 40 - 4 (Dez. 1971), pp. 397-411.
48. LINGUITI, A. *Immagine e concetto in Aristotele e Plotino*. In: *Incontri triestini di filologia classica* 4 (2004-2005), pp. 69-80. Disponível em: <http://www.openstarts.units.it>.

49. LOSSKY, V. *Théologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique, 1998.
50. MCGINN, B. (org.). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New Cork: Continuum, 2001.
51. _____. *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*. In: *The Journal of Religion*, Vol. 61 - 1 (Jan. 1981), pp. 1-19.
52. MECHTHILD VON MAGDEBURG. *La luce fluente della Divinità*. Firenze: Giunti ed., 1991.
53. MOJSISCH, B. *Meister Eckhart: analogy, univocity and unity*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 2001.
54. MOUTSOPOULOS, E. A. *Les structures de l'imaginaire dans le philosophie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
55. NASCIMENTO, C.A. R. do. S. *Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Janeiro - Março 2008, Vol. 64. Fasc. 1, pp. 397-408.
56. NEMES, B. J. *Neues zu den Fragen der Autorschaft und Kanonizität des Fließenden Lichts der Gottheit Mechthilds von Magdeburg*. Disponível em: www.meister-eckhart-gesellschaft.de.
57. OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: P.G.W. GLAKE (ed.) – Oxford University Press, 1982.
58. PEREIRA DA SILVA, J. L. *A definição de imagem do Sofista de Platão*. In: *Cadernos das Atas da ANPOF 1* (2001), pp. 71-78.
59. PERINI-SANTOS, E. *"Pseudo-Dionísio Areopagita" ou "Dionísio Pseudo-Areopagita"? Uma confusão a respeito de nomes e descrições definidas*. *Kriterion* Vol. XXXVII - 94 (jul. - dez. 1996).
60. PLATÃO. *Timeu e Crítia ou a Atlântida*. São Paulo: Hemus Editora Ltda., 2001.

61. _____ *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
62. PLOTINO. *Enéadas*. Vol. I-IV. Madrid: Editorial Gredos S. A., 1988.
63. _____ *Tratato das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial e Comercial, 2000.
64. PROCLUS. *Elementatio Theologica. Traslata a Guillermo de Morbecca*. Leuven: University Press, 1987, editada por H. Boese.
65. _____ *Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1986, Tome II.
66. _____ *Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
67. _____ *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
68. _____ *Commentaire sur le Timée*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1968.
69. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE. *Œuvres Complètes*. Mayenne: Aubier, 1995. Tradução, prefácio, notas e índice: M. de Gandillac.
70. RAHNER, H. *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*. Cinisello Balsamo (MI): ed. San Paolo, 1995.
71. REALE, G. - ANTISERI, D. *História da Filosofia – Vol. I: Filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2003.
72. REALE, G. *Introduzione a Proclo*. Bari: Laterza, 1989.
73. RUH, K. *Meister Eckhart. Teologo, Predicatore, Mistico*. Brescia: Morcelliana, 1989. Título da edição original: *Meister Eckhart: Theologe – Prediger – Mystiker*. Trad. Italiana de M. Vannini.

74. 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.
75. SCHIFFHAUER, A. “*nos filii dei sumus analogice*”. *Die Analogielehre Meister Eckharts in der Verteidigungs-schrift*. In: *Miscellanea Mediaevalia – Band 32: Meister Eckhart em Erfurt*, 2005, pp. 356-389.
76. SOBRINO, J. *Jesucristo Libertador. Lectura histórico-teológica de Jesus de Nazaret*. Madrid: Ed. Trotta, 1991.
77. STURLESE, L. *Mistica o Filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 71 (1992).
78. TAMMELO, I. *Riflessioni sulla dottrina della giustizia di Meister Eckhart*. In: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 50 (1973), pp. 798-803.
79. TAULER, J. *Predigten*. Band I. Einsiedeln-Trier: Johannes Verlag, 1987.
80. 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 Medieval* n. II (Dez. de 2002). Disponível em: <<http://revistamirabilia.com/plotino.html>>.
81. TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum*. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes ab A.D. MM. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org>
82. _____. *Suma Teológica. Teologia – Deus – Trindade*. Vol. I e II, Iª parte, Questões 1-43 e 44-119. São Paulo: Loyola, 2001.
83. _____. *Suma de Teologia. Primeira Parte – Questões 84-89*. Tradução e Introdução: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia (MG): Edufu, 2004.
84. TOSOLINI, T. *Dizer Deus hoje – Novas Categorias*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 269, vol. 68, Janeiro de 2008, pp. 5-20.
85. VALÉRY, P. *Images de proximité et images intellectuelles chez Maître Eckhart*. In: *La Vie Spirituelle* 689 (Mars-Avril 1990).

86. VASILIU, A. *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
87. VON IVANKA, E. *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 72 (1950), pp. 129-176.
88. VV.AA. *A BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: ed. Paulinas, 1989.
89. VV.AA. *Dicionário Patrístico e de Antigüidades cristãs*. Petrópolis/São Paulo: co-edição Vozes/Paulus, 2002
90. WOODS, R. *Meister Eckhart and the neoplatônica heritage: the thinker's way to God*. In: *The Thomist*, vol. 54 - 4 (Oct. 1990), pp. 609-639
91. WUNENBURGER, J.J. *Filosofia delle immagini*. Torino: Giorgio Einaudi ed., 1999.
92. ZUM BRUNN, E. (org). *Voici Maître Eckhart*. Grenoble : Ed. Jérôme Millon, 1994.