



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RENATA APARECIDA LUCAS

**O “NASCIMENTO DE DEUS NA ALMA”:
A MÍSTICA FUNDAMENTAL DE MESTRE ECKHART NO SERMÃO 101**

VITÓRIA
2014

RENATA APARECIDA LUCAS

**O “NASCIMENTO DE DEUS NA ALMA”:
A MÍSTICA FUNDAMENTAL DE MESTRE ECKHART NO SERMÃO 101**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos.

VITÓRIA

2014

RENATA APARECIDA LUCAS

**O “NASCIMENTO DE DEUS NA ALMA”:
A MÍSTICA FUNDAMENTAL DE MESTRE ECKHART NO SERMÃO 101**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa Metafísica.

Aprovada em ____ de _____ de 2014.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos
Universidade Federal do Espírito Santo (Orientador)

Prof^a. Dr^a. Maria Simone Marinho Nogueira
Universidade Estadual da Paraíba (Membro Externo)

Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa
Universidade Federal do Espírito Santo (Membro Interno)

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

L933n Lucas, Renata Aparecida, 1972-
O “nascimento de Deus na alma” : a mística fundamental de
Mestre Eckhart no Sermão 101 / Renata Aparecida Lucas. –
2014.
117 f. : il.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Eckhart, Meister, m. 1327. 2. Filosofia medieval. 3. Mística.
4. Alma. 5. Metafísica. I. Santos, Jorge Augusto da Silva. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

Dedico o esforço empenhado em todo o processo que envolveu esta pesquisa a todos os seres e, em especial, àquele que transformou a minha vida e fez de mim uma pessoa melhor: meu filho, Breno.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, por tudo o que aprendi durante a trajetória desta pesquisa, a todas as pessoas que, de qualquer forma e em qualquer situação, me deram força para empreender esta jornada.

Em especial, agradeço:

aos mestres queridos, em especial, ao Venerável Khentrul Tashi Sonam Rinpoche e ao Lama Rinchen Khyenrab Thupten Nyima, pela inspiração, pelo exemplo de vida e pelo suporte espiritual para a realização deste trabalho;

ao querido orientador Professor Doutor Jorge Augusto da Silva Santos (Bento), pelo acompanhamento constante, antes e durante todo o mestrado, pela generosidade infinita em compartilhar seu tempo, sua paciência e sua sabedoria comigo e por acreditar em mim mais do que eu mesma;

aos Professores Doutores Ricardo da Costa e Thana Mara de Souza, da UFES, por contribuírem significativamente na qualificação desta pesquisa e pela disposição com a qual a leram;

à Professora Doutora Maria Simone Marinho Nogueira, da Universidade Estadual da Paraíba, por aceitar o convite para participar da banca de defesa desta dissertação;

aos professores do Mestrado em Filosofia da UFES, que me fizeram crescer, conhecer novas possibilidades, ter contato com autores maravilhosos e ter a oportunidade de discutir e aprender a apresentar as minhas ideias;

aos Professores Doutores Paulo Borges, da Universidade de Lisboa, Carlos Henrique do Carmo Silva, da Universidade Católica Portuguesa, e Edrisi Araújo Fernandes, da UFRN, pelo incentivo e pelas reflexões iniciais que gestaram esta pesquisa;

aos colegas do Mestrado, à sanga do Centro de Dharma Buda da Compaixão e a todos os amigos, em especial os do Incaper e Andréa Curtiss, pelos questionamentos, pelos exemplos e pela força quando as adversidades pareceram insuperáveis,

aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da UFES, pelo apoio;

ao Departamento de Filosofia da Universidade de Zaragoza (Espanha) e à Pontificia Università San Tommaso d'Aquino (Itália), pelos materiais encaminhados, sem os quais esta pesquisa não seria realizada;

ao Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória, em especial a Noemita, pela disponibilização de bibliografia necessária aos meus estudos;

aos meus familiares, especialmente meus pais, meu irmão (Beto), Claudia e Caio, que sempre me incentivaram a buscar o conhecimento e compreenderam minha ausência nos momentos de convivência familiar para dedicação a esta pesquisa;

por fim, agradeço do fundo do coração ao meu marido, Claudio, e ao meu filho, Breno, que me apoiaram com amor, que compreenderam a necessidade da distância e da ausência e criaram condições para que eu pudesse me dedicar às leituras, à participação em eventos e à elaboração desta dissertação. Sem vocês este trabalho não estaria concluído. Obrigada, sempre e para sempre.

“[...] Os dias que passaram há seis ou sete dias e os dias que transcorreram há seis mil anos atrás estão tão próximos ao dia de hoje como foi o dia de ontem. Por quê? Porque ali o tempo é sempre como num instante presente [...].”

Eckhart, *Sermão Alemão 10*

Sendo assim,

“Sopra-te. E atravessa cantando a ilusória solidez do mundo.”

Paulo Borges, *A cada instante estamos a tempo de nunca haver nascido (Aforismos)*, 2008

RESUMO

Este trabalho aborda um tema fundamental da mística de Mestre Eckhart: o nascimento de Deus na alma do homem. Esse evento, que permeia todo o pensamento eckhartiano, apenas é abordado como tema central no ciclo de sermões alemães 101 a 104, conhecidos como o coração da obra de Eckhart. Esses sermões refletem a dimensão mística das obras em língua alemã do dominicano, e, neles, a partir de uma exposição filosófica e de forma original e singular, Eckhart convida o ouvinte à interioridade, ao silêncio e ao desapego como condições para iluminação do homem pelo nascimento de Deus no fundo de sua alma. A mensagem do *Meister* é articulada, no Sermão 101, em três pontos fundamentais: o lugar onde ocorre o nascimento divino, a atitude a ser adotada para que ele ocorra e os frutos desse acontecimento. A partir do nascimento divino, eterno, presente e ininterrupto, as relações do homem consigo mesmo, com a divindade e com o mundo são radicalmente transformadas. Com isso, observa-se que a proposta da teoria relacional presente no pensamento eckhartiano é a ressignificação do homem e do mundo que o cerca, por meio de um processo nitidamente intelectual. Pela superação das imagens, pelo abandono de toda subjetividade e pela interioridade genuína, indispensáveis à geração divina no íntimo do homem e ao seu autoconhecimento, o mundo exterior deixa de ser um obstáculo à iluminação para se tornar um meio de manifestação da divindade que há em todo ser humano.

Palavras-chave: Mestre Eckhart. Alma. Interioridade. Nascimento. Mística. Filosofia Medieval.

ABSTRACT

This paper addresses a fundamental issue of the mystic Meister Eckhart: the birth of God in the soul of man. This event, which permeates the whole Eckhartian thought, is only addressed as a central theme in the cycle of German sermons 101-104, known as the heart of the Eckhart's work. These sermons reflect the mystical dimension of the works of the German Dominican, and in them, from a philosophical exposition and in a unique and singular form, Eckhart invites the listener to interiority, silence and detachment as conditions for illumination of man by birth of God in the depths of his soul. The message of Meister is articulated in the Sermon 101, in three fundamental points: the place where the divine birth occurs, the attitude to be adopted for it to occur and the fruits of such event. From the divine birth, eternal, and uninterrupted, man's relationships with himself, with the divinity (deity) and with the world are radically transformed. Thus, it is observed that the proposed relational theory present in the Eckhartian thought is the redefinition of man and the world that surrounds him, by means of a clearly intellectual process. The overcoming of the images, by the abandonment of all subjectivity and by the genuine interiority which is necessary for the generation of the divine within man and his self-knowledge, the outside world ceases to be an obstacle to enlightenment to become a means of manifestation of the divinity that is in every human being.

Keywords : Meister Eckhart, Soul, Interiority, Birth, Mystic, Medieval Philosophy.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Períodos e locais que marcaram a trajetória de Eckhart	22
Imagem 2 - Bula <i>In agro dominico</i>	25

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I - ENTRE ERFURT E PARIS: O PROJETO DE <i>MEISTER ECKHART</i> EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO E INTELLECTUAL	21
1.1. BREVE BIOGRAFIA DE ECKHART	21
1.2. A CONDENAÇÃO DE ECKHART	26
1.3. PRODUÇÃO FILOSÓFICO-TEOLÓGICA	30
1.3.1. Obras latinas (<i>Lateinische Werke</i> - LW)	32
1.3.2. Obras alemãs (<i>Deutsche Werke</i> – DW)	35
1.4. MÍSTICA, EXPERIÊNCIA E FILOSOFIA NA OBRA ECKHARTIANA	37
1.5. ECKHART: MÍSTICO OU FILÓSOFO?	41
CAPÍTULO II – EM BUSCA DE UMA MÍSTICA FUNDAMENTAL EM ECKHART	50
2.1. A DINÂMICA DA PRESENÇA DE DEUS NO HOMEM	51
2.2. A ALMA HUMANA	55
2.3. A GÊNESE DA IMAGEM	59
CAPÍTULO III - <i>DUM MEDIUM SILENTIUM TENERENT OMNIA</i> (SERMÃO ALEMÃO 101)	64
3.1. O CICLO DE SERMÕES SOBRE O “NASCIMENTO DE DEUS NA ALMA”	64
3.1.1. A “redescoberta” dos sermões	65
3.1.2. Tema e método	71
3.1.3. Estrutura da argumentação e exposição racional do nascimento divino	74
3.2. O “LUGAR” DO NASCIMENTO	80
3.3. COMO O HOMEM DEVE PORTAR-SE?	86
3.4. QUAL A UTILIDADE DESSE NASCIMENTO?	91
3.5. O NASCIMENTO ETERNO	94
CONCLUSÃO	100
REFERÊNCIAS	102

INTRODUÇÃO

Falar sobre - e, especialmente, perceber - aquilo que se passa no mais íntimo do ser, definitivamente, não é uma tarefa das mais fáceis, o que colabora para que as relações humanas se estabeleçam a partir de eventos exteriores, quando, bem se sabe, boa parte da vida é constituída por experiências interiores. Essa incapacidade de comunicar suas próprias experiências mais profundas, de certa forma, causa ao homem uma espécie de solidão em um mundo cada vez mais conectado. A existência humana passa a ser preenchida por inúmeros paradoxos e contradições que, à medida que se acumulam, geram uma extrema angústia e um sentimento de incapacidade e incompreensão igualmente inexprimíveis.

Por não acessar seu próprio interior, o ser humano não o reconhece e, muitas vezes, nem sequer se dá conta dos problemas que lá se originam. Adota fórmulas superficiais para resolver questões muito mais íntimas do que imagina, uma vez que não compreende sua origem. Torna-se, assim, dotado de uma incrível habilidade para a superficialidade, inclusive em relação a si mesmo.

Dessa forma, a humanidade não desenvolveu uma linguagem suficientemente inteligível para descrever esse mundo sutil, no qual as mais significativas experiências se realizam. Afinal, como descrever aquilo que nem ao menos conhece? Como, então, transformar aquilo que nem sequer nomina ou possui habilidade em reconhecer?

Ao romper os obstáculos impostos pela inabilidade diante desse mundo não visível, algumas personalidades ao longo da História ousaram comunicar suas próprias experiências internas, ousaram nomear o “inominável”, descrever o “indescritível” que viram ao “olhar para dentro”. Desenvolveram, assim, uma linguagem que transgrediu as regras da linguagem ordinária e à qual se convencionou chamar de “mística”, que é, antes de tudo, uma experiência – ainda que de índole especial, como se verá adiante –, e, como tal, é compreendida como um fenômeno

totalizante, que integra todos os aspectos da complexa realidade humana e conduz à experienciação (mística) do mundo, do próprio homem, de Deus.

Nesse contexto, destaca-se uma das personalidades mais singulares da filosofia medieval, Eckhart de Hochhenheim (ca. 1260-1328) ou, simplesmente, Mestre Eckhart, como ficou conhecido. Autor e filósofo, pensador por excelência, sua obra influenciou gerações de discípulos e perdura até hoje como referência da visão e da experiência da realidade última e incondicionada no âmbito do cristianismo, tradição religiosa na qual se desenvolveu. Seu pensamento constitui um elemento essencial para a compreensão da filosofia medieval e de sua passagem para a moderna.

Eckhart é considerado um dos principais representantes da denominada “mística renana”, corrente na qual o problema do conhecimento do Absoluto, da sua possibilidade, das suas condições, dos seus modos e da expressão do seu objeto ocupa um lugar predominante, com tendência visivelmente intelectualista. Tal tendência se encontra especialmente presente na obra eckhartiana quando o Mestre, ao buscar expressar a Deus e a união da alma com a divindade, manifesta sua vontade mística de ir além dos limites psicológicos da subjetividade.

A pertinência da presente pesquisa se revela no fato de que o estudo da mística renana desperta, nos dias atuais, acentuado interesse e conhece grandes progressos, além de desempenhar papel importante na transformação moderna da mística em filosofia especulativa. Atualmente, no exercício corrente da filosofia, são debatidos temas próprios da mística, como admiração, dúvida, totalidade, ocultamento e esvaziamento de si mesmo.

Mestre Eckhart, de forma instigante e provocadora, definiu o misticismo cristão e o pensamento místico, sem, contudo, abandonar o plano do intelecto, e demonstrou, em sua obra, como “Escolástica e Mística coincidem substancialmente”¹, ao propor uma nova leitura das Escrituras à luz de argumentos filosóficos. Sua doutrina integra

¹ MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso. Maestro Eckhart (1260-1327) o la “secularización” de la experiencia mística cristiana. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, v. 24, p. 119-140, 2007. p. 122.

harmonicamente a contemplação e a atividade no mundo, e é o resultado da fusão de elementos gregos, neoplatônicos, árabes e escolásticos.

Se, por um lado, a abordagem do *Meister* no que respeita a uma experiência imediata e radical do que se visa como o fim último, Deus, é frequentemente considerada com suspeição, por outro, a eckhartiana fuga ao roteiro institucionalizado por sua própria tradição pode ser vista como fidelidade a uma experiência cristã mais autêntica, profunda, como quando especula acerca da resposta à tradicional questão elaborada por S. Anselmo de Aosta (1033-1109): *Cur Deo homo?* (Por que Deus se fez homem?):

Se me perguntam: [...] por que Deus se fez homem? – Eu responderia [sic]: Por isso, para que Deus seja gerado na alma e a alma <por sua vez> seja gerada em Deus. Foi *por isso* que se escreveu toda a Escritura, foi *por isso* que Deus criou o mundo e toda a natureza dos anjos: Para que Deus seja gerado na alma e a alma seja <por sua vez> gerada em Deus [...].²

Eckhart, assim, se mantém fiel à sua tradição religiosa em relação à criação divina. Contudo, dá-lhe um propósito claro: promover o nascimento eterno, contínuo e recíproco de Deus na alma do homem e da alma em Deus. Da mesma forma, a profundidade da obra eckhartiana pode também ser constatada quando o dominicano procura expressar o “lugar” onde a alma realiza sua união com a divindade. A posição adotada pelo *Meister* em relação a tais questões é o ponto central das pregações que abordam o nascimento de Deus na alma, tema central desta dissertação.

O nascimento divino conduz ao encontro do homem com sua própria natureza, a partir de uma experiência espiritual radical tida por vários autores – entre eles, Bernard McGinn, Paulo Borges, Fernand Brunner, Hans Urs von Balthasar, Alois M. Hass e Rudolf Otto – como a razão pela qual Eckhart é apontado, crescentemente, como mediador do diálogo inter-religioso entre as religiões ocidentais e orientais, assim como entre a filosofia e a mística.

² *In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo: ave gratia plena, dominus tecum* (Luc. 1,26.28). Sermão Alemão 38 (ECKHART, Mestre. **Sermões alemães**: Sermões 1 a 60. v. I. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006. p. 223).

Com esta pesquisa, espera-se contribuir para a identificação do ponto de chegada – que é, ao mesmo tempo, um ponto de partida – do ensinamento de Mestre Eckhart acerca da experiência mística que possibilita o autoconhecimento e a autotransformação, especialmente por meio do nascimento que ocorre no fundo da alma. Para tanto, o desenvolvimento do tema proposto partiu de uma intensa pesquisa bibliográfica que identificou os principais aspectos filosóficos de uma mística fundamental na obra eckhartiana, o nascimento de Deus na alma. A identificação de tais conceitos foi fundamental na análise do tema, uma vez que explica – ainda que não exaustivamente – o pensamento místico e especulativo de Eckhart.

Foram estudadas as principais obras alemãs do filósofo, especialmente o ciclo de sermões alemães 101 a 104, além dos trabalhos de comentaristas que se dedicaram a tais obras e daqueles que já pesquisaram sobre matérias correlatas ao objeto desta dissertação, permitindo, assim, a contextualização e sistematização dos principais tópicos ou aspectos aqui considerados e dos conceitos filosóficos apresentados.

O Sermão 101 utilizado na pesquisa foi o editado por Georg Steer e Loris Sturlese³ em médio-alto alemão e em alemão moderno. Em português, adotou-se a tradução de Enio Paulo Giachini⁴ – única versão em português publicada no Brasil – confrontada com a tradução realizada por Veronika Küper Nóbrega (trabalho não publicado)⁵. Por fim, realizou-se uma tradução livre para o português do ciclo de sermões 101-104 traduzidos para o francês por Gérard Pfister, em colaboração com Marie-Anne Vannier⁶.

A partir dos textos, foi estabelecido o debate entre alguns conceitos apresentados por Eckhart, assim como foram identificados atributos e aspectos históricos, filosóficos e ideológicos que situaram a pesquisa a partir da hipótese que a inspirou,

³ STEER, Georg; STURLESE, Loris (ed.). **Lectura Eckhardi**: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhamer, 1998. p. 247-288 *passim*.

⁴ ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 61 a 105. v. II. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁵ NÓBREGA, Veronika Küper. **Tradução do Sermão Alemão 101**. [S.l.: s.n., 2012].

⁶ ECKHART, Mestre. **Sur la naissance de Dieu dans l'âme**: Sermons 101-104. Traduit du moyen haut-allemand par Gérard Pfister en collaboration avec Marie-Anne Vannier. Paris: Arfuyen, 2004.

qual seja, de que “talvez a mística, em seu sentido eminente, tenha sido a aurora de um pensar relacional; um primeiro esboço formal da compreensão do ser como liberdade”, como indicado por Gilberto Gonçalves Garcia⁷.

Para tanto, a dissertação, dividida em três capítulos, faz uso da seguinte metodologia: uma breve apresentação do filósofo, sua vida, sua obra e sua condenação papal, e de alguns conceitos básicos do autor, o que possibilita, em seguida, a análise detalhada da abordagem de Eckhart sobre o nascimento de Deus na alma, considerado uma mística fundamental de todo o pensamento eckhartiano.

No *Capítulo I*, propomos responder à seguinte questão: Quem foi Mestre Eckhart e que papel desempenhou no desenvolvimento do pensamento filosófico? A mística eckhartiana se opõe à filosofia? A filosofia de Eckhart se contrapõe à mística medieval?

Na busca pela resposta a tais questões, inevitavelmente, tabus relacionados a Eckhart também são abordados, já que, apesar da importância de suas ideias e da influência de seu pensamento, a figura do dominicano foi mal conhecida e mal estudada ao longo da História, omissão essa atribuída pelos comentadores à condenação papal de vinte e oito proposições extraídas da obra eckhartiana. Contudo, como se verá adiante, Eckhart foi julgado tanto pela modernidade e ousadia de seu pensamento, quanto pela leitura que fazia da vida e, ainda, por se propor comunicar seu verdadeiro sentido a doutores, leigos e mulheres, “religiosas” ou não aos olhos da Igreja. No âmago de sua condenação, é possível encontrar os princípios que indicam a sua própria existência – mestre de leitura (*lesemeister*) e mestre de vida (*lebemeister*) –, como registrado por Heidegger: “O velho Mestre Eckhart junto a quem aprendemos a ler e a viver”⁸.

⁷ GARCIA, Gilberto Gonçalves. **A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

⁸ “[...] como nos ha recordado Heidegger en su breve narración *Der Feldweg*: 'El viejo Maestro Eckhart junto a quien aprendemos a ler y a vivir' [...]”. (ECKHART, Maestro. **El fruto de la nada y otros escritos**. Edição e tradução de Amador Vega Esquerria. Madrid: Siruela, 2003. p. 12).

As polêmicas que envolvem o *Meister* estendem-se ao longo do tempo, passando não apenas pelas diversas questões que envolveram sua condenação, mas também pela tentativa de seus comentadores em classificar Eckhart por conceitos preconcebidos da filosofia, da mística e da teologia. Há aqueles que defendem que a atualidade do autor é a de um filósofo, como é o caso da chamada Escola de Bochum – especialmente representada por Kurt Flasch e Burckhard Mojsisch –; há quem, apesar de não negar a intelectualidade da obra eckhartiana, afirma que a mística é o lugar de manifestação natural de Eckhart – como afirmado por Jacques Le Goff, Alois Maria Haas e Marie-Anne Vannier –, e há ainda estudiosos que defendem a convivência harmônica entre filosofia e mística em Eckhart – a exemplo de Étienne Gilson e Giorgio Penzo.

No *Capítulo II*, apresentamos alguns conceitos da mística eckhartiana, cujo conhecimento se faz necessário para a compreensão do nascimento divino apresentado pelo *Meister* no sermão alemão 101. São eles: Deus, homem, alma e imagem. Em que contexto o autor aborda a questão de Deus? Em que sentido Deus se relaciona com o homem? Qual o papel da alma humana no nascimento eterno de Deus no homem? Em que contexto Eckhart utiliza o termo “imagem”? Estas são as questões a que se buscou responder neste capítulo.

Por fim, o *Capítulo III* encarrega-se de analisar, detalhadamente, as características e os conceitos essenciais do nascimento de Deus na alma, apresentados, especialmente, no sermão alemão 101. Esse sermão é o primeiro, em um grupo de quatro sermões (101 a 104) denominado pelos comentaristas como o “ciclo dos sermões sobre o nascimento de Deus na alma”. Demonstraremos que esse ciclo de sermões, tanto por sua estrutura quanto pelo contexto de seu conteúdo e por sua unidade literária, pode ser compreendido como um pequeno tratado sobre o nascimento divino. Dos quatro sermões, o 101 é apontado como um sermão de princípios ou conceitos gerais, cujo tema é aprofundado, interpretado reiteradamente, complementado e aplicado na vida espiritual nos demais sermões que são apresentados por Eckhart em forma de perguntas e respostas. Nesse ciclo de sermões, o tema do nascimento de Deus é tratado por Eckhart não como um

evento histórico e do passado, mas, sim, como um acontecimento presente, que ocorre reiteradamente e sem interrupção na alma do homem.

O capítulo foi desenvolvido a partir da própria estrutura do Sermão 101, que se articula em três pontos fundamentais: o lugar do nascimento, a atitude a ser adotada para que esse evento ocorra e os frutos que podem ser extraídos desse acontecimento. A adoção da metodologia de apresentação do tema a partir do próprio texto base teve por objetivo clarificar, de forma mais apropriada, o pensamento filosófico do autor, mantendo a fidelidade à proposta de Eckhart e aprofundando o assunto pela maneira originariamente apresentada por ele.

Como se sabe, o tema do nascimento de Deus era tratado no mundo medieval latino sob três formas: o nascimento eterno do Filho gerado pelo Pai, o nascimento histórico do Cristo na Virgem e seu nascimento temporal nos corações dos cristãos. No contexto dessas doutrinas, como Eckhart trata o nascimento de Deus?

No ciclo de sermões abordado na pesquisa, observa-se que o dominicano, apesar de recepcionar as três formas de nascimento mencionadas, enfatiza, especialmente, a importância do terceiro nascimento, o nascimento que ocorre “agora”, na natureza humana, que torna possível o nascimento histórico do Cristo e que se dá “de igual modo como se deu na eternidade, nem mais nem menos, pois é *um* nascimento”⁹.

⁹ *Ubi est, qui natus est rex iudeorum?*. Sermão Alemão 102 (ECKHART, 2008, p. 200).

CAPÍTULO I

ENTRE ERFURT E PARIS: O PROJETO DE *MEISTER* ECKHART EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO E INTELECTUAL

Quem foi Eckhart? Quais os caminhos tomados por seu pensamento? Qual foi o seu legado? Eckhart é um místico ou um filósofo? Em que contexto é oposta a obra latina à obra alemã do dominicano? Afinal, sua pregação alemã possui algum valor de ordem doutrinária ou filosófica ou seus escritos latinos representam a integralidade das teses filosóficas presentes no pensamento eckhartiano? Este capítulo procura responder a essas questões, e, além de relatar aspectos biográficos da vida de Mestre Eckhart, esboça uma apresentação de suas obras e seu significado filosófico, identificando ainda a perspectiva a partir da qual é feita a afirmação que comumente caracteriza Eckhart como um místico. Como se verá, se, ao longo de sua vida, Eckhart esteve longe de um consenso, sua obra ainda hoje gera discussão entre seus estudantes e comentadores, principalmente entre aqueles que tentam enquadrá-lo em fórmulas preconcebidas e fragmentar seu pensamento.

1.1 BREVE BIOGRAFIA DE ECKHART

Apesar da importância de suas ideias e da influência de seu pensamento, pouco se sabe sobre a vida de Eckhart, sendo escassos os dados bibliográficos seguros, a exemplo do suposto ano de seu nascimento, 1260, deduzido nas pesquisas com base no currículo que seguiu como um dominicano. Os primeiros anos de sua vida permanecem até hoje obscuros, e a primeira data apontada com segurança é a de 18 de abril de 1294, quando o então frei dominicano proferiu um sermão de Páscoa, em Paris, no encerramento dos seus estudos.

A partir da análise dos resultados de pesquisas relacionadas à biografia de Eckhart, especialmente os trabalhos apresentados por Marie-Anne Vannier¹⁰ e Giuseppe Faggin¹¹, é possível consolidar uma razoável trajetória cronológica da vida do mestre dominicano, resumidamente apresentada na Imagem 1.

Imagem 1

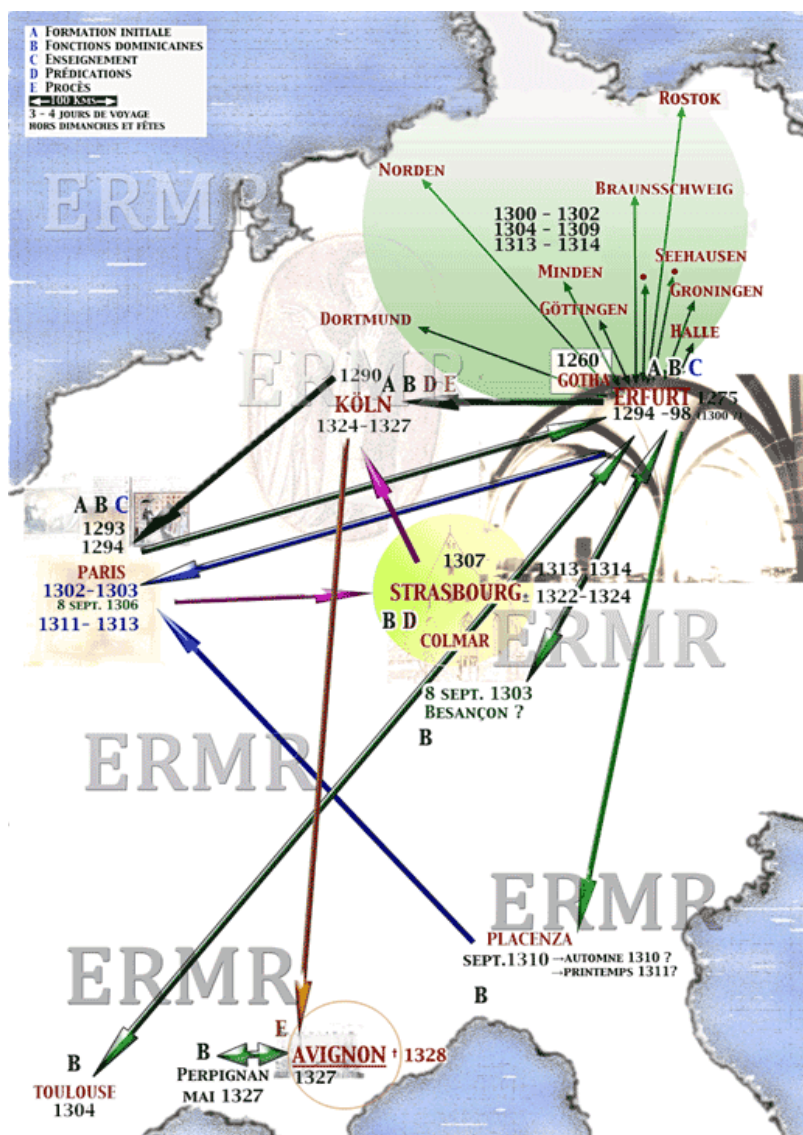


Imagem 1 - Períodos e locais que marcaram a trajetória de Eckhart.¹²

¹⁰ ECKHART, 2004, p. 11-14 *passim*.

¹¹ FAGGIN, Giuseppe. **Meister Eckhart e a mística medieval alemã**. São Paulo: ECE, 1984. p. 09-22 *passim*.

¹² Esta imagem é de propriedade da Editora Cerf e será editada em alta resolução no volume "Iconografia" do Dicionário Enciclopédico Eckhart - Nicolau de Cusa. Encontra-se disponível em: <<http://maitre.eckhart.free.fr/initium/ite.html>>. Acesso em: 9 fev. 2013. Este *site* foi criado pela Equipe de Investigação dos Místicos Renanos - ERMR, formada, desde 1993, na Universidade de Estrasburgo, por pesquisadores de universidades e institutos de diversas nacionalidades, sob a direção de Marie-Anne Vannier. O portal disponibiliza artigos e informações relevantes não

O período de 1260 a 1275 é apontado como correspondente à infância de Eckhart, em Hochheim, Turíngia, perto de Gotha. Com base nos regulamentos da Ordem Dominicana e admitindo-se para Eckhart um curso normal e ininterrupto de estudos, presume-se que foi ordenado sacerdote em 1285. Após sua ordenação, Eckhart foi enviado a Estrasburgo, para instrução geral em Dogmática, e depois a Colônia, para aperfeiçoar-se no mesmo tema. De 1294 a 1298, ocupou o cargo de prior de Erfurt e vigário da província de Turíngia. De 1302 a 1303/04, além de concluir o mestrado em Teologia – quando passou de frei Eckhart para Mestre Eckhart –, foi professor da Universidade de Paris, com a incumbência de explicitar textos bíblicos na cátedra ocupada anteriormente por Alberto Magno (ca. 1193/1200-1280) e Tomás de Aquino (1225-1274).

Em 1303/04, após o primeiro período como *magister*, retornou à Alemanha e foi nomeado provincial da Saxônia. Em 1307, foi nomeado Vigário Geral da Boêmia e, imediatamente depois, foi reeleito provincial da Saxônia, administrando quarenta e sete conventos, num território que se estendia do Mar do Norte até a Boêmia. Nesse período, Eckhart desafiou os protocolos eclesiásticos ao pregar seus sermões, não em latim, mas em alemão comum, língua acessível ao povo ao qual falava.

Em 1311, cumpridos os quatro anos de provincialato, foi liberado para retornar a Paris a fim de conquistar os máximos graus acadêmicos, como professor extraordinário (*magister actu regens*), honra excepcional apenas concedida anteriormente a Tomás de Aquino, ao longo de toda a história da Universidade parisiense. Esse segundo período de magistério é considerado o ápice de sua carreira acadêmica, momento em que ele identifica a *puritas essendi* com o intelecto¹³.

Em 1313/14, Eckhart retornou como Vigário Geral a Estrasburgo, na Teutonia, onde se dedicou à pregação por aproximadamente dez anos, com jurisdição para os

apenas de Mestre Eckhart, como também de Nicolau de Cusa (1401-1464), Johannes Tauler (ca.1300-1361), Henrique de Suso (1295-1366) e Rulman Merswin (1307-1382).
¹³ STURLESE, 1996, *apud* VANNIER, Marie-Anne. Préface. In: ECKHART, Mestre. **Sur la naissance de Dieu dans l'âme**. Sermons 101-104. Traduit du moyen haut-allemand par Gérard Pfister em collaboration avec Marie-Anne Vannier. Paris: Arfuyen, 2004. p. 13.

mosteiros femininos do sul da Alemanha. Nessa época, somente a Teutonia possuía 65 mosteiros femininos. Os estudos apontam que é desse período que remonta a maioria de seus sermões alemães. Mais tarde, a partir de 1320/24, retornou a Colônia, para ensinar Teologia no *Studio Generale* dos dominicanos na província alemã, mesma escola em que havia ensinado Alberto Magno. A docência conviveu com a pregação, e, nesse mesmo período, Eckhart pregava nos mosteiros das dominicanas em S. Gertrudes, das cistercienses em S. Mariengarten e das beneditinas em S. Machabaeorum.

Em 1325, tem início uma ação movida por Nicolau de Estraburgo, visitador papal no convento dominicano de Colônia, baseada, especialmente, nos sermões proferidos por Eckhart em “língua vulgar” (alemão). Não se trata de um processo oficial, e as investigações preliminares acabam por concluir pela sua absolvição. Entretanto, os denunciadores apelam de tal conclusão ao arcebispo de Colônia, Henrique II de Virneburgo, que, no ano seguinte, 1326, intima Eckhart para comparecer diante de seu tribunal, sob suspeita de heresia. Começa, então, formalmente, o primeiro processo de inquisição da história contra um mestre em Teologia que, acima de tudo, era uma das principais figuras intelectuais de sua ordem. Como comissários e inquisidores, são nomeados o cônego Reinerius Frisco e o franciscano Petrus de Estate, sucedido por seu confrade Alberto de Milão. Eckhart se defende com o *Rechtfertigungsschrift* (Escrito de justificação). Em 24 de janeiro de 1327, protesta contra seus acusadores, contestando, inclusive, a legalidade do processo e a competência filosófico-teológica de alguns membros da comissão inquisidora, pedindo, ainda, permissão para interpelar à instância maior. Em 13 de fevereiro do mesmo ano, perante a igreja dos dominicanos de Colônia, é lida uma declaração pública de Eckhart na qual ele atesta sua inocência e boa-fé. Não obstante os esforços e alegações apresentadas por Eckhart, a comissão, em 22 de fevereiro, recusou a revisão do processo, o que o levou a seguir para Avinhon, com a intenção de fazer ele mesmo sua defesa perante o Papa João XXII, que, então, escolhe uma nova comissão.

Em 27 de março de 1329, o processo chega ao fim, culminando com a publicação pelo Papa da bula *In agro dominico* (Imagem 2), onde condenou vinte e oito artigos

extraídos da obra eckhartiana, dezessete como heréticos e outros onze “assaz mal sonantes, muito temerários e suspeitos de heresia”¹⁴. Aqueles que persistissem em ousar defender as proposições eckhartianas, a bula ordenou que fossem tratados como hereges ou suspeitos de heresia.

Imagem 2

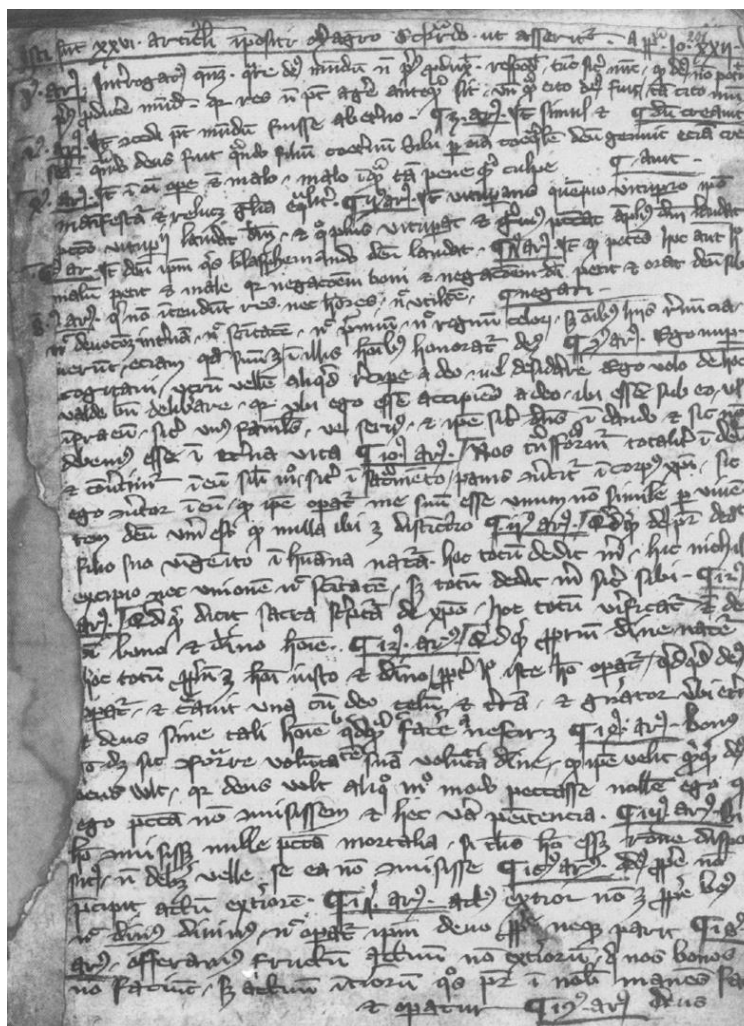


Imagem 2 – Bula *In Agro Dominico*¹⁵

¹⁴ GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal *In Agro Dominico*. **Síntese - Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas**, Belo Horizonte, v. 27, n. 89, p. 387-403, 2000. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/737/1170>>. Acesso em: 5 jun. 2011.

¹⁵ Reprodução por um copista medieval da Bula Papal *In Agro Dominico*, acessível na Biblioteca Municipal de Mogúncia, Alemanha (manuscrito I 151, folha 201R, século XIV). Disponível em: <http://de.wikipedia.org/wiki/In_agro_dominico>. Acesso em: 9 fev. 2013. Em <<http://www.eckhart.de/index.htm?bulle.htm>>, é possível encontrar uma imagem do fac-símile do pergaminho da Bula, guardado nos arquivos do Vaticano, A.A, arm. I-XVIII, n. 3226. Tal imagem não foi aqui apresentada em razão de sua baixa resolução.

Com base no teor da própria bula, sabe-se que Mestre Eckhart morreu antes da sentença condenatória. Contudo, não é possível precisar tal data. Os estudos apontam que sua morte tenha ocorrido no período compreendido entre fevereiro de 1327 e 27 de março de 1329.

A condenação de Eckhart obscureceu a relevância de seus ensinamentos, que sobreviveram secretamente guardados no espírito de poucos, que raramente ousaram romper o silêncio imposto pela bula *In agro dominico*. Entre seus discípulos, destacam-se Johannes Tauler e Henrique de Suso. Foram reconhecidamente influenciados por Eckhart místicos como Nicolau de Cusa, Teresa d'Ávila (1515-1582) e João da Cruz (1542-1591), além dos ingleses Juliana de Norwich (ca. 1343-1416) e Walter Hilton (ca. 1340-1396).

Ainda que os escritos alemães não tenham tido rigoroso controle de difusão, uma vez que atendiam às necessidades espirituais das pessoas, os escritos latinos não tiveram a mesma sorte, e os escolásticos de Paris e Oxford ignoraram Eckhart completamente. Seu redescobrimento somente se deu no século XIX, aproximadamente quinhentos anos após sua condenação.

Em 1980, a ordem dominicana pediu formalmente que todas as censuras à obra e à pessoa de Eckhart fossem retiradas, o que, até os dias de hoje, ainda não ocorreu. Argumenta-se que Eckhart não foi pessoalmente condenado por heresia, somente sua obra, não havendo razão para retratação da Igreja. Seja como for, pelo que se vê, a história de Eckhart continua a ser escrita.

1.2 A CONDENAÇÃO DE ECKHART

Em 27 de março de 1329, o papa João XXII mandava publicar a Bula *In agro dominico*, pela qual dava fim ao processo inquisitório movido contra alguém de nome “Eckhart, doutor [...] nas Escrituras Santas e professor da ordem dos Frades

Pregadores”¹⁶, primeiro processo contra um mestre em teologia dominicano. Como já mencionado, dezessete proposições eckhartianas foram condenadas como heréticas e outras onze como suspeitas de heresia.

Embora não seja o escopo desta pesquisa o estudo das razões filosóficas para a condenação atribuída às vinte e oito proposições extraídas da obra de Eckhart, uma breve análise dos artigos indicados na Bula *In agro dominico* mostra que cinco foram os temas filosófico-teológicos condenados: 1) a relação entre Deus e a criação; 2) a irreducibilidade de Deus ao modo de ser das criaturas; 3) a divinização do homem; 4) a unidade da essência divina; 5) o *aliquid* incriado na alma.

De modo direto ou indireto, todos os temas mencionados se relacionam com o nascimento de Deus na alma, tratado nesta pesquisa. Sem a intenção de esgotar o assunto, é pertinente esboçar alguns aspectos de cada um dos motivos determinantes da condenação de Eckhart.

A divinização do homem é o tema de sete artigos condenados (10, 11, 12, 13, 20, 21 e 22), todos extraídos de sermões alemães. Neles, Eckhart manifesta seu entendimento de que a unidade da essência divina se dá por meio da encarnação de Deus em cada homem, e não apenas no Cristo. A encarnação presente em lugar da encarnação histórica. Esse acontecimento é um fato pessoal, individual e perfeitamente possível. Pela inabitação do Verbo, o homem se torna um com Deus, em perfeita unidade. Segundo Guerizoli, “filosoficamente”, “a exigência da inabitação pessoal do Verbo finca suas raízes na teoria do intelecto de origem grega”¹⁷.

¹⁶ “[...] *Ekardus nomine, doctorque* [...] *sacre pagine ac professor ordinis fratrum Predicatorum, [...]*”. Bula *In agro dominico* (GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal *In Agro Dominico*. **Síntese – Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas**, Belo Horizonte, v. 27, n. 89, p. 387-403, 2000. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/737/1170>>. Acesso em 05 jun. 2011. p. 394). Tradução de Rodrigo Guerizoli (GUERIZOLI, 2000, p. 398).

¹⁷ Cf. GUERIZOLI, 2000, p. 390. Guerizoli afirma ainda que “a questão já fora colocada com clareza pela tradição. Aristóteles, ele próprio na esteira de Anaxágoras, estabeleceu suas bases no terceiro livro do *De Anima*: para que o intelecto humano possa receber a forma intelectual – ou ‘espécie inteligível’ – de tudo o que pode ser conhecido, é necessário que, em sua essência, ele não possua forma alguma, sendo, antes, distinto em relação a tudo o que possa gerar uma forma intelectualmente cognoscível” (p. 390). Como se verá adiante, Eckhart assinala, no sermão alemão 101, que, como condição para a geração divina de Deus na alma, deve o homem desapegar-se completamente do mundo exterior e das imagens criadas na alma pelos sentidos.

A proposição 27, incluída entre os artigos condenados por heresia, remete exatamente a essa afirmação:

[27] Primeiro artigo. Existe algo na alma que é incriado e incriável. Se a alma inteira fosse como tal, seria incriada e incriável: e isso é o intelecto.¹⁸
[Pr. 13, DW I, 220]

Como se vê da transcrição, Eckhart aproxima os conceitos de criação e intelecto, articulando a possibilidade da compreensão filosófica do que, até então, era apenas um problema teológico: a inabitação do Verbo, o conhecimento imediato do nascimento de Deus no fundo da alma humana por meio de uma unidade que não constitui semelhança, e sim ausência de qualquer distinção entre o homem e Deus. Étienne Gilson¹⁹ registra que a doutrina plotiniana da presença do Uno na alma e da permanente estada da alma no Uno não era familiar aos teólogos da época de Eckhart, razão pela qual não surpreende que tal proposição tenha chamado a atenção de seus julgadores.

Deus não pode ser verdadeiramente conhecido por meio das imagens extraídas do mundo exterior; ao contrário, a única forma de conhecê-Lo é a partir da própria essência do intelecto, no fundo da alma, que é algo distinto de tudo aquilo que o homem pode conhecer por meio dos sentidos.

Rodrigo Guerizoli, ao analisar os elementos filosóficos e teológicos das proposições eckhartianas, ressalta o esforço de Eckhart em “remover da noção de divindade toda característica que remeta ao horizonte da criação, ou seja, à pretensão de se chegar ao conhecimento de Deus por meio de espécies inteligíveis”. Guerizoli demonstra que, nas proposições 1, 2 e 3, Eckhart “combate a imagem [de] uma criação contingente, o que impede que a característica 'criador' se torne uma espécie inteligível da realidade de Deus”, e que, nas proposições 7, 8, 9, 25 e 28, o *Meister* radicaliza a remoção em Deus de todas as características das criaturas,

¹⁸ “[27] *Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis; et hoc est intellectus.*” Primeiro artigo da Bula *In agro dominico* (GUERIZOLI, 2000, p. 396). Tradução de Rodrigo Guerizoli (GUERIZOLI, 2000, p. 402).

¹⁹ GILSON, Étienne. **A Filosofia da Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 1998. p. 868.

inclusive a noção de bondade, assim como exclui qualquer possibilidade de relacionamento com Deus a partir do modo de ser das criaturas.²⁰

Pelas proposições 23 e 24, é possível apreender em Eckhart o sentido de unidade próprio da essência divina: “Toda distinção é estranha a Deus, [...] sua natureza é una e, igualmente, cada pessoa é una e o próprio Uno que é a sua natureza”²¹. A unidade, enquanto essência de Deus, também caracteriza a sua inabitação e o seu influxo em direção ao homem, ou seja, fundamenta a possibilidade da divinização do homem, ultrapassando os horizontes da criação.

Para Guerizoli, ao “defender a possibilidade de o intelecto superar na existência atual sua necessária ligação com os entes materiais”, transcender os conceitos criaturais na relação estabelecida entre Deus e o homem no fundo da alma e estabelecer uma “compreensão de Deus como causa eficiente e final”, Eckhart não se filia a três pontos fundamentais da doutrina ortodoxa da Igreja estabelecida por Tomás de Aquino: “a contingência da criação, a necessária ligação *in hac vita* entre nosso intelecto e as espécies inteligíveis e, por fim, que a inabitação do Verbo se dá na natureza e não na pessoa humana”.²²

A análise da Bula é demasiadamente extensa e, por si, justificaria uma pesquisa inteira, uma vez que, não obstante a vasta bibliografia que se dedica a tal estudo e ainda que haja certo consenso sobre a ausência de fundamento para a condenação de Eckhart sob o ponto de vista filosófico-teológico, as indicações dos motivos que levaram os teólogos da comissão papal a declararem heréticas e suspeitas de heresia as proposições eckhartianas são diversas. Assim como há comentadores que entendem ter havido razões políticas e institucionais para a condenação imposta ao pensamento eckhartiano, há também quem entenda que os teólogos de Avinhon não compreenderam adequadamente o que Eckhart pretendeu expressar, sobretudo porque as proposições foram julgadas isoladamente, fora do contexto da obra na qual haviam sido formuladas pelo dominicano. Independentemente do

²⁰ Cf. GUERIZOLI, 2000, p. 391.

²¹ “*Omnis distinctio est a Deo aliena, [...] quia natura ipsa est una et hoc unum, et quelibet persona est una et id ipsum unum quod natura*”. Vigésimo quarto artigo da Bula *In agro dominico* (GUERIZOLI, 2000, p. 396). Tradução de Rodrigo Guerizoli (GUERIZOLI, 2000, p. 401).

²² GUERIZOLI, 2000, p. 392.

resultado de um estudo aprofundado do tema, a obra eckhartiana se apresenta, nos tempos atuais, instigante e desafiadora, pronta a ser, sempre, (re)descoberta.

1.3 PRODUÇÃO FILOSÓFICO-TEOLÓGICA

Não obstante as inúmeras responsabilidades e atribuições inerentes aos cargos que ocupou junto à Ordem dominicana e as intermináveis viagens que se sabe terem feito parte da rotina do Mestre, Eckhart é considerado o “inventor da língua filosófica alemã”²³ e legou uma vasta produção literária, normalmente sistematizada em dois grandes blocos, distinguidos em função da língua empregada para sua redação: as obras latinas e as obras alemãs.

Além do silêncio ao qual foi condenada, como extensão da condenação papal, a obra eckhartiana chegou aos dias atuais extremamente fragmentada e, apesar das pesquisas realizadas por estudiosos como Kurt Ruh, Josef Koch, Georg Steer, Loris Sturlese, Alain de Libera, Marie-Anne Vannier e Kurt Flasch, a cronologia das obras e sua autenticidade comportam calorosos debates. Até mesmo a usual utilização das remissões contidas nas obras não constitui uma metodologia eficaz, pois não apenas há remissões a obras desconhecidas pela tradição manuscrita, como também há diferentes obras que remetem umas às outras.

Assim, em face da escassez de dados bibliográficos, os trabalhos de autenticidade são especialmente laboriosos, o que recomenda - ao menos, por ora - extremo cuidado na sistematização da história da evolução do pensamento eckhartiano, o que, entretanto, não inviabiliza ao leitor de Eckhart aventurar-se pelo vasto campo crescente de detalhes históricos e filológicos.

A esse leitor, Eckhart oferece um intenso e ousado exercício literário e intelectual, ao fazer uso de diversos gêneros literários (tratados, sermões, comentários) e

²³ Cf. LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998. p. 425.

dirigir-se a diferentes públicos (acadêmicos e leigos), em diferentes línguas (latim e alemão), além de variar sua temática, por vezes, de acordo com seu local de residência onde foi professor e pregador (Paris, Erfurt, Colônia, Estrasburgo).

Em que pese às dificuldades relatadas, desde 1936 o Conselho Alemão de Investigações Científicas (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*) tem financiado a edição crítica das obras de Eckhart, publicada pela editora Kohlhammer. As obras alemãs ficaram sob a coordenação de Josef Quint; as latinas, de Josef Koch. Após a morte de Quint, a responsabilidade pela tradução e edição das obras alemãs foi atribuída a Georg Steer, auxiliado por Wolfgang Klimanek e Freimut Löser.

Enquanto a edição crítica das obras latinas se encontra concluída, em relação às obras em alemão já foram editados os volumes I-III (sermões alemães 1-86), o tomo I (sermões alemães 87-105) do volume IV e o volume V, composto pelos seguintes tratados: *Livro da Divina Consolação* (*Das Buch der göttlichen Tröstung*), *Conversações espirituais* (*Reden der Unterweisung*) e *Do desprendimento* (*Von abgescheidenheit*). O segundo tomo do volume IV está previsto para conter os sermões 106-128; contudo, sua entrega ainda está incompleta.

Não obstante a vasta produção literária, cuja autenticidade e autoria se encontram confirmadas pela edição crítica, é certo que muitas dúvidas ainda pairam sobre a integralidade das obras legadas por Eckhart, uma vez que os textos conhecidos incluem, como já mencionado, numerosas citações de outros textos que, até os dias atuais, não foram localizados, o que pode indicar que tenham de fato existido, mas que se perderam ao longo da história²⁴, como defendeu Kurt Ruh²⁵.

Por outro lado, em relação, por exemplo, ao *Opus tripartitum*, há quem entenda que, provavelmente, Eckhart não tenha chegado a concluir a obra proposta e que as

²⁴ Andrés Quero Sánchez aponta o exemplo dos *Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24*, 23-31, que contêm diversas remissões a textos que não constam da tradução manuscrita conhecida, sendo sete remissões a outras obras do *Opus expositionum*, duas a obras do *Opus propositionum* e uma ao *Opus quaestionum* (SÁNCHEZ, Andrés Quero. (Ed.). *Maestro Eckhart, Sermones y Lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico: sermones et lectiones super ecclesiastici c. 24, 23-31. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista nº 116*. Navarra: EUNSA, 2010. p. 49-50).

²⁵ RUH, 1989, *apud ibid.*, p. 50.

obras conhecidas representam a totalidade do que o dominicano chegou a publicar, como sustentam Josef Koch²⁶ e Loris Sturlese²⁷, uma vez que verificam como costume do autor citar obras não concluídas ou ainda apenas em fase de planejamento, o que indica que a remissão a escritos desconhecidos pela tradição manuscrita não significa, necessariamente, que tais escritos tenham de fato existido ou tenham sido concluídos.

A par de todo debate, a seguir seguem especificadas as obras que a tradição aponta como de autoria de Eckhart.

1.3.1 Obras latinas (*Lateinische Werke* – LW)

Atribuem-se a Eckhart as seguintes obras latinas:

a) *Tratado sobre a Oração do Senhor (Tractatus super oratione dominica)*: conhecido como a “estreia latina” de Eckhart, é considerado um de seus primeiros escritos, provavelmente redigido em sua juventude, antes de 1294, época de sua formação como estudante. Eckhart se refere a esse texto em seu Comentário sobre o Evangelho de João, quando menciona o fato de ter escrito, há muito tempo, um tratado especial sobre a oração do Senhor. Esse texto consta do quinto volume da edição crítica latina;

b) *Sermão de Páscoa (Sermo Paschalis)*: datado de 18 de abril de 1294, esse sermão foi proferido na Igreja de São Tiago, em Paris, no encerramento dos estudos de Eckhart, e consta do quinto volume da edição crítica latina;

c) *Collatio in libros Sententiarum*: indicado como o escrito inicial de Eckhart na qualidade de *lector sententiarum*, no período de sua primeira docência na Universidade de Paris. Integra o quinto volume da edição crítica das obras em latim;

²⁶ KOCH, 1994, *apud ibid.*, p. 49.

²⁷ STURLESE, 1993, *apud ibid.*, p. 50.

d) *Sermão dedicado ao dia de S. Agostinho (354-430) em Paris (Sermo die b. Augustini Parisius habitus)*: escrito por Eckhart no período de conclusão de seu mestrado (1302/03). Esse texto, cuja autoria é confirmada pela assinatura aposta no documento original, recebeu muitas críticas negativas por parte de comentadores como Koch e Geyer, em virtude de sua baixa qualidade filosófica. Integra o quinto volume da edição crítica das obras em latim;

e) *Opus tripartitum*: espécie de *Summa de Theologiae*, escrita ao longo do período de 1303 a 1313, é dividida em três partes, as quais Eckhart pretendeu que se relacionassem entre si, quais sejam, Obra de teses (*Opus propositionum*), Obra de questões (*Opus quaestionum*) e Obra de exposições (*Opus expositionum*), esta última dividida em duas partes diferentes, uma obra de sermões (*Opus sermonum*) e outra parte que incluiria os comentários dos diferentes livros do Antigo e do Novo Testamento. Enquanto no *Opus propositionum* Eckhart pretendeu estabelecer o arcabouço filosófico para compreensão de toda a obra, a função do *Opus quaestionum* foi a de esclarecer várias proposições discutidas e a função do *Opus expositionum* foi a de confirmar as diferentes problemáticas apresentadas até então, por meio da interpretação de vários textos bíblicos. Do conjunto do *Opus tripartitum*, a tradição manuscrita encontrou preservados os seguintes textos: prólogo geral, prólogo da primeira parte, prólogo da terceira parte, alguns esboços de sermões e vários comentários bíblicos, quais sejam, a *Expositio libri Genesis (Comentário ao livro do Gênesis)*, a *Expositio libri Exodi (Comentário ao livro do Êxodo)*, o *Liber parabolarum Genesis (As parábolas do livro de Gênesis)*, a *Expositio libri Sapientiae (Comentário ao livro da Sabedoria)*, a *Expositio santi Evangelii secundum Iohannem (Comentário ao Evangelho segundo João)* e um fragmento da *Expositio Cantici Canticorum (Comentário ao Cântico dos Cânticos)*. Essas partes conservadas do *Opus tripartitum* são encontradas nos volumes I (I.1 e I.2), II e III da edição crítica latina;

f) *Questões Parisienses (Quaestiones Parisienses)*: correspondem a um total de cinco questões, reunindo as *disputationes* que Eckhart manteve com membros de outras ordens. As questões I a III são consideradas os escritos doutrinários mais

importantes do primeiro magistério de Eckhart na Universidade de Paris. Datam, provavelmente, do período de 1302/03 e versam sobre questões teológicas, as quais o filósofo procura resolver dialeticamente com teses e antíteses, destacando, na terceira questão, a defesa do intelectualismo dominicano em relação ao voluntarismo franciscano. As questões IV e V são datadas de 1311/13 e se referem à época do segundo magistério em Paris. Não obstante serem eventualmente indicadas como parte do *Opus quaestionum*, certo é que a tradição manuscrita não apresenta as *Quaestiones* como integrantes da segunda parte do *Opus tripartitum*. A originalidade da doutrina Eckhartiana é destacada por autores como Kurt Flasch, que vê nas *Quaestiones* a anunciação da subjetividade moderna²⁸. Encontram-se editadas no quinto volume da edição crítica latina;

g) *Sermões e Lições sobre o Eclesiástico (Sermones et Lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31)*: são dois sermões e duas lições sobre a leitura da missa da natividade de Maria, que foram conservadas no contexto do *Opus tripartitum*. Datam do período entre 1302 – ao menos o segundo sermão – e 1311. De acordo com as pesquisas desenvolvidas por Josef Koch²⁹, essa obra foi adaptada por Eckhart para integrar o *Opus tripartitum* e não originariamente concebida como tal. Esses textos integram o volume II da edição crítica latina;

h) *Escrito de justificação (Rechtfertigungsschrift)*: texto no qual Eckhart se defende e esclarece algumas de suas teses incriminadas. Esse escrito foi especialmente relevante na elaboração da edição crítica das obras eckhartianas, uma vez que, nele, o dominicano citou partes de seus textos, prova indubitável de autenticidade e fonte fidedigna de dados bibliográficos. Pode ser encontrado no quinto volume da edição crítica das obras latinas;

i) *Sermões latinos*: além dos sermões já mencionados na alínea “g”, existe uma coleção conservada em um único manuscrito – 52 *Sermones de tempore* e 4 *Sermones de sanctis* –, que não é considerada pela tradição manuscrita como

²⁸ FLASCH, Kurt. **El pensament filosòfic a l'edat mitjana**. D'Augustí a Maquiavel. Tradução de Josep Batalla. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006. p. 414.

²⁹ KOCH, 1994, *apud* SÁNCHEZ, 2010, p. 62.

integrante da terceira parte do *Opus tripartitum*, razão pela qual integra o quarto volume da edição crítica.

1.3.2 Obras Alemãs (*Deutsche Werke – DW*)

É imputada a Eckhart a seguinte produção literária em língua alemã:

a) *Sermões Alemães*: correspondem às pregações de Eckhart proferidas em alemão, nos conventos das dominicanas e das beguinhas, aos confrades de Ordem e ao povo em geral. A época de composição dos sermões geralmente é dividida em três períodos: o primeiro, em Erfurt, (1294/02), o segundo (1303/11) e o terceiro (1313/27), provavelmente em Colônia. Integram os volumes I (1-24), II (25-59), III (60-86) e IV.1 (87-105);

b) *Tratados*: o quinto volume da edição crítica das obras alemãs identifica os seguintes tratados como de autoria de Eckhart:

b.1) *Conversações espirituais (Reden der unterweisung)*: textos produzidos com base nas conversas entre Eckhart, como *prior* do convento dominicano de Erfurt, e seus discípulos, jovens que algum dia chegariam a ser membros ordinários, segundo as antigas *collationes* monásticas, tratando de observações sobre questões não esclarecidas durante as aulas do Mestre. Estima-se que esses textos datem do período compreendido entre 1294/98, e baseiam-se, particularmente, sobre a prática no cotidiano religioso. Os textos apresentam uma forma de ensinamento direto e oral que assinala o caminho das primeiras reflexões de Eckhart sobre a vida ativa. Nessa obra, observam-se as primeiras impressões de caráter místico presente nos textos eckhartianos, onde vida e pensamento formam a unidade da experiência. Nas Conversações, Eckhart introduz o conceito que norteará todos os seus sermões e ensinamentos: o desprendimento

(*abgeschiedenheit*)³⁰. Considerando o ambiente onde os textos foram compostos e o público ao qual se destinava, era de se esperar a utilização do latim, língua da qual os monges tinham domínio; contudo, chama a atenção dos comentadores o fato de que as Conversações foram escritas ou ditadas em alemão³¹;

b.2) *Do desprendimento (Von abgescheidenheit)*: texto que pretende responder à questão essencial de como chegar à unidade do múltiplo com o uno, do homem com Deus. Em face da ousadia de seus argumentos, os comentadores estranham o fato de que essa obra não consta da lista de textos examinados pela Inquisição, o que os faz levantar dúvidas sobre a autenticidade desse tratado. Por outro lado, o texto guarda profunda proximidade com temas centrais da prédica eckhartiana, a ponto de ter acolhimento na tradição mística alemã, por exemplo, em Marquard von Lindau (ca. 1320/30-1392) e Johannes Tauler. Assim, ainda que incluída na edição crítica alemã das obras eckhartianas, essa obra em especial continua sendo tema de calorosos debates quanto à sua autenticidade, restando até hoje incerta a sua data de criação;

b.3) *Livro da Divina Consolação (Das Buch der göttlichen Tröstung)*: um dos textos que compõem o *Liber Benedictus*; trata-se de um pequeno tratado de consolação, e é normalmente indicado como escrito por volta dos anos de 1311/12 para Agnes (1281-1364), rainha da Hungria, que, passando por desamparo emocional e econômico após perder o marido, Andreas III, Rei da Hungria, em 1301, e, logo depois, também perder seu pai, o Imperador da Áustria, em 1308, assumiu como superiora um convento de Clarissas. Tanto a data apontada quanto sua destinatária são contestadas sob o argumento de que não é perfil do dominicano prestar serviços pastorais privados, mas, sim, para todo ser humano, para confortar as pessoas em necessidade. Independentemente da controvérsia, fato é que essa obra

³⁰ SOUZA, Amanda Viana de. **Vida sem-porquê em Mestre Eckhart**: desprendimento e cotidiano. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011. p. 19.

³¹ Kurt Ruh defende a tese de que a utilização do alemão nas Conversações Espirituais de Eckhart demonstra que o latim já não oferecia maiores vantagens para a criação literária e que, no final do século XIII, a distância entre a oralidade e a escrita foi maior do que muitos conhecedores da Idade Média podem imaginar. (RUH, 1989, *apud* VEGA ESQUERRA, Amador. Introducción. In: ECKHART, Mestre. **El fruto de la nada y otros escritos**. Edição e tradução de Amador Vega Esquerria. Madrid: Siruela, 2003. p. 15).

marca o começo das suspeitas contra Eckhart³², uma vez que apresenta um modelo de consolação, por meio da imitação dos sofrimentos de Cristo, o justo que compreendeu a justiça, dizendo Eckhart que quem quer que compreenda essa verdade, na medida em que age de tal forma, encontrará consolo e salvação. Tal modelo cristológico foi chamado por Haas³³ de “teologia do sofrimento”, em substituição ao modelo filosófico de vida e ensinamento;

b.4) *Do homem nobre (Von edlen Menschen)*: segundo texto que integra o *Liber Benedictus*, trata-se de um breve texto, de extensão não superior a um sermão, que provavelmente foi escrito entre os anos de 1308 a 1314, e que se desenvolve a partir da reflexão sobre a nobreza da alma, segundo o Comentário ao Evangelho de João. Essa obra apresenta a teologia do retorno a Deus e completa o círculo de compreensão da verdadeira natureza humana com a imagem do homem nobre, o tesouro oculto;

c) *Grão de mostarda (Granum sinapis)*: poema escrito em médio-alto alemão que, apesar de anônimo, foi apontado por diversos pesquisadores, entre eles Kurt Ruh e Alain de Libera, como sendo de autoria de Eckhart. Em face das controvérsias, o texto ainda não integra a edição crítica das obras eckhartianas.

1.4 MÍSTICA, EXPERIÊNCIA E FILOSOFIA NA OBRA ECKHARTIANA

Várias perguntas giram em torno da discussão filosófica da mística, tais como: Qual a natureza da sua experiência? Qual forma de conhecimento é transmitida por ela?

Na busca pela compreensão da natureza da experiência mística, é possível observar que a mística herdou da modernidade, durante o clima racionalista ou

³² RUH, 1989, *apud ibid.*, p. 22.

³³ HAAS, 1989, *apud* VEGA ESQUERRA, Amador. Introducción. In: ECKHART, Mestre. **El fruto de la nada y otros escritos**. Edição e tradução de Amador Vega Esquerria. Madrid: Siruela, 2003. p. 22.

empirista da filosofia dos séculos XVIII e XIX, uma concepção pejorativa que serviu para desqualificar tudo o que se refere à religião, à sua experiência e ao pensamento religioso. Gabriel Amengual³⁴ identifica que tal desqualificação é evidenciada especialmente em filósofos pós-hegelianos, como é o caso de Feuerbach, que utiliza o termo em sua análise materialista da religião, definindo o misticismo com atributos como escuro, indeterminado, enganoso, ilusório. Amengual exemplifica ainda o caso de Karl Marx, para quem a razão se opõe ao admirável e místico e que também emprega os termos “mística” e “misticismo” com o sentido de nebuloso, irracional, inconsciente, confuso. Dessa forma, desenvolveu-se uma corrente pela qual a mística foi estereotipada e reduzida a um sentido que faz referência a algo estranho, distante e desconhecido, e por isso rechaçado.

Esse esvaziamento semântico que o termo “mística” sofreu, tornou distante sua significação original, que diz respeito a um conhecimento obtido por meio de uma experiência singular, de natureza religiosa, sim, mas também de ordem religioso-filosófica, na qual o ser humano, ao mobilizar suas energias psíquicas, se depara com uma realidade transcendente, além da razão – e não aquém desta. Na experiência mística, a razão transcende a si mesma, e é no nível relacional da transcendência que se opera a abertura do ser humano ao Absoluto. A interpretação desse fenômeno exige uma concepção da estrutura do ser humano que compreenda em si a categoria do espírito – nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano – e admita a inteligência espiritual, que, segundo Henrique de Lima Vaz, é o “órgão próprio da contemplação metafísica e da contemplação mística”³⁵.

Apesar das relações polêmicas e tormentosas entre a filosofia moderna e a mística, não se pode negar que no campo da transcendência, o problema filosófico se coloca inevitavelmente, uma vez que essa questão não é alcançada pelos procedimentos metodológicos próprios das ciências humanas, especialmente quando a transcendência é analisada no âmbito da experiência mística, como fato

³⁴ AMENGUAL, Gabriel. **Deseo, Memoria y Experiencia**: Itinerarios del hombre a Dios. Salamanca: Ediciones Sígueme: 2011. p. 122-124 *passim*.

³⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola: 2000. p. 42.

antropológico singular. Para o estudo científico da experiência mística, sugere Gabriel Amengual³⁶, as ciências humanas devem inspirar-se na filosofia, que dispõe de instrumentos conceptuais adequados para captar, na sua essência, tal fenômeno.

Por outro lado, não se pode deixar de lembrar que, de fato, o próprio conceito de experiência, ainda que reconhecido como um conceito filosófico, é considerado um dos termos mais imprecisos e menos aclarados, e, por isso, tem sido objeto de intenso estudo. Ao se percorrerem os caminhos do conceito de experiência, é forçoso concluir, como destacado por Amengual, que

[...] experiência e mística são dois termos que devem andar de mãos dadas: mística é antes de tudo uma experiência, de maneira que sua própria exposição teórica, sempre e por definição, fica aquém do que se propõe expressar e explicar. É sempre uma racionalização posterior que pode compartilhar algo dela ou ser totalmente exterior a ela.³⁷

É nesse sentido que a filosofia, em seu exercício normal, se depara com algumas experiências que, por suas características, podem ser classificadas de místicas ou afins a ela, como é o caso da totalidade, do ocultamento e do esvaziamento de si mesmo.

Henrique C. de Lima Vaz³⁸ sistematiza a experiência mística na tradição ocidental em três formas, especulativa, mística e profética, que, especialmente na mística cristã, se integram e se relacionam no todo da experiência.

É no âmbito da mística especulativa que os comentadores enquadram o pensamento eckhartiano. Nesta forma de mística, a reflexão se concentra em torno do mistério do Ser, especialmente em seu aspecto mais profundo, insondável e inefável, o *logos*, razão pela qual é identificada como uma mística do conhecimento. Não se limita a descrever a ascensão do homem a Deus, mas procura sua justificação racional, fundada sobre o princípio do Uno, da unidade em essência do ser e do próprio Deus. Em sua prática, nos séculos XII a XIV, destaca-se a corrente

³⁶ AMENGUAL, 2011, p. 130.

³⁷ AMENGUAL, 2011, p. 130.

³⁸ VAZ, 2000, p. 29.

da mística renana, assim chamada por ter se desenvolvido ao longo do Rio Reno, na Alemanha. É na corrente renana que se revela notadamente a tendência intelectualista da mística especulativa, “na qual o problema do conhecimento do Absoluto, da sua possibilidade, das suas condições, dos seus modos e da expressão do seu objeto ocupa um lugar proeminente”³⁹.

Enquanto a mística aponta para a experiência do inefável, daquilo que transcende toda a possibilidade de descrição e de um conhecer objetivo, ou seja, Deus, que é impossível de ser dito e compreendido enquanto objeto de conhecimento humano, o caráter especulativo da mística renana deriva da palavra *speculum*, que remete às espécies, às imagens com as quais a alma humana exerce sua capacidade de conhecimento. Seu objetivo, portanto, é possibilitar o conhecimento da própria experiência de Deus.

Essa corrente místico-especulativa tem raízes no neoplatonismo herdado de Proclo (410-485 d.C.) e do Pseudo-Dionísio (c. 450-535) e é notadamente entremeada de filosofia, sendo Mestre Eckhart apontado como um de seus maiores representantes. Eckhart representa o ponto culminante de uma tradição que teve como principal característica distintiva a busca da identificação imediata entre experiência e palavra. Nesta tradição não se relatam visões, mistérios e êxtases. São textos que fazem uso de uma linguagem objetiva, com numerosas expressões de fé e que se propõem induzir a experiência direta de Deus, estimulá-la e promovê-la.

O pensamento eckhartiano revela o âmago do intelectualismo medieval,

[...] ele ilustra também, e claramente, a invenção medieval do racional, a novidade e a fecundidade das relações que uma filosofia e uma teologia podem manter entre si com a condição de serem repensadas.⁴⁰

Enquanto dominicano, Eckhart tem em seu favor a própria tradição da escola na qual se inseriu. Como observa Haas, a “[...] pregação dominicana não necessita de pressupostos, e isso em um duplo sentido: em primeiro lugar, se funda na

³⁹ VAZ, 2000, p. 40.

⁴⁰ LIBERA, Alain de. **Pensar na Idade Média**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999. p. 293.

experiência subjetiva da fé e, por outro lado, ela se consolida na reflexão científica de ditos dados experienciais”⁴¹. Pelo pensar, Eckhart propõe a superação de toda experiência humana e a realização da experiência de Deus, e usa da linguagem para convidar o ouvinte ao exercício do pensamento, através de um encadeamento de ideias que se orientam de forma linear e ascendente, até a plena transcendência.

O estudo da mística renana desperta, atualmente, acentuado interesse e conhece grandes progressos, tendo também desempenhado papel importante na transformação moderna da mística em filosofia especulativa e metafísica da subjetividade, na trilha do movimento geral de secularização do pensamento. Nesse movimento de transformação, o encontro com Eckhart se faz inevitável.

1.5 ECKHART: MÍSTICO OU FILÓSOFO?

Como já foi detalhado anteriormente, a obra eckhartiana é metodologicamente dividida em dois blocos em razão da língua utilizada na sua concepção: latim ou alemão. A produção literária latina de Eckhart foi especialmente destinada ao ambiente acadêmico e aos religiosos que utilizavam esse idioma. Possui um estilo mais escolar e formal, redigido no clima das disputas, dos comentários e das grandes sínteses, tão comuns à época. As obras alemãs, por sua vez, demonstram a preocupação do dominicano em comunicar e tornar seus ensinamentos acessíveis, mesmo àqueles considerados “iletrados” e sem formação na língua institucional, o latim. Em razão de seus destinatários e também porque a língua filosófica das universidades na Idade Média era o latim, há comentaristas que sustentam que, principalmente em tais obras, ou somente nelas, poderia ser encontrado o Eckhart “filósofo”, sendo os sermões e os tratados redigidos ou

⁴¹ “[...] Es así que la predicación dominicana no carece de presupuestos, y esto en un doble sentido: en primer lugar, se funda en la experiencia subjetiva de fe y, por otra parte, ella se consolida en la reflexión científica de dichos datos experienciales[...]”. MARIA HAAS, Alois. La problemática del lenguaje y la experiencia en la mística alemana. In: BALTHASAR, Hans Urs von; MARIA HAAS, Alois; BEIERWALTES, Werner. **Mística, cuestiones fundamentales**. Buenos Aires: Agape Libros, 2008. p.85-86.

proferidos em alemão, de menor importância do ponto de vista filosófico e essencialmente “místicos”.

A filosofia presente na obra latina também é sustentada sob o argumento de que a interpretação das Escrituras apresentada pelo Mestre parte de teses filosóficas previamente estabelecidas. Na qualidade de teólogo, a Bíblia exerceu um papel fundamental no desenvolvimento da doutrina eckhartiana. Entretanto, a Bíblia não fundamenta as teses apresentadas por Eckhart, mas, ao contrário, é pela razão natural dos filósofos que o Mestre afirma a fé cristã e as Escrituras. A Bíblia, dessa forma, é o meio – e, de certo modo, também o fim – para o desenvolvimento das teses filosóficas apresentadas por Eckhart, mas não a sua base, sua origem, seu fundamento. As verdades cristãs encontram-se demonstradas nas obras eckhartianas com argumentos filosóficos.

Por tais razões é que Kurt Flasch⁴², ao analisar a obra latina eckhartiana, entende que Eckhart se apresentava como um filósofo, e não como um místico. Flasch chega a afirmar que a qualificação do Mestre como “místico” não possui relação direta com as características do pensamento eckhartiano, mas foi produto de uma política editorial do alemão Eugen Diederichs (1867-1930), responsável, à época, pela edição das obras de Eckhart, e também se explica por razões históricas, em face da descoberta tardia das obras latinas do dominicano⁴³. Burckhard Mojsisch⁴⁴ também rejeita a aplicabilidade do termo “mística” para classificação do pensamento de Eckhart.

E quanto às obras alemãs que não tiveram como destinatários o mesmo público letrado do universo acadêmico? É possível encontrar um “Eckhart filósofo” nos textos escritos às pessoas humildes e não habituadas ao trato de questões filosóficas?

⁴² FLASCH, 2006, p. 425.

⁴³ FLASH, Kurt. **D’Averroès à Maître Eckhart**: La naissance de la “mystique” allemande de l’esprit de la philosophie arabe. Paris: Vrin, 2008. p. 15.

⁴⁴ MOJSISCH, 1983, *apud* GUERIZOLI, Rodrigo. Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”? **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 11, p. 57-82, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/filalema/filalema_11/rodrigo_03.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2012. p. 65.

Alguns autores defendem que não há filosofia nas obras alemãs de Eckhart e sustentam uma separação clara entre o filósofo e o místico, entre as obras latinas e as alemãs. Alegam que, nas obras latinas, Eckhart se dedica a tratar de problemas da escolástica, ao passo que, nas alemãs, o dominicano se apresenta essencialmente como místico, como um pensador original.

Contudo, a leitura atenta do conjunto eckhartiano é capaz de demonstrar que as temáticas tratadas nos sermões latinos são retomadas com idêntica profundidade nos sermões alemães. Por outro lado, não é razoável supor que os escritos latinos representem a integralidade das teses filosóficas apresentadas e desenvolvidas na doutrina eckhartiana, até porque a dissociação entre as obras latinas e alemãs não se coaduna com o princípio de que a produção literária de Eckhart se encontra intimamente relacionada com suas raízes institucionais cristãs, fortemente presentes no medievo, tanto no ambiente universitário, quanto nos conventos e mosteiros, influenciando toda a produção proveniente da liturgia católica. Esta tese também é defendida por Rodrigo Guerizoli⁴⁵. Com base em tais argumentos e considerando que a obra alemã de Eckhart é tão institucional quanto sua obra latina, ambas, portanto, possuem características filosóficas.

Alan de Libera, ao caracterizar o intelectualismo medieval como o resultado da junção da contemplação filosófica na vida aliada ao distanciamento da organização universitária, aponta em Eckhart o exemplo maior de desprofissionalização do pensamento na Idade Média, uma vez que o dominicano, ao romper, pouco a pouco, com o mundo acadêmico, ao aproximar-se do público iletrado e ao adotar a língua de seus ouvintes em lugar do latim institucionalizado, subverteu a ordem teórica vigente ao colocar “o sagrado no mesmo nível que o profano e a teologia a serviço da filosofia”⁴⁶. De uma forma compreensível aos seus ouvintes, Eckhart tratou das questões da fé por meio de métodos argumentativos. A partir de tal entendimento, não há dúvidas de que Libera confirma o intelectualismo presente nas obras alemãs do dominicano, não obstante referir-se ao Mestre, reiteradamente, como “místico”.

⁴⁵ GUERIZOLI, 2008, p. 68.

⁴⁶ LIBERA, 1999, p. 291.

Não obstante as divergências existentes entre os comentadores e a complexidade das relações que são estabelecidas entre as obras latinas e alemãs do dominicano, Eckhart não deixa dúvidas de que, tanto em suas obras latinas como também naquelas compostas em língua alemã, pretende oferecer argumentos da razão natural, portanto, filosóficos, como se vê, por exemplo, no prólogo do *Expositio santi Evangelii secundum Iohannem* (Comentário ao Evangelho segundo João), escrito em latim, e no Sermão Alemão 101:

Expositio santi Evangelii secundum Iohannem (Comentário ao Evangelho segundo João): [...] Nesta exposição do verbo e nas outras que seguirão, a intenção do autor, assim como em todas as suas edições é expor as doutrinas da santa fé cristã e da escritura de ambos os testamentos, pelas *rationes naturales* dos filósofos.⁴⁷

Sermão 101: “Quero demonstrar-vos esse discurso com uma exposição natural, para que vós mesmos possais apreender que é assim [...] compreendeis de modo mais profundo e amplo por meio de discursos demonstrativos”⁴⁸.

Ainda que, na obra latina, Eckhart faça referência expressa às “*rationes naturales* dos filósofos” e que, na obra em alemão, ele apresente seu discurso com uma “exposição natural”, não há dúvida de que a intenção do dominicano é a mesma em ambas as situações, qual seja, possibilitar ao ouvinte que ele desenvolva uma experiência pessoal da compreensão, a partir de seu próprio intelecto, de modo que possa chegar a um entendimento mais amplo e profundo do mundo, de si mesmo e de Deus.

Como já foi mencionado, considerando que o latim era a língua filosófica na Idade Média, é possível compreender a surpresa diante da utilização por Eckhart do método argumentativo nos sermões em língua vulgar e, em especial, na especificação desse método já na introdução do Sermão Alemão 101. Contudo, pelo próprio teor da citação, não há dúvidas de que o dominicano entende que essa é a melhor forma de se dirigir aos seus ouvintes para que estes compreendam melhor a

⁴⁷ “*In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum*” (ECKHART, *apud* RASCHIETTI, Matteo. **Quaestiones Eckhartianae**: o uno e o ser, a alma, o agora eterno, o nascimento do *logos*. Dissertação Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004. p. 129).

⁴⁸ *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, 2008, p. 192).

sua mensagem. Como aponta Kurt Flasch, “o espírito crítico e a prática da dúvida cresceram globalmente no tempo de Eckhart; ele sabe e a isso se adapta”⁴⁹. O homem medieval anseia por um conhecimento que lhe seja próprio, e não imposto ou exigido por alguma escola ou instituição.

Além disso, a orientação filosófica da dimensão metafísica e mística do pensamento de Eckhart pode ser constatada, em especial, quando o Mestre fala sobre a possibilidade do conhecimento que se dá no homem por meio do nascimento místico de Deus na profundidade abissal da alma, tema central do Sermão Alemão 101.

Falar de temas filosóficos ao povo simples e sem formação acadêmica, certamente não foi um exercício simples e não se pode negar que no desenvolvimento desse propósito, em suas obras alemãs, o Mestre não facilitou a tarefa de seus ouvintes, dadas muitas vezes a ousadia e a complexidade das teses apresentadas. Por outro lado, interessante observar que, diferentemente dos místicos medievais, Eckhart, em sua obra, não apresenta relatos de momentos de êxtase, revelações celestes e audições divinas, próprios da mística afetiva. No dominicano, a experiência de Deus e sua unidade com o homem são demonstradas à luz de “discursos demonstrativos”, especulativos. Eckhart convida seu ouvinte a vivenciar pessoalmente – e, por que não dizer, mística e filosoficamente – essa unidade, que, de modo algum, é privilégio de poucos, ao contrário, é um caminho possível para todos, a partir do intelecto.

Esta, aliás, é mais uma das ousadias eckhartinas: a experiência do Uno e da totalidade, além de possível a todos, se dá sem intermediários, por meio do total desprendimento que conduz o homem à mais alta nobreza. Essa nobreza, ao contrário do entendimento da época, não é algo que se refere a posses, a poder, a instrução. O homem nobre, verdadeiramente nobre, como reiteradamente ensina Eckhart, é aquele que nada quer, nada possui e nada deseja.

⁴⁹ “[...] *L'esprit critique et la pratique du doute ont globalement crû au temps d'Eckhart; il le sait et s'y adapte [...]*” (FLASCH, Kurt. **Maître Eckhart**: Philosophe du christianisme. Paris: Vrin, 2011. p. 80, tradução nossa).

A doutrina eckhartiana, dessa maneira, aproximava-se das pessoas, ao mesmo tempo em que apresentava uma nova concepção de vida e desconstituía a ordem hierárquica medieval, uma vez que unir-se ao divino e tornar-se um “homem nobre” estava ao alcance de todos e independia de sexo, classe e posição social. Na verdade, explica Eckhart, para viver e promover essa união, o homem deve desaparecer-se de tudo, do mundo, de si mesmo e até mesmo de Deus:

Assim, na verdade, se deves encontrar esse nobre nascimento, deves deixar toda multidão e retornar à origem no fundo, donde provieste. [...] Por isso, deves deixá-las a todas: sensorialidade, imagens e todas as coisas que encontrar em ti ou que imaginas ser.[...] ⁵⁰

[...] Se deves saber a Deus divinamente, teu saber deve tornar-se uma ignorância límpida e um esquecimento de ti mesmo e de todas as criaturas. ⁵¹

[...] Por isso peço a Deus que me esvazie de Deus; pois meu ser essencial é acima de Deus, na medida em que concebemos Deus como a origem das criaturas.[...] ⁵²

Contudo, ainda que Eckhart tenha expressamente consignado sua intenção de tratar dos assuntos da fé por meio de razões filosóficas, não se pode deixar de registrar que grandes nomes do medievalismo europeu, a exemplo de Jacques Le Goff ⁵³, entendem Eckhart como fundamentalmente um místico. Para Le Goff, Eckhart foi o primeiro grande representante do movimento teológico fundado por Duns Scotus (1265-1308), no qual se pretendeu dissociar a teologia de elementos racionais. Alois Maria Haas ⁵⁴, sob o ponto de vista da temática encontrada na obra eckhartiana e por reconhecer a tentativa eckhartiana de descrever as categorias ontológico-filosóficas da união entre o homem e Deus, também defende a adjetivação de Eckhart como “místico”; entretanto, não duvida da intelectualidade do pensamento do dominicano, assim como o faz Alain de Libera. Concordando com a interpretação de Haas, Marie-Anne Vannier, sem perder de vista o Eckhart “pensador”, também registra a dimensão mística da obra eckhartiana e a indica como “seu lugar de expressão natural” ⁵⁵.

⁵⁰ *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*. Sermão Alemão 103 (ECKHART, 2008, p. 207).

⁵¹ *Ibid.*, p. 208.

⁵² *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Sermão Alemão 52 (ECKHART, 2006, p. 291).

⁵³ Cf. GUERIZOLI, 2008, p. 64.

⁵⁴ GUERIZOLI, 2008, p. 67.

⁵⁵ ECKHART, 2004, p. 9.

Em resposta à questão de ser Eckhart considerado, antes de tudo, um místico, K. Ruh afirma:

Significativamente, essa pergunta tem origem na obra latina, mas dessa se pode afirmar que é orientada metafisicamente. Isso vale também para os comentários da Bíblia, enquanto exegese que acompanha a pregação, pela *sua* específica *intentio*. Sendo que o “místico” Eckhart fica limitado à obra em língua alemã, alguém acreditou ser possível reconduzir o “místico” Eckhart às “categorias literárias, da germanística”, onde ambos os adjetivos, “literário” e “germanístico”, são carregados de significado negativo.⁵⁶

Para Alois Maria Haas⁵⁷, somente se fala da “mística de Eckhart” tendo em conta os seguintes pontos de vista:

- 1) O entendimento de que, para o cristianismo, a mística designa uma experiência existencial do divino, enquanto *cognitio Dei experimentalis*;
- 2) As diversas formas literárias de expressão da mística cristã, tanto para a transmissão imediata da experiência, quanto para a introdução e para o exercício teórico desta, apontando, ambas, para a possibilidade de ser posta em prática;
- 3) O fato de que a mística literária pode ter como objeto a experiência religiosa – de índole particular e outorgada pela graça –, como também, pode interessar-se pelos momentos objetivamente diagnosticáveis, captando intensamente os distintos conteúdos doutrinários, enfocando-os, porém sem negar a procedência da experiência pessoal;
- 4) A constatação de que a mística de Eckhart pertence à mística literária que não parte da experiência religiosa, ao contrário, exige o abandono de toda experiência especial e se mantém fiel aos conteúdos doutrinários, iluminando-os e esclarecendo-os;

⁵⁶ RUH, 1989, *apud* RASCHIETTI, Matteo. **Mestre Eckhart**: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade. São Paulo: Paulus, 2013. p. 27.

⁵⁷ MARIA HAAS, Alois. **Maestro Eckhart**: Figura normativa para la vida espiritual. Tradução de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2002. p. 67-69 *passim*.

5) O programa eckhartiano aborda momentos de uma mística que, apresentada de forma objetiva, se realiza subjetivamente vinculante para toda experiência cristã;

6) A manifestação de Eckhart quanto à sua pretensão de interpretar as escrituras com a ajuda de conceitos filosóficos e a apresentação de conceitos filosóficos a partir das escrituras, não pode ser utilizada para excluir a interpretação mística da obra alemã eckhartiana por duas razões: em primeiro lugar, porque os sermões não fazem parte dos escritos nos quais poderia ser apresentada alguma reivindicação científica; em segundo lugar, porque, apesar de Eckhart referir-se às “razões naturais dos filósofos”, ele não contrapõe o “natural” ao “sobrenatural” e ratifica tanto a experiência quanto a especulação intelectual.

Por essas razões e pontos de vistas apresentados Haas conclui que:

[...] a mística de Eckhart está combinada com considerações de índole ontológico-existencial. A constituição ontológica do ser humano – sua procedência imemorial e sempre atual do afluir do ser de Deus – é uma ideia tanto filosófica quanto mística.⁵⁸

Esse debate se mostra extremamente relevante, eis que colabora para o aprofundamento dos estudos relacionados à obra eckhartiana. Entretanto, é certo que, em Eckhart, mística e filosofia convivem harmoniosamente e atendem ao objetivo proposto pelo Mestre: justificar sua fé à luz das razões filosóficas.

Nesse sentido, contribui 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 veem 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 [...].⁵⁹

Sobre o debate entre mística e filosofia em Eckhart, Giorgio Penzo afirma:

⁵⁸ “[...] la mística de Eckhart está combinada con consideraciones de índole ontológico-existencial. La constitución ontológica del ser humano – su procedencia inmemorial y siempre actual del afluir del ser de Dios – es una idea tanto filosófica cuanto mística”. MARIA HAAS, 2002, p. 69.

⁵⁹ GILSON, Étienne. **A Filosofia da Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 1998. p. 870.

[...] no seu pensamento místico, Eckhart não nega o conhecimento de matriz aristotélica, mas contesta sua validade absoluta. Se a verdade do conhecimento se limita ao objeto conhecido, Eckhart impele com decisão o conhecimento para o horizonte do não-objeto. E abrir-se ao não objeto significa abrir-se ao nada. Na abertura ao nada como ao ser autêntico não se assiste, segundo Eckhart, a um conhecimento do ser supremo, mas a uma contínua criação de Deus na alma do homem. Nesse horizonte, Deus cria o homem, e o homem cria Deus. Se, portanto, a propósito de Eckhart, fala-se de um pensamento místico, há nele também uma dimensão metafísica, pois nas suas reflexões exegéticas da Sagrada Escritura ele nunca abandona o plano do intelecto. Aliás, é possível constatar que ele procede com uma coerência extremamente racional, inclusive quando focaliza sua problemática mística. Em Eckhart não se verifica o divórcio entre mística e teologia.⁶⁰

Ainda que os comentadores não sejam uníssonos em uma única direção, não se pode deixar de citar que não há relatos de que o próprio Eckhart tenha se referido a si mesmo como místico, ao lado de outros grandes místicos medievais, tais como Catarina de Siena (1347-1380), Ângela de Foligno (1248-1309), João da Cruz, uma vez que o termo já era utilizado em sua época, o que pode denotar seu interesse filosófico mesmo que para tratar de assuntos “místicos” e teológicos. Se, por um lado, o aspecto pessoal da experiência mística aparentemente confronta com o caráter universalista da filosofia, a vida e a obra de Mestre Eckhart confirmam a possibilidade de convivência de aspectos supostamente tão divergentes e representam a “síntese feliz entre filosofia, teologia e mística”⁶¹.

⁶⁰ PENZO, 1997, *apud* RASCHIETTI, 2013, p. 28.

⁶¹ RASCHIETTI, 2013, p. 29.

CAPÍTULO II

EM BUSCA DE UMA MÍSTICA FUNDAMENTAL EM ECKHART

Para melhor compreensão dos temas abordados nesta pesquisa, é pertinente a investigação de alguns conceitos fundamentais empregados por Eckhart, especialmente quanto às relações que ele estabelece entre o homem e Deus no fundo da alma.

A confrontação medieval entre filosofia e teologia é visível. Contudo, por intermédio de Eckhart, a linguagem do intelecto saiu da universidade e espalhou-se para onde não era esperada, entre monjas, beguinhas e leigos, que não eram propriamente nem filósofos, nem clérigos, nem teólogos. A esses destinatários, o Mestre se dirigia em alemão, e, explicando a filosofia – abordada em conjunto com a teologia no contexto de uma experiência mística –, compartilhava em suas pregações um meio de realizá-la de uma nova maneira, na vida, e propunha a discussão dos assuntos contidos nas escrituras de uma forma provocadora e acessível aos seus ouvintes⁶².

A fecundidade das relações mantidas entre a filosofia e a teologia na obra eckhartiana originaram uma nova forma de experiência espiritual iniciada ou redescoberta por Eckhart, por seus contemporâneos e seguidores, e que denominada por MacGinn⁶³ com a expressão “mística de fundo”, sintetizada na afirmação: “[...] o fundo de Deus e o fundo da alma são *um* fundo”⁶⁴. É justamente onde o fundo de Deus e o fundo da alma humana coincidem, no mundo *interior*, que

⁶² Sobre as vias que conduziram Eckhart à formulação não convencional da relação teologia/filosofia, sugere-se a leitura de LIBERA, 1999, sendo pertinente ressaltar: “Encarregado de falar às mulheres, Eckhart não podia recorrer nem à linguagem dos filósofos – que as teria seduzido ou reforçado em suas convicções – nem à dos teólogos – que as teria desagradado ou revoltado. Não podendo decidir-se a favor nem de uma nem de outra virtude, pelo menos em sua formulação tradicional, ele seria assim inevitavelmente levado a formular uma noção cristã da nobreza que sintetizasse a virtude do filósofo e a do cristão numa espécie de humildade magnânima” (p. 303).

⁶³ MACGINN, 2005, *apud* BORGES, Paulo. Mestre Eckhart e Longchenpa: Do fundo sem fundo primordial como Nada e Vacuidade. In: XAVIER, Maria Leonor L. O. (Coord.). **A Questão de Deus na História da Filosofia**. Lisboa: Zéfiro, 2008. v. I, p. 567-579.

⁶⁴ *Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere regnum et reverti*. Sermão Alemão 15 (ECKHART, 2006, p. 119).

tudo opera, sem porquê e sem *modo*. Para o *Meister*, a vida vive de seu próprio fundo e daí emana, vivendo para si mesma e, por isso, sem porquê. Além disso, a vida é tão desejável *em si* mesma que é desejável *por si* mesma. Diz Eckhart: “Quem pelo espaço de mil anos perguntasse à vida: 'Por que vives?' - se ela pudesse responder, não diria outra coisa a não ser: 'Eu vivo porque⁶⁵ vivo’⁶⁶”.

2.1 A DINÂMICA DA PRESENÇA DE DEUS NO HOMEM

A relação entre o homem e Deus em Eckhart é estabelecida na medida em que, onde termina a criatura, ali começa a “ser Deus”; o homem, ao abandonar seu modo de ser criatural, deixa Deus ser Deus em si. Por menores que sejam as imagens de criatura formadas no homem, tais imagens são tão grandes quanto Deus e impedem seu acesso ao “Deus *completo*”, pois tal imagem retrai Deus e toda sua deidade. Então, se o homem deseja que nele próprio Deus seja Deus, deve sair totalmente de si mesmo. E, a partir desse movimento, Deus também sai totalmente de si próprio *por* e *para* o homem. Nesse momento, quando ambos saem de si, o que permanece é um simples “*Um singular*”, onde o Pai gera seu Filho, onde floresce o Espírito Santo, e é onde “jorra em Deus uma vontade, que pertence à alma”, que é justa e livre. A alma, justa e livre, se inclina às criaturas, flui com elas em seu nada⁶⁷ e se coloca totalmente igual e junto a Deus e ao seu lado, “nem abaixo nem acima” – por isso, igual e junto –, e, sendo a essência divina igual a nada, sem imagens nem forma, de igual modo será a alma justa. Não apenas essa alma é igual e próxima a Deus, mas também Ele é nela, como seu ser e como sua natureza:

A respeito disso digo ainda: Ele (Pai) gerou-o (seu Filho) em minha alma. Não somente ela é junto a Ele e Ele junto a ela como iguais, mas Ele é

⁶⁵ Enio Paulo Giachini, em nota de rodapé de sua tradução, explica que “em alemão temos *ich lebe dar umbe daz ich lebe (Ich lebe darum, dass ich lebe)*. Essa conjunção *dass* indica a pura facticidade ‘que se vive’. Assim o *que* do ‘porque’ indica a facticidade do ser simplesmente, na vigência, na força que se vive”. (GIACHINI, Enio Paulo. Nota 5 do Sermão Alemão 5b. In: ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 1 a 60. v. I. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 67).

⁶⁶ *In hoc apparuit caritas dei in nobis*. Sermão Alemão 5b (ECKHART, 2006, p. 67).

⁶⁷ *In hoc apparuit caritas dei in nobis*. Sermão Alemão 5b (*Ibid.*, p. 67-68, *passim*).

nela. [...] E digo ainda mais: Ele gera a mim não apenas como seu filho; Ele gera a mim como a si mesmo e gera a si mesmo como a mim, como seu ser e como sua natureza.⁶⁸

Assim, Eckhart, depois de afirmar a igualdade que decorre da relação mútua de geração Pai/Filho/Alma, potencializa radicalmente tal igualdade como identidade na Unidade, que, segundo Quint⁶⁹, não exclui a igualdade em relação à unidade, mas, sim, a inclui.

Por outro lado, à pergunta “Que é o homem?”, a Idade Média responde que o homem é um certo intermediário entre o nada e Deus: *medium quid inter nihilum et Deum*. Além disso, ao homem é dada uma situação peculiar: por ser feito à imagem e semelhança de Deus, o modelo exemplar segundo o qual está criado, é Deus ele mesmo⁷⁰. O *Meister* esclarece, no Sermão 6 (*Justi vivent in aeternum*), que o homem não deve considerar a Deus como se estivesse em seu exterior, mas, sim, deve concebê-Lo em seu mais profundo interior, em sua mais perfeita unidade:

Uma vez eu disse justamente aqui, neste lugar, e é também verdade: Se o homem promove ou absorve algo que vem de fora de si mesmo, isso assim não está direito. Não devemos conceber e considerar Deus como fora de cada um de nós, mas como o meu próprio e como o que está *em cada um de nós*; ademais não devemos servir nem operar por algum porquê, nem por Deus nem pela própria honra nem por um algo que esteja fora de nós, mas unicamente por e pelo que em nós é o próprio ser e a própria vida em nós. Muita gente simples imagina que deveria ver a Deus de tal modo que Ele estivesse lá e ela aqui. Para Deus não é assim. Deus e eu, nós somos *um*. Pelo conhecer, recebo Deus para dentro de mim; pelo amor, ao contrário eu entro em Deus. [...].⁷¹

Em relação à ontologia de Mestre Eckhart é pertinente destacar que esta não trata da questão de se a realidade existe ou se Deus existe, mas, sim, do problema de como a realidade “é” e de como Deus “não é”. A relacionalidade se apresenta como o fundamento – entendido como origem criadora – de constituição da realidade, conduzindo-a à visão de conjuntura ou de conjunturas do ser, conforme a extensão do campo visual, como ocorre com a imagem que nunca se refere a si mesma, mas indica para aquilo de que é imagem, que está fora e que é obtido das criaturas por

⁶⁸ *Justi vivent in aeternum*. Sermão Alemão 6 (*Ibid.*, p. 72-73 *passim*).

⁶⁹ QUINT, 1958, *apud* GIACHINI, Enio Paulo. Nota 12 do Sermão Alemão 6. In: ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 1 a 60. v. I. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 72.

⁷⁰ MARIAS, Julian. **História da Filosofia**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Gontes, 2004. p. 147.

⁷¹ *Justi vivent in aeternum*. Sermão Alemão 6 (ECKHART, 2006, p. 74).

meio dos sentidos. Nada na mística eckhartiana escapa a essa visão e desse ponto de partida. Dessa “ontologia da relacionalidade”, apreende-se todo o dinamismo e o movimento da realidade, e não uma permanência autônoma do real; tudo, portanto, está em permanente autorrealização, que nada mais é do que um processo constante de transformação interna⁷².

A partir dessa concepção de realidade, na visão do mestre dominicano, o conhecimento – inclusive o conhecimento de Deus – não deve corresponder a uma relação sujeito-objeto, mas é decorrente da ausência de qualquer relação. Mais ainda: o verdadeiro conhecimento de Deus, em Eckhart, é a pobreza de espírito característica do homem pobre ou do homem nobre, que, oposto ao “teólogo”⁷³, é o homem dionisiano, que nada sabe de nada e não sabe sequer que vê a Deus.

Em harmonia com a tradição platônica, estoica e, mais tarde, paulina e patrística, o dominicano também utiliza as terminologias “homem exterior” e “homem interior” e dá a elas um papel significativo na concepção do ser humano, mantendo sempre presente o sentido de unidade próprio do pensamento eckhartiano. O homem exterior e interior refere-se ao mesmo ser inteiro, visto em seus vários aspectos e sob perspectivas diferentes, em razão da experiência de Deus. Assinala Alois Maria Haas⁷⁴ que Eckhart, certamente, estava ciente de que as terminologias utilizadas poderiam conduzir a uma suposta interpretação dualista e que, em razão disso, ele descreveu com clareza, em suas obras, o seu ponto de vista sobre o assunto. Haas fundamenta essa afirmação com a seguinte citação do dominicano:

Um homem. Note que o homem interior aparece ao mesmo tempo no mesmo lugar que o exterior; mas, estão mais separados um do outro que o mais alto do céu do centro da terra [...]. Note também que, de acordo com Agostinho, "no homem interior habita a Verdade", [ou seja] Deus, cuja natureza é estar sempre e somente no interior e no mais íntimo. E se [assim é com] Deus, [o é] seguramente também com todas as coisas, pois em Deus está tudo. Note, em terceiro lugar, que o homem interior não está de nenhuma maneira no tempo ou no lugar, mas totalmente na eternidade. Ali nasce Deus, ali se escuta a Deus, ali está Ele, ali fala Deus e só Ele fala

⁷² Sobre a “ontologia da relacionalidade” recomenda-se a leitura de GARCIA, 2007.

⁷³ LIBERA, 1999, p. 296.

⁷⁴ MARIA HAAS, 2002. p. 60.

[...]. Ali, o homem interior se encontra em toda sua amplitude, porque é grande sem tamanho.⁷⁵

Além disso, o homem, para Eckhart, é causa de si mesmo, e, segundo o seu *ser* que é *eterno*, o homem é não nascido, jamais pode morrer, sendo eterno e permanecendo eternamente, na bem-aventurança do espírito. Segundo o seu *dever*, que é *temporal*, o homem é mortal, *torna-se* nascido, não tem contemplação nem visão de Deus, e o que morre nele é aquilo que ele é segundo sua natividade:

[...] Por isso, sou a causa de mim mesmo, segundo meu ser que é eterno, mas não, segundo meu dever, que é temporal. E por isso sou não-nascido e, segundo o modo de meu ser não nascido, fui eternamente e sou agora e permanecerei eternamente. O que sou segundo minha natividade há de morrer e será aniquilado, pois é mortal e deve portanto corromper-se com o tempo.[...]⁷⁶

Logo, a dinâmica das relações estabelecidas entre o homem e Deus, segundo o pensamento eckhartiano, supõe no homem uma dimensão de interioridade e parte do entendimento de que a ideia do homem está vinculada à imagem de que é Deus ele mesmo, de que Deus está além do ser, um “puro nada”, cujo caminho para ser encontrado é a própria alma⁷⁷, é a grandeza do vazio da alma, em sua pureza absoluta, que faz dela o lugar natural de Deus⁷⁸. É no desenvolvimento desse argumento que o Mestre elabora sua doutrina da *scintilla animae*, da centelha da alma, onde se dá o nascimento divino e onde a perfeição se torna possível ao homem.

⁷⁵ “Un hombre. Nota que el hombre interior aparece al mismo tiempo en el mismo lugar que el exterior; sin embargo, están más separados uno de outro que lo más alto del cielo del centro de la tierra [...]. Nota asimismo que, según Agustín ‘en el hombre interior habita la Verdad’, [o sea] Dios, cuya naturaleza es estar siempre y sólo en el interior y en lo más íntimo. Y si [así es con] Dios, [lo es] seguramente también con todas las cosas, pues en Dios está todo. Nota, en tercer lugar, que el hombre interior no está de ninguna manera en el tiempo o en un lugar, sino totalmente en la eternidad. Allí nace Dios, allí se le escucha, allí está él, allí habla Dios y sólo él [...]. Allí, el hombre interior se encuentra en toda su amplitud, porque es grande sin tamaño” (ECKHART, *apud* MARIA HAAS, 2002, p. 60, tradução nossa).

⁷⁶ *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Sermão Alemão 52 (ECKHART, 2006, p. 291).

⁷⁷ O discurso eckhartiano faz uso de outras expressões, em sentido alegórico, para referir-se à alma, como por exemplo, “cidadela” ou “burgozinho” (*bürgelín*), encontrada no Sermão *Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam*. Sermão Alemão 2 (ECKHART, 2006, p. 46-51 *passim*).

⁷⁸ Libera afirma que na proclamação eckhartiana de que o vazio da alma é o lugar natural de Deus “se reconhece o eco da física de Aristóteles (384 a.C-322 a.C) e que, escândalo dos escândalos, assimila tacitamente a ‘descida de Deus’ na alma à queda dos corpos que, como todos sabem, caem para baixo” (LIBERA, 1999, p. 308).

Deus, em Eckhart, não é “uma imutável rocha de ser, um soberano celeste representado de maneira antropomórfica e autor de decretos de tempos imemoriais”. Não. O pensamento eckhartiano apresenta Deus como um “produtor do *logos*”, como a “mais perfeita visão interior das profundezas de si mesmo”⁷⁹. Deus conhece a si mesmo, pura e simplesmente, *por* si mesmo, sem qualquer intermediário. Ele é perfeito e, em sua perfeição, não dá nada além do que é absolutamente perfeito ao homem, pois produz uma natureza semelhante à sua. Assim, Eckhart vê a Deus com uma consciência filosófica do divino, assim como fizeram Aristóteles, Cícero, Avicena, Averróis, dentre outros.

Toda perfeição humana e toda sua bem-aventurança depende de o homem atravessar e ultrapassar toda criaturidade, toda temporalidade e todo Ser, vivendo onde vive o Pai, em meio ao profundo silêncio, “na simplicidade e na nudez do ser”⁸⁰, adentrando o fundo da alma, que é sem fundo. A compreensão do fundo da alma em toda sua radicalidade é a chave para o entendimento do pensamento eckhartiano.

2.2 A ALMA HUMANA

Na antiga questão a respeito da estrutura da alma – questão esta que, no curso dos séculos, apesar de obstinadamente repetida, descreveu uma trajetória sempre interrompida, sempre recomeçada⁸¹ –, distinguem-se dois modelos de alma de

⁷⁹ Conforme FLASCH (2011, p. 82, tradução nossa), “[...] avec Augustin, Eckhart découvre aussi cette raison dans le prologue de l'Évangile de Jean. La connaissance philosophique de Dieu montre Dieu en producteur du logos; il n'est pas un immuable roc d'être, un souverain céleste représenté de manière anthropomorphique et auteur de décrets immémoriaux, mais la parfaite vision intérieure dans le tréfonds de soi-même [...]”.

⁸⁰ *Justus in perpetuum vivet et apud dominum est merces eius etc.* Sermão Alemão 39 (ECKHART, 2006, p. 233).

⁸¹ Interessante a citação de Bergamo, extraída da obra “*L'anatomie de l'âme, de François de Sales à Fénelon*”, transcrita por Matteo Raschiatti, cuja leitura é recomendada. Bergamo situa o problema da estrutura da alma no conjunto das grandes questões discutidas ao longo do século, uma vez que tal reflexão, por fornecer suporte (sistema de referência) à exploração da vida interior, está intimamente ligada ao destino da espiritualidade, a tal ponto que “as duas histórias, semelhantes a dois fios inextricáveis, são irremediavelmente presos um ao outro” (BERGAMO, 1994, *apud* RASCHIETTI, 2004, p. 48).

significativa presença na história da espiritualidade cristã: o modelo aristotélico-tomista e o modelo renano, distintos um do outro não apenas por suas qualidades intrínsecas, mas também por sua própria constituição⁸². É pertinente lembrar que os comentadores consideram a obra de Mestre Eckhart a primeira grande síntese doutrinal do modelo renano de alma.

Eckhart abandona o modelo tomista da alma (intelectiva, vegetativa e sensitiva), ao distinguir razão e intelecto e seguir o princípio aristotélico segundo o qual o semelhante se conhece pelo semelhante⁸³, e assim fundamenta ontologicamente a possibilidade do conhecimento de Deus na alma, ou seja, a alma pode conhecer a Deus porque se assemelha a Ele:

Nossos mestres dizem: A alma se chama um fogo por causa da força, do calor e do brilho que nela existe. Outros dizem que ela é uma centelha de natureza celeste. Outros dizem que ela é uma luz. Há os que dizem que ela é um espírito e outros que é um número. Como não encontramos nada tão límpido e puro como o número, queriam nomear a alma com algo que fosse límpido e puro. Nos anjos há número - fala-se de um anjo, dois anjos. Também na luz há número. Por isso nomeiam a alma com o que há de mais límpido e puro e, no entanto, ainda não tocam a alma até o fundo. Deus, que é sem nome - ele não tem nome -, é indizível e a alma no seu fundo é igualmente indizível, como ele é indizível.⁸⁴

Nesse caminho do conhecimento, a antropologia de Eckhart reconhece junto ao corpo a alma espiritual, com potências e faculdades. O *Meister* adota o modelo da alma de Avicena (980-1037), afasta-se da tradição escolástica e reduz a tradicional divisão tripartida das capacidades da alma a dois tipos de conhecimento.

Há um tipo de conhecimento (capacidade inferior) que é voltado para as coisas exteriores, subdividido em sensível e compreensivo, que se dá em comparações e em discursos e pelo qual o homem conhece o mundo material sensitiva ou racionalmente. Como esclarece Giachini, o conhecimento sensitivo e o compreensivo

⁸² Um detalhamento das características que distinguem os modelos “aristotélico-tomista” e “renano” pode ser encontrado em RASCHIETTI, 2004, p. 48-51 *passim*.

⁸³ “[...] só há conhecimento do semelhante pelo semelhante [...]” (Livro B, cap. 4, 1000b, 5). (ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Realli. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005. p. 113).

⁸⁴ *Qui odit animam suam in hoc mundo etc.* Sermão Alemão 17 (ECKHART, 2006, p. 126).

[...] estão, segundo Eckhart, no mesmo nível de ser: voltados para fora, para as coisas exteriores, voltados para as pontas terminais, acabadas e mais apagadas da realidade. Seu grau e sua eficiência de unificação (aproximação-distanciamento) sempre só atingem resultados, produtos, efeitos, acidentes. É um conhecimento cujo “ser” está sempre remetido a e na constante dependência de seu objeto. Importante nesse tipo de conhecimento é sempre estabelecer uma medição, pois é conhecimento quantitativo. Porque uma medição é sempre um conhecimento mediato, precisa da mediação. E porque sua vigência está atrelada à mensuração do mais e do menos, o padrão a partir do qual mede é sempre aproximativo e lhe é dado sempre de empréstimo.⁸⁵

Há também um outro tipo de conhecer na alma, o conhecimento interior ou capacidade superior, uma “centelha do intelecto, que jamais se apaga”, que não é o ser da alma, apesar de se fundar “de modo intelectual no ser de nossa alma”, mas que, porém, “lança raízes nela e é algo da vida da alma”, pois o conhecimento é “algo da vida da alma”. Esse conhecimento é “sem tempo e sem espaço, sem aqui e sem agora”, e conhece sempre o todo, porque se descobre pertencente ao todo e sendo o todo: “Nessa vida todas as coisas são um, todas as coisas juntas são tudo, e tudo em tudo e totalmente unido”⁸⁶. A teoria eckhartiana analisa profunda e reiteradamente esse tipo de capacidade, tendo por objeto o intelecto, ou razão superior, e o conhecimento de Deus.

A partir de tal divisão das faculdades da alma, Eckhart descreve o intelecto humano com as mesmas características do intelecto divino, dotado de cinco propriedades⁸⁷, quais sejam: deve separar-se do aqui (espaço) e agora (tempo); a nada ser igual, assim como Deus é igual a nada; ser límpido e sem mistura, uma vez que, semelhante à natureza de Deus, não pode suportar nem ajuntamento nem mescla; operar e procurar em si mesmo, devendo o intelecto, sempre e em toda parte, buscar interiormente, para dentro; e ser uma imagem, já que imagem e imagem são tão plenamente um e são tão mútuas uma com a outra que ali não se pode conhecer diferença alguma, em outras palavras, se a imagem, feita segundo Deus, se desfaz, assim também ocorrerá à imagem de Deus.

⁸⁵ ECKHART, 2006, p. 20-21.

⁸⁶ *Videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filli dei nominemur et simus.* Sermão Alemão 76 (ECKHART, 2008, p. 91).

⁸⁷ *Modicum et jam non videbitis me.* Sermão Alemão 69 (ECKHART, 2008, p. 56-58 *passim*).

Além disso, o *Meister* esclarece que muitas são as forças da alma e que estas operam de formas diversas. Há a força que ajuda o homem a digerir, ganhar peso, crescer; como o olho tem a alma junto de si; há a força que dá a ele (o olho) sutileza e delicadeza; há ainda a força com a qual a alma pensa, que representa as coisas que não são presentes, que permite ao homem conhecer tais coisas tão bem como se as visse com os olhos e que opera no não ser, seguindo a Deus (que também opera no não-ser)⁸⁸. Esta última força (com a qual a alma pensa) penetra até o fundo e continua a procurar, apreendendo as coisas para além delas, apreendendo as coisas em suas circunstâncias e modos de ser, apreendendo a Deus em sua unidade e em sua solidão, em seu deserto e em seu fundo próprio.

Tal força (intelectiva, cognitiva) não permite que nada a satisfaça. Procura permanentemente pelo que seja Deus em sua deidade e na propriedade de sua própria natureza, até que ocorra a maior de todas as uniões: a união entre Deus e a alma. Sustenta Eckhart que, “quando a alma recebe um beijo da deidade, então ela está em total perfeição e bem-aventurança”, e a alma, enquanto “incriada e incriável”, quando tocada por Deus, torna-se tão nobre como Ele próprio; “por isso, onde Deus é, ali também é a alma, e onde a alma é, ali é Deus”⁸⁹.

Essa unidade entre a alma e Deus é tão forte e inquestionável que Eckhart alerta para a impossibilidade de compreensão de uma sem o outro:

[...] A alma porém é tão Um com Deus, que não podemos compreender uma sem o outro. Podemos até pensar o calor sem o fogo e o brilho sem sol; mas Deus não pode ser pensado sem a alma nem a alma sem Deus; tão assim plenamente são eles um.⁹⁰

Logo, dentro da ontologia e considerando o tema do conhecimento, o saber, para Eckhart, só é possível por meio de uma proximidade absoluta entre Deus e alma, que ocorre no fundo desta, no mais íntimo da alma: “Lá todas as forças da alma são igualmente nobres [...]”⁹¹. É nesse fundo que se dá o nascimento místico e onde

⁸⁸ *Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei.* Sermão Alemão 9 (ECKHART, 2006, p. 85-86).

⁸⁹ *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus.* Sermão Alemão 10 (ECKHART, 2006, p. 95).

⁹⁰ Sermão Alemão 59 (ECKHART, 2006, p. 321).

⁹¹ *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus.* Sermão Alemão 10 (ECKHART, 2006, p. 95).

existe a possibilidade de um autêntico conhecimento da verdade, de Deus e de todas as coisas⁹².

2.3. A GÊNESE DA IMAGEM

Em Eckhart, o abandono das imagens é condição indispensável para o conhecimento genuíno de Deus, e se dá em um movimento no qual as coisas não procedem em direção a divindade, do exterior para o interior, mas sim, ao contrário: o conhecimento perfeito de Deus se dá por um processo abstrativo de toda e qualquer imagem, inclusive de Deus.

No homem, o lugar da imagem de Deus é o intelecto:

Existe uma força na alma, é o intelecto. Desde o início, tão logo percebe Deus e o degusta, este tem em si cinco propriedades. Pela primeira, ele se separa do aqui e do agora. Pela segunda, não é igual a nada. Pela terceira, é límpido e sem mistura. Pela quarta, é que nele mesmo opera e procura. Pela quinta, ele é uma imagem.⁹³

Raschietti⁹⁴ argumenta que Eckhart menciona a imagem como a quinta e última propriedade do intelecto pelo fato de que ela sintetiza todas as propriedades anteriores e representa a afinidade de pensamento do *Meister* ao de Dietrich de Freiberg⁹⁵ (ca. 1250–1310).

⁹² *Ubi est, qui natus est rex iudeorum?*. Sermão Alemão 102 (ECKHART, 2008, p. 200-206 *passim*).

⁹³ *Modicum et jam non videbitis me* (Ioh. 16,16). Sermão Alemão 69 (ECKHART, 2006, p. 56).

⁹⁴ RASCHIETTI, Matteo. **A imagem sem imagem**: uma abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart através do princípio hermenêutico da *imago-bild*. 2008. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. p. 137.

⁹⁵ Dietrich, “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” (RASCHIETTI, 2008, p. 137).

Nas obras em alemão, principal fonte desta pesquisa, para designar “imagem”, Eckhart utiliza a palavra *bilde* (em alemão moderno, *bild*), a qual atribui um importante papel em sua produção filosófico-teológica.

Dentre os estudos relacionados à utilização do termo imagem e seu significado no contexto da obra eckhartiana, destacam-se os trabalhos de Schmoldt, Wackernagel, Nündel, Wilde, Saccon e Masini⁹⁶.

Para Schmoldt, o uso principal de *bilde* envolve a relação entre o ser divino e a criatura, e engloba o significado de ideia, cópia, modelo ou exemplo, representação e forma. Esta tese é contestada por Wackernagel sob o fundamento de que os vocábulos citados possuem diferentes significados e atribuições de acordo com o ponto de vista e o contexto no qual se inserem (teológico ou antropológico). Nündel direciona seus estudos para a observação do papel dos substantivos na produção literária de Eckhart como “portadores de significado”, além da frequência com a qual são utilizados⁹⁷, e ainda desenvolve pesquisa em relação à origem etimológica da palavra *bilde* – do gótico *bi[bei]lidi*, que significa membro (corpóreo) semelhante a outro, feito à imagem daquele. Por sua vez, Wilde, ao examinar o conjunto da edição crítica alemã da obra eckhartiana, identifica que o núcleo constituído pela palavra *bilde* é encontrado 393 vezes.

Os estudos apontam que *Bilde* é um termo caracterizado por uma variação ampla de significados, razão pela qual, até hoje, serve de objeto para intensas pesquisas. Certo, porém, é que Eckhart utiliza a imagem como uma metáfora para revelar o mistério da união de Deus e a alma humana no mesmo fundo sem fundo, em um dinâmico processo de semelhança e dessemelhança articulado no campo semântico da palavra, como afirma Masini:

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

⁹⁶ RASCHIETTI sintetiza de forma muito interessante os estudos dos autores mencionados, em RASCHIETTI, 2008, p. 128-131 *passim*.

⁹⁷ Nündel aponta que, entre as 59 palavras mais usadas por Eckhart, 30 são substantivos, 15 verbos, 11 adjetivos e 3 advérbios (NÜNDEL, 1963, *apud* RASCHIETTI, 2008, p. 129).

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 “*glícheit des bildes*”.⁹⁸

Uma interessante explicação sobre os aspectos relacionados à imagem é dada por Eckhart no Sermão Alemão 16b. Neste sermão, o *Meister* identifica duas propriedades comuns em todas as imagens: a propriedade de receber seu ser imediatamente daquilo do qual é imagem, para além de toda vontade, e a igualdade em relação àquilo do qual é imagem. Ou seja, a imagem possui uma procedência natural, sem mediação da vontade, “como o ramo brota da árvore”, e também não é “a partir de si mesma, nem é para si mesma”, depende e procede unicamente daquilo do qual é imagem, “pertencendo-lhe totalmente, dele tomando seu ser pois é o mesmo ser”.⁹⁹

Além de apontar as propriedades inerentes à imagem, no Sermão 16b Eckhart também trata dos aspectos que devem ser analisados para compreensão do que seja uma imagem:

Agora, ouvi-me com toda atenção! Embora talvez existam outros, deveis considerar quatro aspectos ao se buscar compreender propriamente o que seja uma imagem. Uma imagem não é a partir de si mesma nem é para si mesma; procede muito mais daquilo do qual é imagem, pertencendo-lhe com tudo que é. O que é estranho àquilo do qual a imagem é imagem não pertence à imagem nem dela procede. Uma imagem forma seu ser imediatamente apenas daquilo do qual é imagem, e tem um ser com ele e é o mesmo ser. Não falei aqui de coisas que devem ser expostas <exclusivamente> na escola; pode-se muito bem expô-las também como ensinamento no púlpito.¹⁰⁰

Pela transcrição é possível observar a pretensão filosófica da explicação e o posicionamento do *Meister* quanto à exposição de tais questões tanto na academia quanto para o público. Raschiatti¹⁰¹ observa que as mesmas propriedades e aspectos apresentados por Eckhart no Sermão Alemão 16b possuem entendimentos correspondentes nas obras latinas.

⁹⁸ MASINI, 1975, apud RASCHIETTI, 2008, p. 156.

⁹⁹ *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso* (Eccli. 50,10). Sermão Alemão 16b (ECKHART, 2006, p. 121-125 *passim*).

¹⁰⁰ *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso* (Eccli. 50,10). Sermão Alemão 16b (ECKHART, 2006, p. 123).

¹⁰¹ RASCHIETTI, 2008, p. 156.

Mas uma contradição intriga os comentadores: se por um lado Eckhart afirma que as imagens são um obstáculo ao conhecimento genuíno de Deus, por outro, ele mesmo faz uso de uma quantidade significativa de imagens através de metáforas.

São inúmeros os ensinamentos a respeito do necessário desprendimento das imagens e do obstáculo que representam para a união com a divindade, a exemplo do Sermão Alemão 101:

[...] Deus opera na alma sem qualquer meio, imagem ou semelhança, sim, no fundo, lá onde jamais adentrou imagem alguma a não ser ele mesmo com seu próprio ser. [...] Pois se ali houvesse alguma imagem, não haveria nenhuma união. [...] Ali Deus deve tocar-te com seu ser simples sem mediação de imagem alguma. [...] E por isso: quanto mais puderes reunir todas as tuas forças no uno, esquecendo todas as coisas e imagens que um dia em ti já absorvestes, e quanto mais te distanciaras das criaturas e suas imagens, tanto mais próximo disso estarás e mais receptivo. [...] Deus recusa-se a agir em imagens.¹⁰²

Quanto ao uso de imagens, só no Sermão Alemão 16b – pregação essencial para compreensão da teoria eckhartiana da imagem – podem ser encontradas as seguintes metáforas: vaso de ouro maciço e sólido, ornado de pedras preciosas; vinho e barril; ovos brancos; ramos de árvores; espelho; ervas sobre um túmulo; cão com seu dono; vaca que dá leite e queijo.

Como é possível desapegar-se das imagens, quando estas são utilizadas para falar de Deus e de Seu nascimento na alma humana?

Raschiatti cita algumas soluções encontradas por comentadores para resolver essa questão:

a) solução “mística”: autores como Wackernagel 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 utilizadas 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*);

¹⁰² *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, 2008, p. 191-199 *passim*).

c) solução de “experiência”: é o próprio Eckhart que, na Pr. 51, define a semelhança como “obra preliminar” (*Vorwerk*), um expediente inevitável quando ele quer falar de Deus e do nascimento do *logos*.¹⁰³

Na verdade, mais uma vez, as tentativas de enquadrar o pensamento eckhartiano em fórmulas predeterminadas se mostram inadequadas, posto que não é recomendável limitar-se a uma reflexão exclusivamente filosófica ou filológica. Diante desse impasse, pertinente destacar a lúcida ponderação de Saccon:

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 múltiplo 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) 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.¹⁰⁴

¹⁰³ RASCHIETTI, 2008, p. 139.

¹⁰⁴ SACCON, 1998, *apud* RASCHIETTI, 2008, p. 139.

CAPÍTULO III

DUM MEDIUM SILENTIUM TENERENT OMNIA

(SERMÃO ALEMÃO 101)

O nascimento de Deus é um tema presente no medievo e foi objeto de reflexão de vários filósofos. Contudo, em Eckhart, a compreensão desse evento é essencial para a interpretação do conjunto de toda a sua obra, e seu estudo revela a essência, o coração de sua mensagem. Pelo desenvolvimento da temática relativa à geração divina, o dominicano propõe uma transformação das relações mantidas pelo homem consigo mesmo, com a divindade e com o mundo que o cerca. Apesar de permear todo o pensamento do *Meister*, somente nos sermões alemães 101 a 104 o nascimento de Deus na alma ocupa o lugar central, e, entre estes, é o sermão 101 que introduz e apresenta os princípios que fundamentam a mensagem eckhartiana.

3.1 O CICLO DE SERMÕES SOBRE O “NASCIMENTO DE DEUS NA ALMA”

Com a identificação dos sermões 101 a 104, o estudo do pensamento de Eckhart ganhou novas luzes e significado. Esses sermões contribuíram significativamente para a interpretação e para a harmonização interna do conjunto da obra do *Meister*. Eles nos apresentam Eckhart como um pensador autenticamente cristão que, ao buscar explicar a continuidade do nascimento de Deus na alma humana, revela ao homem a possibilidade e a importância desse nascimento místico para sua própria compreensão, enquanto ser divino que é.

3.1.1 A “redescoberta” dos sermões

Em 1857, Franz Pfeiffer, após conhecer as obras latinas eckhartianas por meio de informações fornecidas pelo abade Johannes Trithemius, publicou a primeira edição moderna dos escritos alemães de Eckhart. Nessa edição, foram apresentados por Pfeiffer quatro sermões, sob a forma de sermões I a IV¹⁰⁵, que falavam da encarnação de Deus e que correspondiam à liturgia do período depois do Natal. Entre tais textos, encontrava-se o sermão intitulado *Dum medium silentium tenerent omnia*. O conjunto de sermões editado por Pfeiffer passou a ser conhecido como o “ciclo sobre o nascimento de Deus na alma”.

O longo caminho percorrido por esses quatro sermões, até seu reconhecimento final e sua merecida inclusão na edição crítica das obras alemãs de Eckhart, é marcado por três estágios bem definidos.

A primeira fase – que durou de 1857 até as primeiras décadas do século XX – é caracterizada pelo reconhecimento do ciclo de sermões sobre o “nascimento de Deus na alma” como o “fundamento mais importante do ensinamento de Eckhart sobre o fundo da alma”¹⁰⁶. Durante esta fase, os sermões figuraram como referência de várias antologias eckhartianas.

Entretanto, a segunda fase se caracteriza pelos questionamentos relativos à autoria dos sermões 101 a 104, principalmente, as dúvidas suscitadas por Josef Quint, que, em 1936, foi o responsável pela nova edição dos sermões alemães de Eckhart. Quint duvidou da atribuição dos referidos textos à Eckhart, em particular, do quarto (sermão 104), o qual qualificou como “suspeito de autenticidade”¹⁰⁷, sem, contudo, apontar as causas de tal suspeita.

¹⁰⁵ PFEIFFER, 1857, *apud* VANNIER, Marie-Anne. Préface. In: ECKHART, 2004, p. 7.

¹⁰⁶ LEHMANN, 1919, *apud* GUERIZOLI, Rodrigo. Le cycle de sermons sur la “naissance de Dieu dans l’âme”. In: CASTEIGT, Julie (Dir.). **Maître Eckhart**: les cahiers d’Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012. p. 106, tradução nossa.

¹⁰⁷ QUINT, *apud* STEER, Georg. Zu Predigt 101: *dum medium silentium*. In: STEER, Georg; STURLESE, Loris (Ed.). **Lectura Eckhardi**. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1998. p. 265.

Finalmente, em tempos mais atuais, a opinião de Quint foi revisada em função da valorização da história da transmissão dos textos. Diversos estudos e investigações apontados por Georg Steer¹⁰⁸ reabilitaram esse ciclo de sermões como testemunhos autênticos dos ensinamentos de Eckhart. Em razão disso, em 2003, após 30 anos de pesquisa e intensa dedicação por parte de Georg Steer, em conjunto com Loris Sturlese, tais textos foram inseridos no volume IV da edição crítica dos sermões alemães de Eckhart, na forma dos sermões 101 a 104.

A autenticidade desses sermões foi exaustivamente debatida entre os estudiosos, não só em virtude dos obscurecimentos e das dúvidas que pairam sobre a bibliografia do Mestre, como também em razão das características próprias desses textos que os tornam únicos no conjunto da literatura de Eckhart e, talvez, os únicos de próprio punho que chegaram aos dias atuais¹⁰⁹.

Em relação à posição temporal desse ciclo de sermões no contexto da obra do pregador alemão, os estudos de Steer propõem que a escrita tenha ocorrido em um período que varia entre 1298 e 1305, em especial os anos imediatamente após a residência de Eckhart em Paris (1302-1303), mais próximo do tempo de Erfurt e, provavelmente, depois de escritas as Conversações Espirituais. Essa relação também é demonstrada por Marie-Anne Vannier¹¹⁰, no sentido de identificar a semelhança entre as perguntas contidas nos sermões 101 a 104 e aquelas feitas pelos noviços de Erfurt nas Conversações, trazendo, contudo, um tema próprio das *disputationes* da Universidade de Paris, o problema do intelecto possível.

Além disso, o ciclo de sermões pesquisado faz constante referência ao texto do livro da Sabedoria, o que leva alguns comentadores, tais como Vannier, Steer e Bernard McGinn, a considerar tais textos como escritos entre os anos de 1303-1305.

A documentada afinidade intelectual e linguística entre o ciclo de sermões sobre o “nascimento de Deus na alma” e as Conversações Espirituais é menos evidente

¹⁰⁸ STEER, 1998, p. 266-267.

¹⁰⁹ Cf. Marie-Anne Vannier, “[...] ces sermons sont identifiés comme étant non seulement d'Eckhart, mais peut-être aussi les seuls écrits de sa main qui soient parvenus jusqu'à nous” (VANNIER, Marie-Anne. Préface. In: ECKHART, 2004, p. 7-8).

¹¹⁰ VANNIER, Marie-Anne. Préface. In: ECKHART, 2004, p. 14-18 *passim*.

com as Questões Parisienses I a III, que datam do período de 1302, quando Eckhart retorna a Paris para assumir o cargo de *Magister Sacrae Theologiae*. Logo, o que se conclui é que as datas apontadas, apesar dos esforços de notórios pesquisadores, ainda permanecem como uma conjectura. Uma coisa é certa, afirma Kurt Flasch: o tema do nascimento de Deus não mais aparece nos sermões tardios de Eckhart¹¹¹.

Em relação à ordem dos sermões entre si, não apenas os comentadores tratam os quatro sermões como um ciclo, como também sua formação estrutural e o contexto de seus conteúdos sugerem que esses sermões pertencem uns aos outros de modo próximo. Entretanto, o sermão 101 é o único que apresenta uma introdução detalhada, tanto do tema desenvolvido no próprio sermão, quanto daqueles que serão tratados nos sermões seguintes. O sermão 101 se apresenta como um “sermão de princípios”¹¹², cujas afirmações são aprofundadas, interpretadas e aplicadas na vida espiritual nos três sermões seguintes. Por outro lado, o sermão 104 apresenta a invocação da Trindade ao seu final, correspondendo a “um fim definitivo pronunciado, que evidentemente não só termina o sermão 104 como o ciclo inteiro”¹¹³:

Sermão 101: Que Deus nos ajude nesse nascimento, ele que agora nasceu humano, para que nós, homens doentes, nasçamos nele divinos. Amém.¹¹⁴

Sermão 102: Que aquele que se tornou filho do homem para que nos tornemos filhos de Deus nos ajude a ultrapassar e abandonar tudo que não agrada a esse rei nascido.¹¹⁵

Sermão 103: Que sejamos assim capturados e libertos, a isso nos ajude aquele que é o próprio amor, ele mesmo. Amém.¹¹⁶

Sermão 104-A¹¹⁷: Para que sigamos aqui esse repouso e esse silêncio interior de modo que a palavra eterna seja pronunciada em nós e

¹¹¹ FLASCH, Kurt. **Maître Eckhart**: Philosophe du christianisme. Paris: Vrin, 2011. p. 78.

¹¹² STEER, 1998, p. 265.

¹¹³ *Ibid.*, p. 263.

¹¹⁴ “*In dise geburt helfe uns got, der nû geborn ist menschlîche, daz wir kranke menschen in im geborn werden götlîche. Âmen.*” (ECKHART, *apud* STEER, 1998, p. 263). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 199).

¹¹⁵ “*Daz wir allez daz vûrloufen und verliesen, daz disem geborn künige niht wol gevälle, des helfe uns der, der dar umbe ist worden des menschn kint, daz wir werden gotes kint. Âmen.*” (ECKHART, *apud* STEER, 1998, p. 263). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 206).

¹¹⁶ “*Daz wir alsus gevangen und gevriet werden, des helfe uns der, der selbe diu minne ist. Âmen.*” (ECKHART, *apud* STEER, 1998, p. 263). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 213).

compreendida, que nos tornemos um com ele, a isso nos ajude o Pai e a própria palavra e o espírito de ambos. Amém.¹¹⁸

A identificação do sermão 101 como o primeiro e do sermão 104 como o último do ciclo é determinada, como registrado por Steer, a partir do lugar litúrgico no qual eles se encaixam no ano eclesiástico. Seguindo o tema do “nascimento” eterno (do filho), que ocorre no tempo, e as palavras de identificação dos sermões, verifica-se que eles se agrupam em torno da solenidade da Epifania do Senhor, que precede o domingo na oitava do Natal (*Dominica Infra Octavam Nativitatis*), seguido pelo domingo na oitava da Epifania (*Dominica Infra Octavam Epiphaniae*)¹¹⁹:

Sermão 101: Domingo na oitava do Natal. *Introitus: Dum medium silentium tenerent omnia* (Sb 18,14).

Sermão 102: Festa da Epifania do Senhor (*In Epiphania Domini*). Evangelho: *Cum natus esset Iesus in Bethlehem Iuda in diebus Herodis regis, ecce magi ab oriente venerunt Hierosolymam, dicentes: Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum* (Mt 2,1-2)?

Sermão 103: Domingo na oitava da Epifania. Evangelho: *Cum factus esset Iesus annorum duodecim* (Lc 2,42).

Sermão 104: Domingo na oitava da Epifania. Evangelho: *Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse* (Lc 2,49)?

Os sermões 103 e 104 se referem aos dias depois da Epifania. A proximidade entre ambos é apontada por Steer em virtude não apenas da festa a que se referem, como também pelo fato de que possuem uma estrutura de seis perguntas/questões e seis respostas cada, que, juntas, dão o número doze, e, neste ponto, aludem à idade de Jesus (Lc 2,42) quando sentou no templo no meio dos doutores (Lc 2,46), maravilhando a todos com a sabedoria de suas respostas (Lc 2,47)¹²⁰:

Sermão 103¹²¹:

¹¹⁷ A edição crítica, a partir dos diferentes manuscritos existentes, apresenta duas versões do Sermão Alemão 104. A tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008) apresenta as versões A e B. Nesta pesquisa, optou-se pela adoção da tradução apresentada pela versão A, que, segundo Marie-Anne Vannier (VANNIER, Marie-Anne. Nota 96. In: ECKHART, 2004, p. 119), mais se aproxima da edição de Pfeiffer.

¹¹⁸ “*Daz wir hie dirre ruowe und disem inwendigen swîgenne alsô volgen, daz daz êwic wort in uns gesprochen werde und verstanden, daz wir einez werden mit im, des helfe uns der vater und das selbe wort und ir beider geist. Amen*”. (ECKHART, *apud* STEER, 1998, p. 263). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 233).

¹¹⁹ STEER, 1998, p. 263.

¹²⁰ STEER, 1998, p. 264.

¹²¹ ECKHART, 2008, p. 207-213 *passim*.

1. Por isso temos aqui uma questão: Pode o homem encontrar algo desse nascimento em certas coisas, que embora sendo divinas são trazidas para dentro pelos sentidos (como certas imagens de Deus, portanto que Deus é bom, sábio, misericordioso ou coisas do gênero, que o intelecto delas pode haurir, que no entanto é divino)? [...]
2. Então poderias dizer: Ah, Senhor, o que deve fazer meu intelecto, uma vez que ele deve ficar absolutamente desocupado, sem qualquer atuação? [...]
3. Então poderias dizer: Ah, Senhor, será que isso precisa ser sempre assim, ser banido e desolado de todas as coisas, exterior e interiormente, das forças e suas obras, tudo isso deve afastar-se?
4. Então poderias dizer: Como pode ser? Não consigo encontrá-lo.
5. Então poderias dizer: Ah, Senhor, vós tendes sempre em mente que deve chegar o dia de dar-se esse nascimento: que o filho nasça em mim. Pois então será que eu poderia ter um sinal para poder saber comigo se isso aconteceu?
6. E poderias perguntar: O homem que está nessa situação deve fazer alguma penitência, ou será que ele perde algo se não praticar penitência?

Sermão 104¹²²:

1. Agora surge uma questão sobre o nascimento, sobre o que falamos, se ele acontece sem cessar ou intermitente, assim que o homem se conforma, empregando todo seu poder para esquecer todas as coisas, sabendo-se estar somente ali no interior.
2. Então poderias dizer: Ah, Senhor, aqui precisamos de um ânimo solto de todas as imagens e de todas as obras, que ademais se encontram por natureza nas forças. Como devemos, nós, proceder com as obras exteriores, que às vezes precisamos fazer, como, por exemplo, as obras de caridade, as quais se dão totalmente no exterior, como ensinar e consolar os necessitados? [...]
3. Agora poderias dizer: Ah, Senhor, o que será feito do silêncio e quietude do qual nos tendes falado tanto? [...]
4. Então poderias perguntar: Já que meu intelecto se despojou de sua obra natural e que não possui nenhuma imagem própria, sobre o que pois estará sua sustentação? [...]
5. Então poderias dizer: Ah, Senhor, muito nos dissestes que nossas forças devem silenciar, e agora colocais todas as coisas numa instigação e num anelo aqui nesse silêncio. Isso seria um imenso clamor e um grande diálogo, dizer que há uma instigação e uma persistência em algo que não se possui. O que acabaria com esse repouso e esse silêncio; seja desejo ou intenção, louvor ou agradecimento, ou o que quer que ali dentro se mostrasse ou se formasse. Mas isso não seria nem se chamaria repouso límpido nem pleno silêncio.
De tudo isso, ouvi uma explanação! [...]
6. Tu porém poderias dizer: Ah, Senhor, como deve portar-se o homem que deve esvaziar-se e tornar-se inteiramente deserto de si mesmo e de todas as coisas: o homem deve estar todo o tempo num aguardo da obra de Deus e não atuar, ou ele próprio deve talvez operar outras obras virtuosas, seja ouvir sermões, seja praticar a escrita? Suposto que esse homem nada deve tomar de fora, mas tomar tudo da interioridade, de seu Deus, e se não faz essa obra, esse homem omite algo?

Cumprido dizer que, ainda que de forma nem tão evidente, os sermões 101 e 102 também possuem uma estrutura que remete à forma de perguntas e respostas, de

¹²² ECKHART, 2008, p. 214-233 *passim*.

maneira similar à que se vê nos sermões 103 e 104: o sermão 101 é apresentado em três partes, e o sermão 102 menciona cinco perguntas:

Sermão 101¹²³:

1. Três coisas devem-se notar aqui.
A primeira é onde Deus, o Pai, diz sua palavra na alma, onde esse nascimento tem lugar e onde ela se tornar receptiva para essa obra. [...]
2. A outra parte do sermão trata de como o homem deve portar-se para com essa obra ou como deve portar-se em relação a essa fala interior ou a esse nascimento: [...]
3. A terceira coisa é saber quão grande é a utilidade presente nesse nascimento.

Sermão 102¹²⁴:

1. Vede, agora surgem perguntas:
Em primeiro lugar: enquanto Deus está em todas as coisas como inteligência e é mais íntimo às coisas do que elas são para si mesmas, e mais natural – e onde Deus está, ele deve operar e reconhecer a si mesmo e pronunciar sua palavra -, qual pois a propriedade que a alma possui de modo mais próprio que a faz perceber essa ação de Deus antes de outras criaturas espirituais, também nas quais está Deus?
2. A outra questão é: Desde que a obra desse nascimento acontece na essência e no fundo da alma, isso tanto acontece num pecador quanto num homem bom. Qual a graça ou qual a utilidade, então, que se encontra aqui, para mim, uma vez que o fundo da natureza é igual em ambos? [...]
3. Agora surge uma questão: Enquanto Deus, o Pai, gera somente na essência e no fundo da alma e não nas forças, o que compete às forças? [...]
4. Agora surge uma questão: Não seria mais nobre que cada força conservasse sua própria obra, uma não impedindo a outra em suas obras, e que também não impedissem a Deus em sua obra? [...]
5. Agora surge uma questão: Vós poderíeis dizer: Senhor, vós colocais toda nossa salvação numa ignorância. Isso soa como uma falha. [...]

Assim, não obstante as controvérsias que marcaram sua trajetória, a plausibilidade da unidade e a autenticidade do ciclo de sermões 101 a 104 encontram-se estabelecidas de forma razoável, sendo possível entender o sermão 101 como uma pregação introdutória, no qual Eckhart apresenta conceitos gerais que são aprofundados e interpretados reiteradamente nos sermões subsequentes.

¹²³ ECKHART, 2008, p. 191-199 *passim*.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 200-206 *passim*.

3.1.2 Singularidade e originalidade

O ciclo constituído pelos sermões alemães 101 a 104 guarda características singulares e originais que desafiam seus intérpretes.

O primeiro aspecto que merece ser registrado, após análise do conjunto da obra alemã de Eckhart, diz respeito ao fato de que, apesar dos outros sermões alemães serem eventualmente conectados uns aos outros por referências como “eu falei em outra ocasião”, são considerados “individuais”, diferentemente dos sermões 101 a 104, que possuem uma relação temática tão evidente que podem, a bem da verdade, ser considerados como um pequeno tratado sobre o nascimento de Deus na alma, cuja proposta essencial é apresentada já no primeiro parágrafo do sermão 101:

Aqui no tempo, nutrimo-nos da geração eterna, que Deus o Pai realizou e realiza sem cessar em eternidade, pois que esta mesma geração nasceu agora no tempo em natureza humana. [...] ¹²⁵

Eckhart, nesse primeiro parágrafo, evidencia que o tema que será desenvolvido se refere ao nascimento de Deus, passado, presente e contínuo, na natureza humana. Esse mesmo nascimento é o tema central dos sermões subsequentes (102 a 104), cuja exposição gravita em torno dos pontos centrais introduzidos no sermão 101.

O método argumentativo também é outra novidade presente no ciclo de sermões 101 a 104, quando comparados ao conjunto da obra do filósofo. Esses sermões são compostos na forma de conversas entre o Mestre e os ouvintes, em sua grande maioria, como já mencionado, em forma de perguntas e respostas, articuladas de forma argumentativa e didática, o que permite uma aprendizagem gradual e uma compreensão clara do pensamento eckhartiano. Eckhart justifica a metodologia utilizada, ao mesmo tempo em que reafirma sua fé e expressa as raízes intelectuais de seu discurso:

¹²⁵ “*Wir begân hier in der zît von der êwigen geburt, die got der vater hât geborn und gebirt âne underlâz in êwicheit, daz diu selbe geburt nû ist geborn in der zît in menschlicher natûre [...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191).

[...] Quero demonstrar-vos esse discurso com uma exposição natural, para que vós mesmos possais apreender que é assim, embora eu creia mais na escritura do que em mim mesmo. Mas compreendereis de modo mais profundo e amplo por meio de discursos demonstrativos.¹²⁶

Eckhart deixa clara a importância que dá à compreensão intelectual do nascimento divino por parte de seus ouvintes, e, para isso, o método argumentativo e as razões filosóficas são essenciais, não obstante reafirme sua fé nos textos sagrados. São a argumentação e a compreensão racional, adequadas ao espírito crítico da época, que permitirão um aprendizado completo.

E a quem se dirige tal discurso? Dada a intenção manifesta de demonstrar seus argumentos por meio de uma exposição natural, dirigia-se o Mestre aos monges e irmãos dominicanos? Dada a utilização da língua alemã, Eckhart proferiu seu sermão às monjas e beguinhas, ou aos cristãos de Erfurt?

A respeito de seus destinatários, o dominicano disse apenas:

Mas eu digo, como disse antes: Essas conversas e essas verdades pertencem somente a pessoas boas e perfeitas, que cultivam em si e junto de si todo vigor das virtudes, [...].¹²⁷

Observa-se que são vagas as indicações fornecidas pelo Mestre, razão pela qual até os dias atuais não foi possível determinar o público desses sermões, sendo certo que Eckhart adota uma metodologia que “ultrapassa todas as estruturas institucionais”¹²⁸ e eclesiásticas ao expor a doutrina do “nascimento de Deus na alma” com argumentos racionais, diretos e fundamentados em autoridades bem conhecidas por seus contemporâneos – como é o caso de Agostinho, Dionísio Areopagita, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Aristóteles, entre outros –, e faz isso

¹²⁶ “[...] *Ich wil iu dise bewaeren mit natürlîchen reden, daz ir ez selber möhtet grîfen, daz ez alsô ist, wie ich doch der schrift mê gloube dan mir selber. Aber ez gât iu mê in und baz von bewaerter rede*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 250). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 192).

¹²⁷ “*Ich spriche aber, als ich vor sprach: Disiu rede und disiu wârheit gehoerent aleine guoten und wolkomenen menschen zuo, die dô in sich un an sich gezogen hânt aller tugende wesen, [...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 254). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 195).

¹²⁸ Cf. GUERIZOLI, 2012, p. 108.

utilizando o alemão em lugar do latim institucional e permitindo ao ouvinte compreender a sua mensagem por si mesmo, por meio de uma apresentação dialogada.

Em relação à utilização da referência às pessoas “perfeitas”, Kurt Flasch¹²⁹ lembra que os maniqueístas e os cátaros da Idade Média possuíam uma teoria que diferenciava os “perfeitos” e os cristãos ordinários, casados. Acrescenta ainda Flasch: alguns pensadores cristãos defendiam a ideia de conservar seu conhecimento restrito a grupos esotéricos, assim como também entendiam que os discursos de Jesus e Paulo não eram destinados a toda e qualquer pessoa. Flasch também salienta que Nicolau de Cusa foi um dos que desenvolveram tal tendência, razão pela qual desejou que fossem recolhidas as obras latinas de Eckhart das bibliotecas públicas. As reuniões desses grupos esotéricos denominados como “perfeitos” chegaram a ser proibidas pelas autoridades eclesiásticas, de modo a coibir a pretensão deles em adquirir uma inteligência superior e em descumprir regras prescritas pela Igreja. Apesar dessas observações, Flasch deixa claro que não pretende afirmar que o pensamento de Eckhart se filia a qualquer círculo herético, mas não deixa de ser surpreendente a afirmação eckhartiana de que a moralidade dos perfeitos e suas virtudes derivam de sua essência, sem assistência.

Outro ponto original que se destaca nos sermões 101 a 104 é que, ao desenvolver o tema do “nascimento de Deus”, Eckhart não toma, nem como ponto de partida nem como ponto de chegada, o tema clássico presente no mundo medieval latino dos três nascimentos da palavra divina: o nascimento eterno do Filho gerado pelo Pai, o nascimento histórico do Cristo da Virgem e o nascimento temporal nos corações dos cristãos. Eckhart enfatiza e desenvolve sua pregação apenas sobre o nascimento eterno, tratado não como um evento factual do passado, mas como um evento atual, presente, constante, que ocorre no tempo e entre os homens, gerado continuamente na alma, onde esta é mais nobre e sutil, onde a máxima interioridade está concentrada: em seu *fundo sem fundo*. Como se verá adiante, é o nascimento de Deus que ocorre no homem, no fundo de sua alma, que torna possível o nascimento histórico do Cristo por Maria.

¹²⁹ FLASCH, 2011, p. 82.

3.1.3 Estrutura da argumentação e exposição racional do nascimento divino

No contexto do ciclo de sermões 101 a 104, o primeiro é reconhecido como a introdução do tema do nascimento de Deus na alma. Nesse primeiro sermão, ainda que de forma menos dialogada, Eckhart apresenta conceitos que são detalhados e discutidos profundamente nas pregações subsequentes e articula seu programa baseado em três pontos fundamentais: o lugar onde ocorre o nascimento divino, a atitude a ser adotada para que ele ocorra e os frutos desse acontecimento. Esses pontos estão bem assinalados no sermão 101:

Três coisas devem-se notar aqui.

A primeira é onde Deus, o Pai, diz sua palavra na alma, onde esse nascimento tem lugar e onde ela se torna receptiva para essa obra.[...]

A outra parte do sermão trata de como o homem deve portar-se para com essa obra ou como deve portar-se em relação a essa fala interior ou a esse nascimento: [...]

A terceira coisa é saber quão grande é a utilidade presente nesse nascimento.¹³⁰

Como se vê, o *Meister*, além de identificar claramente os pontos que abordará no sermão, também o faz de forma sistematizada, não deixando espaço para dúvidas entre seus ouvintes quanto à importância da mensagem que será pronunciada.

O objetivo da pregação também é claramente definido no primeiro parágrafo do sermão 101:

Aqui no tempo, nutrimo-nos da geração eterna, que Deus o Pai realizou e realiza sem cessar em eternidade, pois que esta mesma geração nasceu agora no tempo em natureza humana. Santo Agostinho diz: Em que me

¹³⁰ “*Driu dinc sol man hie merken. Daz êrste ist, wâ got der vater spreche sîn wort in der sêle un wâ dirre geburt stat sî und wâ dises werkes enpfenclich sî.[...]. Daz ander teil dirre predige ist, wie sich der mensche ze disem werke sülle halten oder ze disem însprechenne oder geberne, ob im nützer sî, daz er ein mitewürken mit disen habe, und dâ mite er werbe und verdiene, daz disiu geburt in im geschehe un geborn werde: [...]. Daz dritte ist, wie grôz der nutz sî, der an dirre geburt liget*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191-192).

ajuda que esse nascimento aconteça sempre, se não acontecer em mim? O que importa, porém, é que isso aconteça em mim.¹³¹

Eckhart, portanto, é enfático ao esclarecer que tratará a respeito do nascimento divino que ocorreu no passado (*o pai realizou*) e que ocorre no presente (*e realiza*), de forma contínua (*sem cessar*) no tempo sem tempo (*em eternidade*). E, neste ponto, o dominicano utiliza uma linguagem de cunho pessoal (“em que *me* ajuda [...] se não acontecer em *mim*?[...] isso aconteça em *mim*”), justamente para enfatizar a necessidade de cada um reportar-se a si mesmo. Ele não generaliza dizendo “todos” ou “qualquer homem”. Ele se refere a si mesmo, ressaltando a importância do autoesforço e do autoconhecimento, para, em seguida, dizer que esse nascimento, assim como ocorre no Filho¹³², acontece em “nós”. Ou seja, Eckhart se une a seus ouvintes para demonstrar que este é um evento possível a todos, mas que isso aconteça em cada pessoa, por seus próprios esforços e por seu caminho interior pessoal, é o que importa, e esse é o coração do sermão, o mistério do Natal como um evento atual, presente, contínuo.

Em seguida, após definir seu objetivo, Eckhart assinala, com fundamento em um trecho do Livro da Sabedoria (Sb 18,14-15), os elementos dos quais parte toda a pregação: “O homem sábio diz uma palavra: 'Quando todas as coisas estavam no meio de um silêncio, então do trono real desceu' 'uma palavra secreta em mim'. É daqui que deve partir este sermão”¹³³. São três os elementos identificados por Eckhart nessa passagem do Livro da Sabedoria: *medium* (meio/mediação), *silentium* (silêncio) e *verbum absconditum* (verbo/palavra escondida). Para o dominicano, o nascimento divino, eterno e contínuo, se dá a partir da relação entre o

¹³¹ “*Wir begân hie in der zît von der êwigen geburt, die got der vater hât geborn und gebirt âne underlâz in êwicheit, daz diu selbe geburt nû ist geborn in der zît in menschlicher natûre. Sant Augustînus sprichet: daz disiu geburt iemer geschehe und aber in mir niht geschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ liget ez allez ane*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191).

¹³² Kurt Flasch menciona que Pierre Lombard contestou com sucesso a teoria da identidade entre o nascimento do Filho eterno e de Deus na alma, citada por Eckhart em diversas passagens, por exemplo, no Sermão Alemão 6. Para Lombard, essa identidade não se refere a uma igualdade, mas, sim, somente a uma certa semelhança. A tese da identidade defendida por Eckhart foi rejeitada pelo Papa João XXII em quatro artigos da *Bula In agro dominico* (FLASCH, 2011, p. 80).

¹³³ “*Ein wort sprichet der wîse man: 'dô alliu dinc wâren enmitten in einem swîgenne, dô kam von oben her nider von dem küniclichen stuole' 'in mich ein verborgen wort'. Hie ûz sol disiu predige gân*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191).

silentium e o *verbum absconditum* estabelecida pelo *medium* (neste caso, traduzido como o substantivo mediação) entre Deus e a alma humana.

O silêncio está “no mais límpido que a alma pode efetuar, no mais nobre, no fundo, sim, no ser da alma, isto é, no mais abscondito da alma”¹³⁴. Esse mesmo ponto é o lugar onde a palavra secreta é pronunciada. Ali nenhuma imagem ou criatura podem entrar; ali a própria alma não exerce qualquer atividade, nem mesmo a compreensão do que seja ela mesma ou qualquer criatura. “Ali é o meio silêncio”.

Eckhart demonstra que toda a atuação da alma “para fora” se dá por meio de suas potências (entendimento, memória, vontade, sentidos), ou seja, o seu atuar exterior refere-se sempre a algum intermediário. Para ilustrar, o dominicano dá como exemplo a relação que se estabelece entre os olhos e a visão: a força do ver atua através dos olhos; sem os olhos a visão não ocorre. Esse entendimento sobre a relação da alma com o exterior e sobre a necessidade de um “meio intermediário” para que se estabeleça tal relação se refere, como assinalado por Rodrigo Guerizoli, às discussões iniciadas no século XIII em torno da recepção da obra de Aristóteles, baseadas na

teoria do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual do *de anima* e também na doutrina semântica esboçada no início do *De interpretatione*. Neste contexto, a Idade Média desenvolveu numerosas teorias sobre os elementos e os processos cognitivos necessários à conexão de nossas faculdades aos objetos.¹³⁵

Diferentemente da relação que estabelece entre a alma e o exterior pela atuação de suas potências, no fundo da alma não há nenhum intermediário¹³⁶, nenhuma atuação, mas, em vez disso, é de lá que as forças da alma efluem: “[...] as forças

¹³⁴ “*Nû nemen wir daz êrste wort, daz er sprichet: 'enmitten in dem swîgenne wart mir îngesprochen ein verborgem wort'*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 250). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 192).

¹³⁵ GUERIZOLI, 2012, p. 111.

¹³⁶ Kurt Flasch argumenta que a ruptura radical do homem com o mundo exterior, defendida por Eckhart com a tese da ausência de intermediários entre Deus e o homem no fundo da alma, no contexto da teologia contemporânea, significa muito mais do que no contexto medieval. Para Flasch, Eckhart modificou a teoria da graça desenhada desde a recepção de Aristóteles. Como a graça era considerada uma qualidade mediadora da alma, como algo criado na alma (cf. Tomás de Aquino), nem mesmo ela é acolhida no fundo da alma, posto que ele não acolhe nada que é criado. As diferentes concepções da graça produziram interpretações diferentes do cristianismo. Sobre o assunto, recomenda-se a leitura de FLASCH (2011, p. 87-88).

emanam imediatamente do ser da alma. [...]”¹³⁷. O ponto crucial desse pensamento e da distinção apresentada por Eckhart é que, enquanto as forças da alma estão direcionadas para as criaturas, para o mundo criado, o fundo da alma, o seu ser, está direcionado “por natureza” a Deus e só a Deus é capaz de receber: “[...] Pois ali, por natureza, ela nada recebe a não ser somente o ser divino, sem qualquer meio [...]”¹³⁸.

É no “meio silêncio”, na ausência de qualquer intermediação, que a palavra é pronunciada por Deus, pois ali a alma está inteira e livre para recebê-la. Nessas condições, Deus pode nascer na alma, e “ninguém chega ao fundo da alma a não ser só Deus”¹³⁹, nenhuma imagem, nem mesmo da própria alma.

Esse pensamento é compreendido melhor quando estudado em conjunto com o sermão alemão 10. Nessa pregação, Eckhart explica que Deus é mais próximo da alma do que ela de si mesma; essa proximidade não conhece nenhuma diferença, e a alma, em seu fundo, recebe seu ser imediatamente de Deus: “[...] Deus é no fundo da alma, com toda a sua deidade”¹⁴⁰. Explica também que a alma tem dois olhos, um interior e outro exterior. Esses olhos referem-se exatamente à atuação “para dentro” e “para fora” da alma, abordada no sermão 101. Assim, com o olho interior, a alma olha o seu ser e recebe-o imediatamente de Deus; com o olho exterior, volta-se para as criaturas, apreendendo-as no modo de imagens e pela atuação das potências da alma. É através do olho interior que é possível contemplar a Deus; o contemplar com o olho exterior, com o qual se vêem as cores e as imagens das criaturas, é temporal, e “tudo que é temporal é distante de Deus e lhe é estranho”¹⁴¹.

Neste ponto, como parte do programa para que ocorra o nascimento divino e a união da alma humana com Deus, Eckhart convida seus ouvintes a superarem

¹³⁷ *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus*. Sermão Alemão 10 (ECKHART, 2006, p. 90).

¹³⁸ “[...] *Wan daz enist von natûre nihtes enpfenclich dan aleine des götlîchen wesens âne allez mittel.[...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 250). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 193).

¹³⁹ “[...] *Nieman enkumet in den grunt der sêle dan aleine got [...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 250). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 193).

¹⁴⁰ *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus*. Sermão Alemão 10 (ECKHART, 2006, p. 90).

¹⁴¹ *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus*. Sermão Alemão 10 (ECKHART, 2006, p. 94).

radicalmente as imagens que são criadas a partir da relação estabelecida entre as forças da alma e as criaturas e que, em seguida, são recolhidas na alma. As imagens provêm de fora para dentro, por intermédio das forças da alma e, depois de “armazenadas” em seu interior, aproximam a alma das criaturas. A partir dessas imagens, a alma percebe as coisas do mundo exterior. A alma não se une direto às criaturas, mas através das imagens que conhece delas. É por isso que nada é tão estranho à alma quanto ela mesma, uma vez que é impossível a geração de sua própria imagem. Os sentidos são incapazes de gerar qualquer tipo de conhecimento em relação à alma, pois não têm acesso a sua essência, “e assim ela sabe todas as outras coisas e desconhece a si mesma”¹⁴². É justamente essa ausência de imagem que possibilita à alma o conhecimento verdadeiro. Livre de todos meios e de todas as imagens, o fundo da alma pode unir-se e conhecer a Deus “livremente, sem imagens ou semelhanças”¹⁴³.

Em relação à possibilidade ou não de conhecimento proveniente das vias naturais na obra eckhartiana, a opinião de Kurt Flasch e a de Georg Steer divergem. Para Steer, pelo modo reiterado pelo qual Eckhart sustenta o desapego das imagens exteriores provenientes dos sentidos e a necessidade da absoluta ausência de imagens para a consumação do nascimento de Deus na alma, o dominicano firmemente “nega todo autoconhecimento da alma de modo natural”¹⁴⁴. Para Flash¹⁴⁵, essa afirmação não é correta, já que não se trata de conhecimento de si mesmo, mas de revelação, e sustenta esse entendimento nas seguintes passagens: “[...] Brilhava e estava escondida [...]. Esconde-se e no entanto se mostra [...]”¹⁴⁶; “[...] Quando não se sabe, então ela se mostra e se revela”¹⁴⁷.

¹⁴² “*Und dâ von wiz si alliu anderiu dinc und sich selber nih̄t. Dum medium silentium tenerent omnia.* Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 252). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 193).

¹⁴³ Cf. Eckhart: “[...] *Und daz ist ouch diu sache, daz sich got ledicliche mit ir vereinen mac sunder bilde oder glichnisse [...]. Dum medium silentium tenerent omnia.* Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 252). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 194).

¹⁴⁴ STEER, 1998, p. 273.

¹⁴⁵ FLASCH, 2011, p. 89.

¹⁴⁶ “[...] *Ez schein und was verborgen [...]. Ez birget sich und wîset sich doch [...]. Dum medium silentium tenerent omnia.* Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 258). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 197-198).

¹⁴⁷ “*Dâ man nih̄t enwiz, dâ wîset es sich und offenbâret ez sich. Ubi est, qui natus est rex iudeorum?.* Sermão Alemão 102 (ECKHART, *apud* FLASCH, 2011, p. 89). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 204).

E como Deus pode unir-se à alma? Insinuando uma resposta a essa questão, Eckhart provoca seus ouvintes: “Como as criaturas fazem, em imagens e semelhanças?”. A essa pergunta, ele imediatamente responde: “Não, de modo algum!”. E, então, prossegue explicando que Deus gera o Filho no fundo da alma de modo inteiramente igual ao modo como o gera na eternidade, “nem mais nem menos”¹⁴⁸.

E como o Filho é gerado na eternidade? Para resposta a essa pergunta, Eckhart chama a atenção especial de seus ouvintes: “Reparai nisso!”. Explica que, na eternidade, Deus gera seu Filho na verdadeira união da natureza divina¹⁴⁹, pois possui uma visão plena e um conhecimento pleno de si mesmo *por si mesmo*, livre de imagens e de qualquer meio intermediário. Da mesma forma, “do mesmo modo e de nenhum outro”, Deus se une à alma, gera seu Filho no fundo dela, na essência da alma, pois ali também a alma não possui imagens e está livre de qualquer intermediação. “Deus pode se *unir* à alma, porque o ser da alma (*essentia animae*) é do gênero do ser de Deus”¹⁵⁰. Tanto a alma, em seu fundo mais fundo, quanto Deus são livres de todos os nomes, despidos de todas as formas, plenamente *um* e simples, livres e soltos de quaisquer imagens¹⁵¹. Essa liberdade possibilita não apenas o nascimento de Deus na alma, mas também o renascimento da alma em Deus, em *um* único, recíproco, eterno e presente nascimento divino:

[...] O Pai gera seu Filho unigênito na alma, que está em um instante presente, e, no mesmo nascimento, a alma renasce em Deus. É um único nascimento: Tantas vezes ela <a alma> renasce em Deus, tantas vezes o Pai gera seu Filho unigênito nela.¹⁵²

¹⁴⁸ Cf. Eckhart: “*Wie gebirt got der vater sînen sun in dem grunde der sêle? Als die créatûren tuont in bilden und in glîchnissen? Nein, entriuwen! Mêr: in aller der wîse als er in der êwicheit gebirt, noch minner noch mê [...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 252). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 194).

¹⁴⁹ Eckhart não esclarece necessariamente o que quer dizer por união na natureza divina. Steer remete tal esclarecimento à *Summa Theologiae* e ao *Compendium theologiae* de Tomás de Aquino (STEER, 1998, p. 275).

¹⁵⁰ Cf. STEER, 1998, p. 274.

¹⁵¹ Cf. ECKHART: “[...] É livre de todos os nomes e despido de todas as formas, totalmente solto e livre, como Deus é solto e livre em si mesmo. É tão plenamente um e simples como Deus é um e simples, [...]”. *Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, exceptit illum in domum suam. Lucae II* (Luc. 10,38). Sermão Alemão 2 (ECKHART, 2006, p. 50).

¹⁵² *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus*. Sermão Alemão 10 (ECKHART, 2006, p. 95).

Eckhart reforça a importância da ausência de imagens como condição para que ocorra o nascimento divino e a verdadeira união entre Deus e o homem. Nessa unidade encontra-se toda bem-aventurança da alma. E o que é essa bem-aventurança? Eckhart não a conceitua no ciclo de sermões sobre o nascimento de Deus na alma, mas o faz muitas vezes no conjunto de sua obra, e sempre no mesmo sentido, dizendo: “A bem-aventurança que é a vida eterna está na visão ou no conhecimento espiritual de Deus a partir da natureza Dele”¹⁵³.

Neste ponto do sermão 101, é possível, como argumenta Rodrigo Guerizoli¹⁵⁴, verificar, no pensamento de Eckhart, o reflexo de uma das tendências intelectuais de seu tempo, qual seja, a de reduzir a distância entre o conhecimento de Deus que se dá na vida aqui e outro que terá lugar após essa vida. É que o pensamento eckhartiano vê a existência de meios intermediários como um obstáculo para a bem-aventurança e a perfeição tanto “dessa vida” quanto “daquela”. Eckhart afirma que: “[...] a perfeição dessa vida, ou seja, todas as virtudes, seguem a perfeição daquela vida [...]”. E conclui: “[...] E, por isso, é necessário que sejas e habites no ser e no fundo”; esse fundo abissal onde Deus toca a alma com seu ser simples, sem imagens, sem mediações, sem qualquer interferência dos sentidos, onde há o silêncio e a quietude, onde Deus fala, engendra seu Filho e opera sua obra.

3.2 O “LUGAR” DO NASCIMENTO

Na introdução do primeiro ponto estrutural do sermão 101, quando inicia a pregação, Eckhart faz uma afirmação precisa sobre o lugar onde se dá o nascimento divino:

Agora tomemos a primeira palavra que ele diz: “No meio do silêncio foi-me dita uma palavra secreta”. Ó, Senhor, onde está o silêncio e onde está o

¹⁵³ “*Hinc etiam patet quod beatitudo, cum sit vita aeterna, proprie consistit in intellectu sive in cognitione dei per essentiam*” (em Gen. II n. 83, LW I, S. 545, 4 f., conforme STEER, 1998, p. 277).

¹⁵⁴ GUERIZOLI, 2012, p. 115-116.

lugar onde esta palavra foi dita? Observai, no entanto, o que eu disse anteriormente: Está no mais límpido que a alma pode efetuar, no mais nobre, no fundo, sim, no ser da alma, isto é, no mais abscondido da alma. [...]¹⁵⁵

É após estabelecer a diferença entre as forças da alma e o fundo desta¹⁵⁶ que Eckhart o estabelece como o lugar onde a palavra divina é pronunciada, onde o “meio” é justamente a ausência de “meios”, é o silêncio, o nada.

O *fundo* (*grunt*) é reconhecido como a mais poderosa metáfora que Eckhart usa para indicar a presença, em cada homem, do absoluto e infinito, aquilo que transcende e identifica o humano e o divino: “aqui o fundo de Deus é meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus”¹⁵⁷.

No conjunto de seus sermões alemães, o *Meister* utiliza diversas expressões e imagens na tentativa de expressar esse conceito, chamando esse ponto mais íntimo da alma como “potência no espírito, sozinha e livre”, “proteção do espírito”, “luz do espírito”, “pequena centelha” (*vunkelîn*), “cidadela” ou “burgozinho” (*burgelîn*)¹⁵⁸, ou então, nem isto nem aquilo, mas “alguma coisa mais elevada acima disto e daquilo como o céu acima da terra”¹⁵⁹. Encontra-se ainda em Eckhart a articulação do termo “fundo” com expressões típicas da mística germânica do século XIV, tais como

¹⁵⁵ “Nû nemen wir daz êrste wort, daz er sprichet: 'enmitten in dem swîgenne wart mir îngesprochen ein verborgen wort'. Ach, herre, wâ ist daz swîgen und wâ ist diu stat, dâ diz wort îngesprochen wirt? Sehet aber, als ich vor sprach: Ez ist in dem lûtersten, daz diu sêle geleisten mac, in dem edelsten, in dem grunde, jâin dem wesene der sêle, daz ist in dem verborgensten der sêle.[...].” *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, apud STEER; STURLESE, 1998, p. 250). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 192).

¹⁵⁶ Rodrigo Guerizoli assinala que, embora Eckhart utilize a distinção entre as forças da alma e o seu fundo, ele não apresenta, no ciclo de sermões 101 a 104, nem os motivos que fundamentam tal distinção, nem a justificativa da origem das faculdades/forças da alma desse seu fundo, temas estes que foram abordados por Tomás de Aquino em sua *Summa theologiae*. Para Guerizoli, a referência a Tomás de Aquino permite reconstruir o fundo escolástico das distinções apresentadas nos sermões, como também possibilita a visualização de aspectos originais do pensamento eckhartiano, entre estes a ausência de diferenciação entre “forças/faculdades” e “fundo da alma”, em termos de “atos segundos” e “ato primeiro”. Eckhart prefere pensar essa distinção por meio de uma “dicotomia mais radical entre 'atividade' e 'inatividade', entre presença e ausência de imagens, ações e operações em geral” (GUERIZOLI, 2012, p. 113).

¹⁵⁷ *In hoc apparuit caritas dei in nobis*. Sermão Alemão 5b (ECKHART, 2006, p. 67, nota 26).

¹⁵⁸ As metáforas “pequena centelha” (*vunkelîn*) e “cidadela” ou “burgozinho” (*burgelîn*), segundo Paulo Borges, são utilizadas por Eckhart apenas quando se referem à natureza humana (BORGES, 2008, p. 567-579).

¹⁵⁹ Sermão Alemão 57, citado em RASCHIETTI, 2004, p. 57.

“abismo” (*abgründ*), “deserto”, “mar”, “silêncio”, “saber sem saber” e “fundo sem fundo” (*gruntlôs grunt*).

O termo *grunt* assume quatro sentidos em alemão medieval: 1) solo físico ou terra; 2) fundo de um corpo, superfície ou estrutura; 3) origem, causa, início, razão ou prova de algo; e 4) o mais íntimo e oculto de um ser, ou seja, a sua essência. É este último sentido que se identifica no discurso eckhartiano, quer quando se refere ao mais íntimo da alma, quer quando se refere às profundezas ocultas de Deus, para designar a radical unicidade desse seu fundo único. O fundo da alma coincide com o fundo de Deus e é o lugar onde ocorre o nascimento do *logos*, o encontro de Deus absolutamente separado de si mesmo e da alma, onde o Pai gera seu Filho. Mesmo comum a Deus e à alma, o *fundo* transcende-os enquanto “Deus” e “alma”, que surgem tanto distintos em si mesmos, quanto em uma relação mútua, e escapa ao tempo e ao espaço, onde tudo se faz nada: a aniquilação própria é o fundo sem fundo.

Tal fórmula, afirma Esquera (2003),

[...] tem por objeto indicar o absurdo de qualquer denominação de Deus. O *grunt* é o *locus non locus* onde desaparecem todas as determinações e modos de compreender a Deus segundo um algo, ou em razão de algo; a busca de Deus não tem modo ou o único modo é, segundo a tradição areopagítica, a que se acolhe o Mestre, o nada de Deus e a obscuridade da deidade incompreensível [...]. Ao mesmo tempo, buscar a Deus sem modo é fazer-se uno com o Filho e, com Ele, anular também toda mediação fazendo de Deus o conhecimento do idêntico e sem diferença. O verdadeiro fundo é, pois, sem porquê: dele nasce a vida eterna, vive do que é seu e dá sentido à ação do homem pois o priva de toda intenção.¹⁶⁰

E é no fundo da alma, na substância da alma, que Deus pronuncia sua palavra e onde se dá o Seu nascimento, o nascimento do *logos*, onde a ausência de imagens implica um não saber e um não conhecer intrínsecos a esse fundo, concebido por Eckhart como o fundo intelectual da alma¹⁶¹. É onde a alma deixa de perceber o

¹⁶⁰ ECKHART, 2003, p. 191.

¹⁶¹ Conforme Bento Silva Santos, o fundo intelectual da alma, presente no pensamento eckhartiano, corresponde ao intelecto, citado por Alberto Magno, Tomás de Aquino e Dietrich de Freiberg (SANTOS, Bento Silva. O *Gottesgeburtszyklus* de *Meister* Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma” (Sermões 101 a 104). **Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval**, n. 14, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4217143>>. Acesso em: 27 out. 2013).

mundo exterior e deixa de buscar algo nele. Contudo, embora signifique na obra do *Meister* um não saber e um não conhecer, o fundo da alma recebe mais do que todo saber e conhecer que existe em seu exterior.

Em Eckhart, o conhecimento de Deus se destina essencialmente ao Seu nascimento no fundo da alma, onde o homem encontra sua semelhança com Ele na dessemelhança de si mesmo e de todas as criaturas. Nesse ponto, descortina-se a nobreza verdadeira, o fundo no qual o ser e o nada convergem como em um abismo insondável; entre o fundo da alma e o fundo de Deus não há mais distinção.

Para a compreensão desse “fundo”, é importante ter-se em mente o sentido medieval de “espaço”¹⁶², compreensão esta que clareia a experiência espiritual que fundamenta a essência do lugar como onipresença de Deus. Em especial, para Eckhart, o espaço se define como lugar de um acontecimento, e não de coisas, mostrando-se como uma atividade de localizar-se na totalidade inteira e infinita de Deus. Indica um pertencimento dinâmico, onde se está unido a Deus, uma unidade de onde surgem e para onde se destinam todas as coisas.

E mais ainda. Deus pronuncia sua palavra nesse lugar na alma, qual seja, nesse fundo sem fim, nesse fundo sem fundo, onde se silenciam os meios, o mundo das intermediações. Silenciando as intermediações, a alma concentra-se no meio elemento de Deus. Esse trabalho da alma só é possível por meio de um despojamento radical, quando, então, a alma assimila as coisas em sua simples existência, dissociando-as de suas circunstâncias, de seus modos e mundos, vendo-as para além delas mesmas, não no sentido de ver uma outra coisa, mas, sim, de ver **que é**, e não **o que é**.

¹⁶² Na experiência medieval, o sentido de “meio” difere inteiramente de metade, de linha divisória e média. Para o medieval, o termo “meio” é uma das experiências mais próprias e decisivas, qual seja, meio enquanto elemento de onde surgem e para onde se destinam todas as coisas. “Pois o que faz do meio elemento é que todas as coisas que nele se encontram estão sempre reafirmando, confirmando, indicando o meio” (SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais**: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 70). Nessa mesma obra, a autora apresenta um profundo estudo a respeito do significado de lugar e espaço para a religiosidade medieval, tendo por referência a obra de Mestre Eckhart (p. 50-78).

Por esse despojamento, o homem passa a nada querer, nada saber e nada ter. Torna-se vazio de sua própria vontade, “da vontade de Deus, de todas as suas obras e até mesmo de Deus”, estando, então acima de todas as criaturas, “não sendo nem 'Deus' nem criatura”, mas, sim, sendo antes o que era, sem tirar nem pôr, e o que permanecerá sendo, como “causa imóvel que move todas as coisas”. Nesse estado, Deus é partilhado com o homem de modo que ambos são um, “e isso é a extrema pobreza que se pode encontrar”¹⁶³.

Uma das questões fundamentais da prédica eckhartiana se refere a um fundo primeiro e incondicionado de toda a experiência possível, que antecede e transcende não só a constituição do homem e do mundo, como também do próprio Deus:

Quando (ainda) estava na minha causa primeira, não possuía nenhum Deus, sendo assim era a causa de mim mesmo; assim eu nada queria e nada desejava, pois era um ser vazio e um conhecer de mim mesmo no gozo da verdade. Assim eu queria a mim mesmo e nada mais. O que eu queria, isto eu era, e o que eu era, isto eu queria, estando assim vazio de Deus e de todas as coisas. Mas quando, por livre decisão da vontade, eu saí e recebi meu ser criado, tive então um Deus. Antes de as criaturas serem, Deus (ainda) não era “Deus”: Antes, ele era o que ele era. Mas, quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim “Deus” em si mesmo, mas “Deus” nas criaturas.¹⁶⁴

Para Eckhart, todas as criaturas – e, mais ainda, o “Deus” que como tal se denomina –, embora aparentem existir em si e por si, efetivamente são relativas umas às outras e ao fundo sem fundo de onde e para onde procedem, na medida em que sua existência jamais pode ser considerada propriamente um ser no mundo, mas, sim, um ser *no* e *a partir* desse fundo absoluto¹⁶⁵. Por essa razão, Eckhart roga até mesmo para que Deus o esvazie de Deus, pois seu ser essencial é acima

¹⁶³ *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Sermão Alemão 52 (ECKHART, 2006, p. 291-292).

¹⁶⁴ *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*. Sermão Alemão 52 (ECKHART, 2006, p. 288-289).

¹⁶⁵ A influência de Averróis em Eckhart é mostrada por Kurt Flasch. Entretanto, o pregador alemão radicaliza e amplifica (ao próprio “Deus”) a “dependência” ou “não-existência do acidente” que o filósofo árabe, seguindo o pensamento de Aristóteles, transpôs para a “relação entre Deus e o mundo” (BORGES, 2008, p. 567-579 *passim*).

de Deus, na medida em que Deus é concebido como origem das criaturas¹⁶⁶. Eis o despojamento e a superação radical das imagens propostos por Eckhart.

Essa superação somente é possível no fundo da alma, onde, como já mencionado anteriormente, nenhuma imagem pode entrar em face da completa ausência de meios intermediários e onde prevalece o silêncio e o nada. Não é por outra razão que o *Meister* é enfático em afirmar que “nenhuma criatura pode receber essa obra nem esse nascimento a não ser somente a alma”¹⁶⁷.

Alois Maria Haas¹⁶⁸ enfatiza a importância da compreensão do fundo da alma em toda sua radicalidade para que se possa entender o pensamento de Eckhart e sua inquietude principal, a dimensão de interioridade do homem. Como já mencionado no Capítulo II, na exposição de conceitos da mística eckhartiana, a antropologia eckhartiana reconhece junto ao corpo a alma espiritual como forma dele mesmo, a qual, por sua vez, possui capacidades ou conhecimentos inferiores e superiores, cada qual com suas próprias características. O fundo da alma deve ser compreendido no âmbito dessa antropologia psicológica do ser. Não se trata, necessariamente, de um lugar organicamente definido dentro da alma; designa sim, “a relação mais profunda e espiritual entre Deus e o homem, a 'participatio' do homem no âmbito divino”¹⁶⁹.

Apesar de todos os homens possuírem as mesmas características da alma e de seu fundo, em nem todos é possível a bem-aventurança, a superabundância de luz que emana do fundo e que jorra para as forças, pelo corpo e para o exterior, quando se dá o nascimento de Deus. No homem tomado pelas trevas do pecado, cujos

¹⁶⁶ Marguerite Porète, de forma semelhante, como demonstra Matteo Raschiatti, “[...] '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 isso 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 do ser' (Mirouer, cap. CXXXV).” (RASCHIETTI, Matteo. *Meister Eckhart e Marguerite Porète: dois caminhos de negação radical sob um mesmo traço distintivo. INTERthesis*, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 291-301, jan./jul. 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2010v7n1p291/13097>>. Acesso em: 2 fev. 2012).

¹⁶⁷ *Ubi est, qui natus est rex iudeorum?*. Sermão Alemão 102 (ECKHART, 2008, p. 200).

¹⁶⁸ MARIA HAAS, 2002, p. 62.

¹⁶⁹ MIETH, 1969, *apud* MARIA HAAS, 2002, p. 63.

caminhos pelos quais a luz que emana de Deus e de seu nascimento na alma deveria entrar estão entulhados e trancados com falsidade, o nascimento não ocorre, pois luz e trevas não podem coexistir mutuamente, assim como também não coexistem Deus e criaturas. Para que ocorra o nascimento divino, o homem deve despojar-se de todas as criaturas, deve voltar-se para Deus, soltar-se, libertar-se, permitir que o seu fundo seja tocado pela luz emanada desse nascimento; o homem deve encontrar-se com o seu próprio fundo, voltar-se para dentro, “pois a verdade está no interior, no fundo, e não no exterior”¹⁷⁰.

Esse trabalho de despojamento e de autoconhecimento, de voltar-se para dentro, não implica necessariamente um abandono das potências da alma. Eckhart aconselha que o homem, ao retirar-se do mundo exterior, reúna todas as suas forças, todos os seus sentidos, todo seu intelecto e toda a sua memória, direcionando-os para o fundo. Nesse conselho, Eckhart invoca o ensinamento de outro mestre: “[...] Por isso diz um mestre: Se quiser fazer uma obra interior, o homem deve recolher todas as suas forças, como que num canto de sua alma, protegendo-se de todas as imagens e formas, e então, sim, pode atuar”¹⁷¹.

3.3 COMO O HOMEM DEVE PORTAR-SE?

Após argumentar sobre o lugar onde se dá o nascimento de Deus, Eckhart passa a explicar o segundo ponto da estrutura argumentativa do sermão 101, qual seja, a conduta que o homem deve ter para que esse nascimento ocorra no fundo de sua alma, instigando seu ouvinte e dando a ele apenas duas alternativas em forma de perguntas:

O segundo ponto é: O que pertence ao homem fazer, com sua obra, para que alcance e conquiste que esse nascimento aconteça e nele se realize? Será melhor que o homem direcione sua obra para isso, como a

¹⁷⁰ *Ubi est, qui natus est rex iudeorum?*. Sermão Alemão 102 (ECKHART, 2008, p. 202).

¹⁷¹ Segundo Enio Paulo Giachini, o mestre ao qual Eckhart se refere é S. Anselmo de Aosta (GIACHINI, Enio Paulo. Nota 7 do Sermão Alemão 102. In: ECKHART, 2008, p. 204).

imaginação e o pensamento voltados para Deus, ou que se mantenha num silêncio, numa quietude e repouso, deixando Deus falar e agir nele, apenas aguardando que Deus nele atue?¹⁷²

É mais útil que o homem colabore para que a união se realize, fazendo por merecer o nascimento, ou então que se retire para o mais absoluto silêncio, liberando-se de todos os pensamentos, palavras, imagens, ações? Criar imagens e pensamentos de que “Deus é bom, sábio, todo-poderoso, eterno e tudo mais que assim se possa pensar de Deus”¹⁷³, favorece a geração divina? Ou seja, para que o nascimento de Deus ocorra, deve o homem adotar uma atitude passiva ou ativa em relação a Ele? Deve o homem atuar em Deus e conforme sua palavra ou deixar que Deus nele atue?

Para iniciar a resposta a tais questões, Eckhart novamente registra que se dirige às “pessoas boas e perfeitas”, aos homens que cultivam a virtude em si e em seus atos tão intensamente que essas virtudes emanam de forma absolutamente natural, sem qualquer esforço. Salieta ele ainda: “[...] e que, antes de todas as coisas, vivam neles a vida condigna e os nobres ensinamentos de Nosso Senhor Jesus Cristo”¹⁷⁴. Quer dizer: dirige-se àqueles de vida reta, àqueles que praticam a fé na sua própria vida e que vivem conscientemente segundo os preceitos da fé cristã.

O *Meister*, com tal registro, ressalta a importância da prática da fé e das virtudes na vida cotidiana, como preparação para compreensão da resposta que oferece em seguida, pois estes, prossegue Eckhart, “devem saber que o melhor e o mais nobre

¹⁷² “*Daz ander ist: Swaz dem menschen gehoere sînes werkes her zuo ze wûrkenne, dâ mite er erwerbe un verdiene, daz disiu geburt in im geschehe und volbrâht werde; ob daz iht bezzer sî, daz der mensche etwaz sînes werkes dar zuo tuo, als ein inbilden und ein gedenken an got, oder daz der mensche sich halte in einem swîgenne, in einer stille und ruowe und lâze got in im sprechen und wûrken und warte er aleine gotes erk in im.*” *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 254). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 195).

¹⁷³ Cf. Eckhart: “[...] *Got ist guot, wîse, almehtic, êwic* [...]”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 192).

¹⁷⁴ “[...] *und vor allen dîngen daz wirdic leben und diu edel lêre unsers herren Jêsû Kristî in in lebe* [...]”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 254). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 195).

de tudo que se pode alcançar nesta vida é: Tu deves calar e deixar Deus atuar e falar”¹⁷⁵.

Eckhart manifesta assim seu entendimento de que, para que o nascimento divino ocorra, o homem bom e perfeito, que vive conforme os ensinamentos de Jesus, pode contribuir da seguinte maneira: com o silêncio e com a permissão para que Deus atue e pronuncie Sua palavra escondida no fundo da alma humana. Eckhart reforça esse argumento ao citar, mais uma vez, um verso que deu início a toda a pregação do Sermão 101: “No meio do silêncio foi-me dita essa palavra secreta”¹⁷⁶ (Sb 18, 14-15).

Na explicação que segue a citação do Livro da Sabedoria, o dominicano aborda novamente as forças da alma – assim como na argumentação em relação ao lugar do nascimento divino –, e reforça mais uma vez a importância de que tais forças sejam silenciadas, bem como reitera a necessidade de o homem esquecer-se de todas as coisas e imagens que já tenha conhecido, deixando de lado todo esse conhecimento exterior. Somente com o distanciamento das criaturas e das imagens pode o homem tornar-se receptivo a Deus e encontrar-se mais próximo de sua união com Ele.

Mas o argumento de Eckhart conduz seu ouvinte para além do simples distanciamento do homem em relação ao mundo exterior. Para que o nascimento de Deus ocorra, o homem precisa recolher todas as forças da alma e tornar-se inteiramente ignorante de tudo, inclusive de si mesmo, precisa ficar em paz e em repouso para que Deus pronuncie sua palavra e a si mesmo. Não basta distanciar-se do mundo exterior; o homem precisa – inclusive e sobretudo – distanciar-se de todo conhecimento que provém das imagens oriundas da relação do homem com o mundo. Quanto mais livre de imagens, mais receptivo o homem estará para o atuar de Deus, e quanto mais recolhido e ignorante estiver, mais próximo ele estará da

¹⁷⁵ [...] *Die suln daz wizzen, daz daz allerbeste und daz alleredelste, dâ man zuo komen mac, in disem lebene ist: dû solt swîzen. Und: lâze got wûrken und sprechen*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 254). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 195).

¹⁷⁶ “[...] *'enmitten in dem swîgenne wart mir diz heimlich wort zuogesprochen'* [...]”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 254). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 195).

palavra de Deus, porquanto Ele “recusa-se a agir em imagens”¹⁷⁷. Os argumentos eckhartianos são fortalecidos com exemplos de São Paulo (2Cor 12,2-4) e Moisés (Ex 24,18; 34,28), e com uma palavra de Anselmo e duas de Dionísio Areopagita.

Mas se Deus não admite imagens de seu atuar na alma, o que Ele opera no fundo do ser? Essa é uma questão fundamental para a qual Eckhart afirma que não é possível saber a resposta. As imagens, trazidas para alma por meio do contato de suas forças com o mundo exterior, são os meios pelos quais as forças conhecem e apreendem todas as coisas. O agir de Deus, entretanto, é interior e ocorre no fundo da alma, lá onde as forças não atuam, onde não há nenhum intermediário, nenhuma imagem. A atuação de Deus, assim, é oculta à alma, e não é possível saber o que Deus opera sem imagens em seu fundo e no ser, mas “isso é o mais útil para ela”¹⁷⁸. Esse não saber, essa ignorância, instiga o homem a permanentemente procurar a Deus; o homem sente o atuar de Deus, mas não sabe como e o que é.

Diante desse ocultamento, o *Meister* cita pela terceira vez o verso chave do sermão: “No meio da noite, quanto (*sic*) todas as coisas estavam num silêncio e caladas, então foi-me dita uma palavra secreta, isso veio de modo furtivo, como que de um ladrão”¹⁷⁹. Eckhart dá prosseguimento à explicação anterior e registra que é da natureza e da razão de ser da palavra revelar o que está oculto, e essa revelação ocorre furtivamente, num silêncio. É preciso que o homem esteja no “meio silêncio”, que abandone os sentidos e procure a palavra que lhe é oculta, secreta, escondida e que não se canse de persegui-la até experimentá-la. Para tanto, Eckhart cita Paulo, mestres pagãos, Agostinho, um profeta (Sl 103,29-30), um trecho do Cântico dos Cânticos (Ct 5,6) e o próprio Cristo (Mt 16,24).

¹⁷⁷ Cf. Eckhart: “[...] *Gote dem versmâhet ze wûrkenne in bilde*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 256). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 196).

¹⁷⁸ “[...] *Und daz ist ir allernüttest* [...]”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 256). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 196).

¹⁷⁹ “[...] *'enmitten in der naht, dô alliu dinc wâren in einer stille und swîgende, dô wart mir zuogesprochen ein verborgen wort, daz kam in einer dieplîchen wîse verstolnîche'* [...]”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 258). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 197).

Após essa exposição, Eckhart apresenta uma oposição na qual um suposto ouvinte acusa o *Meister* de pretender substituir a atuação própria da alma, levando-a a agir contra a sua natureza, que seria de atuar e interagir por meio dos sentidos e das imagens: “Então poderias dizer: Mas então, Senhor, vós quereis inverter o curso natural da alma e agir contra sua natureza. Sua natureza é que ela perceba pelos sentidos e em imagens. Quereis inverter a ordem?”¹⁸⁰. A essa oposição, o dominicano responde com um veemente e firme “não”! Ele afirma que todos os escritos a respeito da nobreza da alma foram feitos a partir do que a razão natural trouxe aos seus autores e até onde a razão permitia, mas esses autores nunca chegaram ao fundo, e, por isso, muita coisa ficou escondida e permanece escondida do homem, que nada pode falar sobre a nobreza que Deus colocou na alma. Não é possível ao homem afirmar a verdadeira natureza da alma, se não a conhece em seu fundo sem fundo. Eckhart sustenta sua afirmação com palavras bíblicas (Lm 3,28; Jo 1,5.11-12).

O tema da atitude do homem em relação ao nascimento divino é retomado nos sermões 102 a 104, sendo sempre renovada a importância da conduta do homem para que ocorra o nascimento da Palavra no fundo de sua alma. Eckhart deixa claro que as obras exteriores devem conduzir o homem a Deus; assim, ele deve possuir uma vida espiritual plena e praticar obras virtuosas. Mas salienta que, mesmo tais obras, se forem vistas pelo homem como impedimento para a plena vida interior e para uma maior aproximação de Deus, até mesmo elas devem ser abandonadas. Esse comportamento possibilita que o homem perca o prazer pelas coisas exteriores, bem como o apego a elas, e perceba a importância da interioridade. É no mundo interior que o homem encontra liberdade, e o caminho para isso, independentemente de qual seja, deve trazer paz e serenidade ao homem, pois deve-se considerar mais valiosos o fruto e a verdade interiores do que quaisquer obras exteriores.

¹⁸⁰ “*Nû möhtest dû sprechen: eyâ, herre, ir wellet der sêle im natiurlîchen louf umbekêren und wider in natûre tuon. Ir natûre ist, daz si durch die sinne neme und in bilden. Wellet ir den orden umbekêren?*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 258-260). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 198).

Por tudo o que foi visto, não se pode deixar de observar que, entre as possibilidades de atitudes que o homem pode ter, o *Meister* não informa nem determina uma única alternativa correta, uma vez que não existe um caminho certo e determinado. Com tal metodologia, ele prende a atenção do ouvinte para o ponto seguinte do sermão: a utilidade do nascimento de Deus.

3.4 QUAL A UTILIDADE DESSE NASCIMENTO?

O terceiro e último ponto do Sermão 101 é desenvolvido por Eckhart a partir de uma citação do Evangelho de São João (Jo 1,5.11-12):

[...] Sobre isso escreveu São João: “A luz brilhou nas trevas. Veio para dentro de seu próprio [sic], e todos os que a receberam tornaram-se filhos de Deus poderosos: foi-lhes dado poder para tornarem-se filhos de Deus” (Jo 1,5.11-12).¹⁸¹

Ao comentar essa citação, o dominicano esclarece que o benefício da iluminação do homem pela luz do nascimento divino é a possibilidade de que, assim como o Cristo, todos recebam tal luz no fundo da alma e se tornem filhos do Pai Celeste, e acrescenta que o poder para isso é concedido ao homem pelo próprio Pai:

Agora examina aqui a utilidade e o fruto da palavra secreta e dessas trevas! Não foi somente o Filho do Pai celeste que nasceu nessas trevas, que é “seu próprio”. Antes, tu também serás gerado ali como filho do pai celeste, e de nenhum outro, e ele te concede o poder para isso.¹⁸²

¹⁸¹ “[...] *Dâ von sprach sant Johannes: 'daz lieht liuhtet in dem dünsternisse. Ez kam in sîn eigen und alle, die ez enpfiegen, die wurden gewalticliche gotes süne: in wart gewalt gegeben, gotes süne ze werdenne'*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 260). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 198).

¹⁸² “*Nû prüeve hie den nutz und die vruht des heimelichen wortes und dises dünsternisses. Der sun des himelschen vaters enwirt niht aleine geborn in disem dünsternisse, daz 'sîn eigen' ist. Mêr: dû wirst ouch dâ geborn des selben himelschen vaters kint noch keines andern, und er gibert dir die gewalt'*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 260). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 198).

Diferentemente de Tomás de Aquino, que, segundo Steer¹⁸³, interpretou a *filiatio adoptiva* (filiação por adoção) do homem como uma participação e similaridade da *filiatio naturalis* (filiação natural) de Cristo, Eckhart não entende a *filiatio adoptiva* somente como algo similar, mas como algo vindo originariamente do Pai, como a *filiatio naturalis*.

Além disso, salienta Eckhart que tudo o que já foi dito e ensinado e tudo o que venha a ser dito e ensinado por todos os mestres¹⁸⁴, a partir do conhecimento gerado por seu intelecto, não é capaz de compreender o que realmente seja o fundo da alma e esse poder que possibilita a geração divina. E isso ocorre porque “[...] embora se chame de não-saber e ignorância, possui interiormente mais do que todo saber e conhecimento fora dele [...]”.

O não saber (*unwizzen*) e a ignorância (*unbekanntheit*) se dão pelo desapego do homem de todas as imagens, de seu afastamento de toda subjetividade e do recolhimento das forças da alma que se voltam para o mundo exterior; ocorrem a partir do silêncio e da quietude, quando, então, o homem pode ouvir e compreender a palavra que a ele se revela.

Esse entendimento é retomado e posto em questão no Sermão 102. Na quinta questão dessa Pregação, Eckhart fala sobre a possibilidade de tal pensamento ser falho na medida em que a salvação do ser humano não pode ser colocada em uma ignorância, quando na verdade Deus teria feito o homem para que tivesse conhecimento sobre as coisas (Tb 13.4), “pois onde há ignorância, ali há falha e há o vazio fútil... um homem animalizado, um macaco e um tolo”¹⁸⁵. Nesse ponto, o *Meister* esclarece que o homem não deve permanecer na ignorância, mas, sim, chegar a um saber transformado. De fato, o não saber decorrente da ignorância a que se refere o pensamento eckhartiano não corresponde a uma privação de

¹⁸³ STEER, 1998, p. 283.

¹⁸⁴ Segundo Kurt Flasch, quando Eckhart faz alusão aos Mestres que não compreendem o que seja o fundo da alma e o conhecimento decorrente do nascimento divino, ele se refere ao exercício acadêmico do final do séc. XIII, ou seja, aos filósofos como teólogos, já que estes discutiam o intelecto como uma potência da alma voltada para o exterior, não como o fundo da alma. Nesse ponto, afirma Flasch, Eckhart claramente se distancia do mundo acadêmico (FLASCH, 2011, p. 85).

¹⁸⁵ ECKHART, 2008, p. 204.

conhecimento, e sim a um saber transcendente, “sobrenatural”. É a ignorância que possibilita tal saber, o qual, depois de conquistado, a enobrece e a adorna. A ignorância, nesse momento, é comparada por Eckhart a uma atitude de passividade, que torna o homem mais perfeito do que quando age de forma ativa, assim como a “força do ouvir”, na qual o homem é passivo, “é muito mais nobre do que a do ver”, na qual o homem é ativo, “pois apreende-se muito mais sabedoria com o ouvir do que com o ver e vive-se aqui mais na sabedoria”¹⁸⁶. A ignorância, portanto, não é falha, mas a “mais elevada perfeição”¹⁸⁷ do homem e seu “sofrer”, pois torna-o receptivo ao nascimento divino.

O dominicano conclui a explanação sobre este ponto com a apresentação de uma consequência importante do nascimento divino e explica que, consumado esse nascimento e mantida ininterrupta a geração de Deus na alma, quando o homem permanece firme em sua interioridade, nada jamais poderá separá-lo de Deus ou tirá-lo desse caminho, nem mesmo o pecado¹⁸⁸, nem a possibilidade de uma morte vergonhosa:

[...] Na verdade creio e estou seguro de que esse homem que permanecesse firme aqui dentro jamais poderia ser separado de Deus, por coisa alguma e de modo algum. Eu digo que de modo algum ele poderá cair em pecado mortal. Sofreria a mais vergonhosa morte, antes de cometer o menor pecado mortal, como fizeram os santos. [...] Eles são tão fortemente cativados, atraídos e habituados a isso que jamais poderão voltar-se para qualquer outro caminho [...].¹⁸⁹

¹⁸⁶ *Ubi est, qui natus est rex iudeorum?*. Sermão Alemão 102 (*Ibid.*, p. 205). Esta comparação é proposta por uma referência expressa a Sócrates.

¹⁸⁷ *Ubi est, qui natus est rex iudeorum?*. Sermão Alemão 102 (*Ibid.*, p. 206).

¹⁸⁸ Kurt Flasch destaca que essa maneira de falar e pensar de Eckhart tornou-se perigosa. Juntamente com a divinização do homem, a exclusão de qualquer possibilidade de pecado pelo ser humano que consumou o nascimento divino vai de encontro ao pensamento eclesial de seu tempo; afinal, “os cristãos não devem temer sempre a ameaça de um eventual pecado?” (“*Les chrétiens ne doivent-ils pas craindre toujours la menace d'un éventuel péché?*” (FLASCH, 2011, p. 82).

¹⁸⁹ “[...] *Un in der wârheit gloube ich daz und bin des sicher, daz dirre mensche, der hie inne rehte stüende, niemer möhte von gote gescheiden werden, nihtes niht, in keiner wîse niht. Ich spriche, er enmac in keiner wîse in tôtsünde gevallen. Sie lîten ê den allerschentlîchesten tôt, ê daz sie die allerminste tôtsünde taeten, als ouch die heiligen tâten. [...] Sie werden sô Sêre ze disem gereizet und gezogen und gewenet, daz sie keinen andern wec niergen mügent gekêren [...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 260). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 199).

Um ouvinte pergunta no Sermão 103¹⁹⁰: “Ah, Senhor, se tudo deve esvair-se, poderá ser que não haja retorno?”. Eckhart prontamente responde: “Certamente não, ali não poderá haver retorno”. Após cativado pelo caminho da interiorização, o homem jamais voltará novamente ao seu exterior da forma como se voltara antes. Após a iluminação, não há espaço para a sombra. O benefício da geração de Deus na alma humana é, principalmente, a manutenção, contínua e ininterrupta desse nascimento, características próprias da geração eterna, como assinalado por Eckhart no primeiro parágrafo do Sermão 101: “Aqui no tempo, nutrimo-nos da geração eterna, que Deus o Pai realizou e realiza sem cessar em eternidade [...]”¹⁹¹.

Longe das coisas exteriores que podem ser conhecidas, das imagens e de si próprio, quando deixa o agir exterior e se volta para o silêncio e quietude interiores, o homem cria as condições para que toda forma de subjetividade seja ultrapassada, para que o nascimento divino seja consumado e para que, enfim, seja dissolvida qualquer dualidade da alma e de Deus. Por essa transformação interior, transforma-se também o mundo exterior.

3.5 O NASCIMENTO ETERNO

O tema do nascimento de Deus na alma é reiteradamente abordado por Eckhart em suas obras alemãs e corresponde a uma mística fundamental do pensamento eckhartiano. Apesar de ser um tema marcante no conjunto da obra do dominicano, fato é que somente nos Sermões 101 a 104 o nascimento de Deus é adotado como tema principal e sua singularidade, segundo Quint¹⁹², apenas é comparável ao “Sermão da Pobreza”¹⁹³, quer seja em razão da opção por um tema determinado,

¹⁹⁰ *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*. Sermão Alemão 103 (ECKHART, 2008, p. 208).

¹⁹¹ “*Wir begân hie in der zît von der êwigen geburt, die got der vater hât geborn und gebirt âne underlâz in êwicheit, [...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191).

¹⁹² QUINT, *apud* STEER, 1998, p. 280.

¹⁹³ O “Sermão da Pobreza” refere-se ao Sermão Alemão 52 e é um dos mais conhecidos sermões de Eckhart, transmitido em doze manuscritos com edição crítica de Ruusbroec (c. 1293/4-1381). O tema central é exposto pelo dominicano na forma de três perguntas, atribuídas a três pontos do

quer pela estrutura de perguntas e respostas. No ciclo de Sermões 101 a 104, o tema abordado é a geração eterna de Deus na alma do homem, enquanto, no “Sermão da Pobreza”, o dominicano trata sobre a pobreza de espírito, na qual é possível encontrar a sabedoria divina, e, em todos os sermões, o dominicano estabelece um diálogo com seus ouvintes na forma de respostas a questionamentos formulados.

Nos ensinamentos relacionados ao nascimento divino, Eckhart propõe uma nova relação mística entre o homem e Deus, uma relação que se dá por meio da consumação e da vivência – presente, contínua e ininterrupta – de uma unidade indissolúvel do homem com a divindade. A unidade proposta pelo dominicano não se refere àquela experiência presente na mística de seu tempo, estática e visionária, mas, sim, a uma unidade essencialmente dinâmica, consubstanciada na geração permanente e eterna de Deus na alma humana.

Uma característica importante do nascimento “no tempo em natureza humana”¹⁹⁴, a que se refere Eckhart no Sermão 101, é que o *Meister* alude ao nascimento espiritual de Deus no homem, e não à geração do Cristo por Maria. Aliás, em diversos sermões, o *Meister* assinala que foi o nascimento espiritual anterior que possibilitou o nascimento físico do Cristo:

Sermão 22:

[...] Se Maria não tivesse gerado Deus espiritualmente primeiro, ele jamais teria sido por ela gerado corporalmente [...]. É mais precioso a Deus que ele seja espiritualmente nascido de cada virgem ou de cada boa alma, do que ter sido gerado corporalmente por Maria.¹⁹⁵

Sermão 23:

[...] Quando a deidade se deu totalmente ao intelecto de Nossa Senhora, ele concebeu em si a Deus, porque era nu e puro; e da superabundância da deidade [uma força] irrompeu e jorrou para dentro do corpo de Nossa Senhora, e formou-se pelo Espírito Santo um corpo no seio dela. E se ela não tivesse carregado a deidade no intelecto, jamais o <Cristo> teria sido concebido corporalmente [...].¹⁹⁶

sermão: o que é a pobreza e o homem pobre; o significado de bem-aventurança; e a ação da graça, que modifica e transforma a natureza individual.

¹⁹⁴ “[...] *in der zît in menschlicher natûre* [...]”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191).

¹⁹⁵ *Ave, gratia plena*. Sermão Alemão 22 (ECKHART, 2006, p. 152).

¹⁹⁶ Sermão Alemão 23. *Ibid.*, p. 159.

Sermão 78:

[...] Os mestres dizem que, antes de ser gerado corporalmente de Nossa Senhora, Deus foi gerado nela espiritualmente; e pelo transbordo da nascença, quando o Pai celeste gerou seu Filho unigênito na alma dela, dali o verbo eterno recebeu nela a natureza humana e ela ficou corporalmente grávida.¹⁹⁷

Como se vê das transcrições acima, o nascimento espiritual não apenas possibilita o nascimento corpóreo do Cristo, mas também é mais precioso do que este. O transbordamento e a superabundância gerados pelo nascimento espiritual possibilitaram a geração corpórea do verbo por Maria; sem a geração espiritual do verbo na alma de Maria, o nascimento humano do Cristo jamais teria ocorrido.

Neste ponto, é interessante observar o esforço de Eckhart em demonstrar o sentido no qual utiliza a metáfora do nascimento. Apesar de diversas vezes citar essa metáfora, Eckhart apresenta afirmações que, em conjunto, dão a ideia do termo “nascimento” como um processo pelo qual ocorre um acontecimento transcendente, uma comunicação fora do tempo e imediata de Deus. Sobre a utilização da metáfora, Steer assinala que Eckhart, “o tempo todo”, “tira os limites da palavra e dissolve qualquer imaginação que possa querer implicar o nascimento humano”¹⁹⁸, e demonstra essa afirmativa chamando a atenção para o fato de que o dominicano também utiliza outras expressões para se referir ao mesmo acontecimento:

Três coisas devem-se notar aqui.

A primeira é onde Deus, o Pai, diz sua palavra na alma, onde esse nascimento tem lugar e onde ela se torna receptiva para essa obra [...]. A outra parte do sermão trata de como o homem deve portar-se para com essa obra ou como deve portar-se em relação a essa fala interior ou esse nascimento [...].¹⁹⁹

Pela transcrição, vê-se que, no Sermão 101, o *Meister* faz equivaler a anunciação da palavra de Deus e sua obra ao mesmo evento do “nascimento”. Essas mesmas referências são observadas nos Sermões 102 a 104, em que Eckhart amplia ainda

¹⁹⁷ *Missus est Gabriel angelus etc.* Sermão Alemão 78 (ECKHART, 2008, p. 99).

¹⁹⁸ STEER, 1998, p. 287.

¹⁹⁹ “Driu dinc sol man hie merken. Daz êrste ist, wâ got der vater spreche sîn wort in der sêle und wâ dirre geburt stat sî und wâ si dises werkes enpfenclich sî. [...]. *Daz ander teil dirre predige ist, wie sich der mensche ze disem werke sülle halten oder ze disem însprechenne oder geberne, ob im nützer sî, daz er ein mitewürken mit disen habe, und dâ mite er werbe und verdienne, daz disiu geburt in im geschehe und geborn werde:[...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia.* Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1998, p. 248). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191).

mais as metáforas utilizadas e interpreta o nascimento em termos de iluminação, reforçando a ideia de que se refere a um processo de natureza transcendente:

Sermão 102

[...] Vê e repara o seguinte! Teu coração será tocado intensamente e desviado do mundo. Como poderia isso acontecer a não ser pela iluminação? [...]. Mas o fundo só é tocado por essa obra [...]. Pois tão logo Deus toca interiormente o fundo, de pronto a luz se projeta nas forças, e o homem pode compreender mais do que alguém poderia ensinar-lhe [...].²⁰⁰

Sermão 103

[...] A verdadeira palavra da eternidade só é dita na solitude, lá onde o homem é desolado e banido de si próprio e de toda multiplicidade [...].²⁰¹

Sermão 104

[...] Essa obra é sua, essa palavra é sua, esse nascimento é seu, e tudo que és, integralmente [...]. Para que sigamos aqui esse repouso e esse silêncio interior de modo que a palavra eterna seja pronunciada em nós e compreendida, [...].²⁰²

Além disso, o nascimento também é pensado por Eckhart como um processo intelectual, no qual Deus possui um conhecimento abissal de si mesmo por si mesmo pelo qual se une ao homem no fundo da alma:

[...] Vede, Deus, o Pai, possui em si mesmo uma visão interna plena e um conhecimento abissal e completo de si mesmo por si mesmo, e não por alguma imagem. E assim o Pai gera seu Filho em verdadeira união da natureza divina. Vede, do mesmo modo e de nenhum outro, Deus, o Pai, gera seu filho no fundo da alma e na essência dela, unindo-se assim com ela [...].²⁰³

Como se vê das transcrições, a união se dá pelo autoconhecimento, pela geração divina, pela iluminação do homem, pelo pronunciamento da palavra em seu fundo abissal. A observação das metáforas utilizadas por Eckhart dão a exata proporção do que seja o “nascimento de Deus”, como um acontecimento que perpassa todos os aspectos da existência humana.

²⁰⁰ *Ubi est, qui natus est rex iudeorum*. Sermão Alemão 102 (ECKHART, 2008, p. 201-202).

²⁰¹ *Cum factus esset Iesus annorum duodecim*. Sermão Alemão 103 (*Ibid.*, p. 209).

²⁰² *In his, quae patris mei sunt, oportet me esse*. Sermão Alemão 104 (*Ibid.*, p. 227-233).

²⁰³ “[...] *Sehet, got der vater hât ein volkomen insehen in sich selber und ein abgründic durchkennen sîn selbes mit im selber, niht mit keinem bilde. Und alsô gebirt der vater sînen sun in wârer, ewiger, götlicher natûre. Sehet, in der selben wîse und in keiner andern gebirt got der vater sînen sun in der sêle grunde und in irm wesene und einiget sich alsô mit ir [...]*”. *Dum medium silentium tenerent omnia*. Sermão Alemão 101 (ECKHART, *apud* STEER; STURLESE, 1988, p. 252). Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 194).

Nesse processo, Eckhart discorre sobre as relações estabelecidas entre esse evento e as faculdades intelectuais do homem, e privilegia a interiorização do intelecto como requisito indispensável à realização do nascimento de Deus. A interiorização evidencia as próprias limitações humanas em apreender o processo de divinização por seu intelecto: é necessário o reconhecimento da ignorância, o estado de silêncio e quietude, a “possibilidade receptiva”²⁰⁴; é necessário que o homem retorne ao seu estado natural, livre das imagens, da criaturidade, da subjetividade. Para que o nascimento se realize, é indispensável que o homem esteja livre e vazio de todas as coisas exteriores, de si mesmo e até de Deus, que seu intelecto transcenda em direção ao lugar mais íntimo do homem, onde se dá a geração divina: o fundo da alma.

Como já mencionado, não é possível ao homem saber o que Deus opera sem imagens no fundo do seu ser. Nesse caso, como então o homem pode saber se, de fato, o nascimento de Deus ocorreu em sua alma? Essa questão é respondida no Sermão 103, onde Eckhart afirma que são três os sinais verdadeiros desse nascimento, entre os quais explica apenas sobre um: a transformação da relação do homem com o mundo exterior. Esse mundo deixa de ser um espelho, passa a assinalar para Deus e auxiliar para seu nascimento eterno e ininterrupto. O *Meister* ilustra esse pensamento por meio do exemplo do raio e do sol:

[...] Quando cai, o raio ilumina o que encontra, seja árvore, animal ou homem, com sua passagem ele vira-os para si. E se um homem estivesse virado de costas, no instante ele o vira de frente. Se uma árvore possuísse mil folhas, todas se voltariam, de um golpe, para seu lado direito. Vede, isso acontece a todos aqueles que são tocados e atingidos por esse nascimento: são rapidamente voltados para esse nascimento em cada coisa que está presente [...]. Como se um homem olhasse longamente para o sol no céu, o que depois disso ele olhasse, ali formar-se-ia o sol [...].²⁰⁵

Pelo sinal do nascimento mencionado por Eckhart, é interessante notar que a interiorização necessária à divinização do homem propicia uma nova relação deste com o mundo exterior. Na verdade, esse mundo é o mesmo mundo que o homem abandonou para voltar-se ao silêncio e à quietude; contudo, após a geração divina,

²⁰⁴ *Cum factus esset Iesus annorum duodecim.* Sermão Alemão 103 (ECKHART, 2008, p. 208).

²⁰⁵ *Cum factus esset Iesus annorum duodecim.* Sermão Alemão 103 (ECKHART, 2008, p. 211-212).

a relação do homem com o mundo exterior se transforma e todas as coisas se tornam igualmente divinas, como sinais da presença de Deus.

Essa transformação é retomada no Sermão 104, em relação ao intelecto, quando Eckhart estabelece a relação e a diferenciação entre intelecto ativo, passivo e potencial, assim como fizeram outros pensadores, tais como Aristóteles, Avicena (980-1037), Alexandre de Afrodísias (c. 198-209), Alberto Magno e Tomás de Aquino, cada um à sua própria maneira. O intelecto ativo (*würkende vernunft*) equivale ao *intellectus agens* aristotélico, enquanto o intelecto passivo (*lídende vernunft*) é equivalente ao *intellectus possibilis*. O intelecto possível (*mügelíche vernunft*) não tem equivalência em Aristóteles e é utilizado por Eckhart para descrever o “conhecimento potencial de que tudo poderá e irá acontecer bem”; refere-se à cooperação que se estabelece entre o intelecto ativo e o intelecto passivo: a função ativa torna possível a passividade, e daí é gerado o conhecimento.

Eckhart chama a atenção para o fato de que “tudo o que o intelecto ativo faz num homem natural, o mesmo e muito mais faz Deus num homem desprendido”²⁰⁶, ou seja, no homem desprendido é Deus quem atua no lugar do intelecto ativo e realiza tudo o que este deveria operar. No homem no qual o nascimento de Deus se opera, o intelecto torna-se um caminho positivo para as criaturas e o mundo exterior:

[...] Mas tão logo opere no lugar do intelecto ativo, Deus gera muitas imagens juntas num ponto. Pois quando Deus te move para uma boa obra, logo oferecem-se todas as tuas forças para todas as boas obras: por esse concurso teu ânimo se encaminha para todo o bem [...].²⁰⁷

Assim, a distância entre o mundo, o ser e Deus é superada, suas relações são restabelecidas e renovadas a cada novo nascimento – contínuo, ininterrupto e eterno – de Deus no fundo da alma do homem.

²⁰⁶ *In his, quae patris mei sunt, oportet me esse.* Sermão Alemão 104 (ECKHART, 2008, p. 222).

²⁰⁷ *In his, quae patris mei sunt, oportet me esse.* Sermão Alemão 104 (*Ibid.*, p. 222).

CONCLUSÃO

De tudo o que foi visto, pesquisado e estudado, observa-se com clareza que o evento do nascimento divino de modo algum é algo que se dá a partir de coisas exteriores ao homem. Não, de jeito algum. É no mundo interior que esse nascimento acontece, onde Deus e alma são único *um*. A unidade é a tônica por onde caminha o pensamento eckhartiano. É como se Deus, “adormecido” no fundo da alma humana, despertasse assim que esta, livre de toda estranheza, de toda criaturidade, de toda e qualquer imagem, possibilitasse o seu “despertar”. Deus não só habita em cada homem. Deus é essencialmente em cada um, em cada homem livre. E o lugar no homem onde Deus é não consiste em um espaço físico e predeterminado. O nascimento de Deus se realiza no homem enquanto “mente”, no fundo mais fundo e abissal da alma, onde o homem é interior e absolutamente livre das obras exteriores, no que há de mais nobre no homem, em sua essência, onde as forças voltadas para o mundo exterior não atuam.

Observa-se que Eckhart não prega um determinado caminho para o encontro com Deus, nem propõe que sejam tomados votos, feitas promessas, sacrifícios, jejuns ou peregrinações. Tais condutas só conduzem à aproximação do homem com o divino à medida que também o conduzem à vida interior, à paz, à serenidade e ao desapego das coisas exteriores. Tudo depende de como o homem se envolve com as coisas ao seu redor. Não bastam as obras, sem a fé. Não basta a fé com apego às obras.

Não é à toa que o pensamento eckhartiano seja apontado como mediador do diálogo inter-religioso. Não há um caminho certo e determinado. Cada ser humano encontra e escolhe o seu caminho. E esse caminho somente dignifica o homem à medida que o aproxima da divindade e da verdadeira interioridade. A vida interior e o desapego possibilitarão ao homem a prática de obras exteriores genuinamente virtuosas. Distante e naturalmente livre do ego, da vaidade, do orgulho, de toda subjetividade, o homem viverá uma vida plena, porque em liberdade estará o seu

interior. Tocado pela luz desse nascimento divino, a homem iluminará também o mundo exterior que o cerca.

A unidade entre o homem e Deus e, em última análise, a divinização do próprio homem permeiam toda a obra eckhartiana, que, por si só, possui sua própria unidade de pensamento. Todas as reflexões eckhartianas convergem para o princípio da unidade, a partir de uma fundamentação filosófica que tem por finalidade confirmar a fé cristã. A radicalidade da linguagem mística utilizada pelo filósofo, adequada ao seu propósito, e o contexto histórico e social no qual ele estava inserido, como mencionado nesta pesquisa, conduziram, por vezes, a uma interpretação equivocada do autor e legou seu pensamento ao esquecimento do tempo, consequência esta que os tempos atuais tentam remediar.

O conhecimento e a prática cotidiana comprovam que o exercício do pensamento independe de credos e religiões e não deve ser por estes limitado. Por isso, independentemente do contexto cristão em que se insere a obra eckhartiana, pensar essa obra é um convite ao autoconhecimento; é uma incitação a lançar um novo olhar sobre o homem e a dar uma nova dimensão à existência humana.

Essa nova dimensão é dada a partir do nascimento que se realiza na alma. As relações do homem consigo mesmo, com a divindade e com o mundo são radicalmente transformadas. O mundo deixa de ser um obstáculo à iluminação para se tornar um meio de manifestação da divindade que há no homem. Essa é a proposta da teoria relacional presente no pensamento eckhartiano: pela interioridade, pelo autoconhecimento, o homem questiona não o que é, mas o que é o eu. A dualidade dá lugar a uma unidade inerente, essencial, natural. A experiência da interioridade possibilita a experiência da liberdade em relação a si mesmo, ao mundo e a Deus.

REFERÊNCIAS

FONTES ECKHARTIANAS

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 1 a 60. v. I. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Sermões Alemães**: Sermões 61 a 105. v. II. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O livro da divina consolação e outros textos seletos**. Introdução de Leonardo Boff; tradução de Fr. Raimundo Vier ... [et al]. 5. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Sur la naissance de Dieu dans l'âme**: Sermons 101-104. Traduit du moyen haut-allemand par Gérard Pfister en collaboration avec Marie-Anne Vannier. Paris: Arfuyen, 2004.

_____. **El fruto de la nada y otros escritos**. Edição e tradução de Amador Vega Esquerre. Madrid: Siruela, 2003.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

AMENGUAL, Gabriel. **Deseo, Memoria y Experiencia**: itinerarios del hombre a Dios. Salamanca: Ediciones Sígueme: 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Realli. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

BORGES, Paulo. Mestre Eckhart e Longchenpa: do fundo sem fundo primordial como Nada e Vacuidade. In: XAVIER, Maria Leonor L. O. (Coord.). **A Questão de Deus na História da Filosofia**. Lisboa: Zéfiro, 2008. v. I, p. 567-579.

Bula *In agro dominico* (Imagem 2). Disponível em:
<http://de.wikipedia.org/wiki/In_agro_dominico>. Acesso em: 26 jan. 2013.

Équipe de Recherches sur les Mystiques Rhénans. Disponível em: <<http://maitre.eckhart.free.fr/initium/ite.html>>. Acesso em: 9 fev. 2013.

FAGGIN, Giuseppe. **Meister Eckhart e a mística medieval alemã**. São Paulo: ECE, 1984.

FLASCH, Kurt. **El pensament filosòfic a l'edat mitjana**. D'Augustí a Maquiavel. Tradução de Josep Batalla. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006.

_____. **D'Averroès à Maître Eckhart**: la naissance de la “mystique” allemande de l'esprit de la philosophie arabe. Paris: Vrin, 2008.

_____. **Maître Eckhart**: philosophe du christianisme. Paris: Vrin, 2011.

GARCIA, Gilberto Gonçalves. **A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart**: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

GIACHINI, Enio Paulo. Introdução. In: ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 61 a 105. v. II. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008. 1ª edição.

_____. Nota 5 do Sermão 5b. In: ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 1 a 60. v. I. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Nota 12 do Sermão 6. In: ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 1 a 60. v. I. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Nota 7 do Sermão 102. In: ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães**: Sermões 61 a 105. v. II. Tradução e introdução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

GILSON, Étienne. **A Filosofia da Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martin Fontes, 1998.

GUERIZOLI, Rodrigo. Le cycle de sermons sur la “naissance de Dieu dans l'âme”. In: CASTEIGT, Julie (Dir.). **Maître Eckhart**: les cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris: Cerf, 2012. p. 105-122.

_____. A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal *In Agro Dominico*. **Síntese - Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas**, Belo Horizonte, v. 27, n. 89, p. 387-403, 2000. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/737/1170>>. Acesso em: 5 jun. 2011.

_____. Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”? **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 11, p. 57-82, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/filalema/filalema_11/rodrigo_03.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2012.

LIBERA, Alain de. **La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

_____. **A filosofia medieval**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Pensar na Idade Média**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____; BRUNN, Émile Zum. **Maître Eckhart, Métaphysique du Verb et théologie négative**. Paris: Beauchesne, 1984.

MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso. Maestro Eckhart (1260-1327) o la “secularización” de la experiencia mística cristiana. **Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Madrid: Edición Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2007.

MARIA HAAS, Alois. **Maestro Eckhart**: Figura normativa para la vida espiritual. Tradução de Roberto H. Bernet. Barcelona: Herder, 2002.

_____. La problemática del lenguaje y la experiencia en la mística alemana. In: BALTHASAR, Hans Urs von; MARIA HAAS, Alois; BEIERWALTES, Werner. **Mística, cuestiones fundamentales**. Buenos Aires: Agape Libros, 2008.

MARÍAS, Julian. **História da Filosofia**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARTÍN VELASCO, Juan. **El fenómeno místico: Estudio comparado**. Madrid: Trotta, 2003.

_____. **La Experiencia Mística: Estudio interdisciplinar**. Madrid: Trotta, 2004.

NÓBREGA, Veronika Küper. **Tradução do Sermão Alemão 101**. [S.l.: s.n., 2012].

QUERO SÁNCHEZ, Andrés. El hombre, “propriedad de la libertad”: la metafísica de la libertad del Maestro Eckhart. **Revista Española de Filosofía Medieval**, Zaragoza, n. 11, p. 11-27, 2004.

_____. San Alberto y el idealismo alemán de la edad media tardia (Maestro Eckhart y Teodorico de Freiberg). **Revista Española de Filosofía Medieval**, Zaragoza, n. 18, p. 95-122, 2011.

_____. (Ed.). Maestro Eckhart, Sermones y Lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico: sermones et lectiones super ecclesiastici c. 24, 23-31. **Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista nº 116**. Navarra: EUNSA, 2010.

PERÍODOS e locais que marcaram a trajetória de Eckhart (Imagem 1). Disponível em: <<http://maitre.eckhart.free.fr/initium/ite.html>>. Acesso em: 26 jan. 2013.

RASCHIETTI, Matteo. **A imagem sem imagem: uma abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart através do princípio hermenêutico da imago-bild**. 2008. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

_____. **Quaestiones Eckhartianae: o uno e o ser, a alma, o agora eterno, o nascimento do logos**. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

_____. Meister Eckhart e Marguerite Porète: dois caminhos de negação radical sob um mesmo traço distintivo. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 291-301, jan./jul. 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2010v7n1p291/13097>>. Acesso em: 2 fev. 2012.

_____. Milenarista ao avesso, místico “em termos”: o caso de Meister Eckhart. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 6, n. 2, dez. 2012. Disponível em: <http://www.ufrb.edu.br/griot/images/vol6-n2/4-MILENARISTA_AO_AVESSO_M%C3%8DSTICO_EM_TERMOS-Matteo_Raschietti.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2013.

_____. **Mestre Eckhart**: um mestre que falava do ponto de vista da eternidade. São Paulo: Paulus, 2013.

SANTOS, Bento Silva. O Gottesgeburtzyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma” (Sermões 101 a 104). **Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval**, n. 14, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4217143>>. Acesso em: 27 out. 2013.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais**: ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Amanda Viana de. **Vida sem-porquê em Mestre Eckhart**: desprendimento e cotidiano. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

SOUZA, Adriana Andrade de. **Sobre o não-saber ou a experiência da liberdade em Mestre Eckhart**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

STEER, Georg; STURLESE, Loris (Ed.). **Lectura Eckhardi**. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1998.

_____. Zu Predigt 101: *dum medium silentium*. In: STEER, Georg; STURLESE, Loris (Ed.). **Lectura Eckhardi**. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1998.

STEFANI, Wagner Aparecido. Unidade e desprendimento: os conceitos místicos do pensamento de Mestre Eckhart. In: XIX ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA: PODER, VIOLÊNCIA E EXCLUSÃO, 2008, São Paulo. **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. São Paulo: ANPUH/SP – USP, set. 2008. Disponível em: <<http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Wagner%20Aparecido%20Stefani.pdf>>. Acesso em: 2 jul. 2012.

VANNIER, Marie-Anne. Préface. In: ECKHART, Mestre. **Sur la naissance de Dieu dans l'âme**. Sermons 101-104. Traduit du moyen haut-allemand par Gérard Pfister em collaboration avec Marie-Anne Vannier. Paris: Arfuyen, 2004.

_____. Nota 96. In: ECKHART, Mestre. **Sur la naissance de Dieu dans l'âme**. Sermons 101-104. Traduit du moyen haut-allemand par Gérard Pfister em collaboration avec Marie-Anne Vannier. Paris: Arfuyen, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VEGA ESQUERRA, Amador. Introducción. In: ECKHART, Mestre. **El fruto de la nada y otros escritos**. Edição e tradução de Amador Vega Esquerria. Madrid: Siruela, 2003.

ANEXO

DUM MEDIUM SILENTIUM TENERENT OMNIA (SERMÃO 101)²⁰⁸

Aqui no tempo, nutrimo-nos da geração eterna, que Deus o Pai realizou e realiza sem cessar em eternidade, pois que esta mesma geração nasceu agora no tempo em natureza humana. Santo Agostinho diz: Em que me ajuda que esse nascimento aconteça sempre, se não acontecer em mim?²⁰⁹ O que importa, porém, é que isso aconteça em mim.

Agora é conveniente que falemos desse nascimento, de como ele acontece em nós e se realiza na alma boa, pois Deus, o Pai, está falando sua palavra eterna na alma perfeita. Pois o que eu digo aqui deve ser compreendido de um homem bom, perfeito, que “andou nos caminhos de Deus e ainda anda” (Dt 8,6), não de um homem natural, sem exercício, pois este está inteiramente distante e não sabe nada de nada desse nascimento.

O homem sábio diz uma palavra: “Quando todas as coisas estavam no meio de um silêncio, então do trono real desceu” “uma palavra secreta em mim” (Sb 18,14-15). É daqui que deve partir este sermão.

Três coisas devem-se notar aqui.

A primeira é onde Deus, o Pai, diz sua palavra na alma, onde esse nascimento tem lugar e onde ela se torna receptiva para essa obra. Pois isso deve-se dar no mais límpido, no mais nobre e no mais sutil que a alma pode efetuar. Na verdade: se em

²⁰⁸ Tradução para o português de Enio Paulo Giachini (ECKHART, 2008, p. 191-199), com acréscimo de notas da tradução. Cf. Giachini, em sua primeira parte, o texto do sermão está no intróito da missa do domingo depois do Natal. (GIACHINI, Nota 1 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 191).

²⁰⁹ Literalmente, essas frases não se encontram em Agostinho, mas em Orígenes, *Homilia sobre Jeremias IX* (ed. Klostermann, p. 64, 7s); *Homilia sobre Lucas XXII* (ed. Rauer, p. 144, 12-15); *Homilia sobre o livro dos Juízes II* (ed. Bährens, p. 473, 16-21); cf. Agostinho, *Sermo 189*, in Nat. Dom. 6 c. 3, PL 38, 1006; cf. *Confessiones IV c. 12 n. 19*, CCSL XXVII (ed. Verheijen, p. 50, 19-26). (GIACHINI, Nota 2 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p.191).

toda sua onipotência o Pai pudesse doar à alma, em sua natureza, algo mais nobre, e se a alma pudesse receber dele algo mais nobre, Deus, o Pai, estaria obrigado a doar essa mesma nobreza, com esse nascimento. Por isso, a alma, na qual deve acontecer esse nascimento, deve manter-se totalmente límpida, viver em plena nobreza, ser plenamente uma e interior, não correr para fora pelos cinco sentidos na multiplicidade das criaturas. Antes: deve ser plenamente interiorizada e manter-se uma; e estar no mais límpido, pois ali é Seu lugar, algo de menor O desonraria.

A outra parte do sermão trata de como o homem deve portar-se para com essa obra ou como deve portar-se em relação a essa fala interior ou a esse nascimento: se é mais útil que ele colabore com essa obra, alcançando assim e merecendo que esse nascimento nele aconteça e seja gerado, portanto, que o homem crie nele uma imagem m seu intelecto e em seu pensamento, exercitando-se conforme a ela, ponderando assim: Deus é bom, sábio, todo-poderoso, eterno e tudo mais que assim se possa pensar de Deus. Isso serve e favorece mais e esse nascimento paterno? Ou então o que mais favorece a esse nascimento é que a gente se retire, soltando e liberando todos os pensamentos, todas as palavras e obras, todas as imagens e compreensões, mantendo-se inteiramente num límpido sofrer-Deus e, ocioso, deixar que Deus nele opere?²¹⁰ Em qual dessas atitudes o homem mais serve a essa geração?

A terceira coisa é saber quão grande é a utilidade presente nesse nascimento.

Agora prestai atenção ao primeiro ponto! Quero demonstrar-vos esse discurso com uma exposição natural, para que vós mesmos possais apreender que é assim, embora eu creia mais na escritura do que em mim mesmo. Mas compreenderéis de modo mais profundo e amplo por meio de discursos demonstrativos.

Agora tomemos a primeira palavra que ele diz: “No meio do silêncio foi-me dita uma palavra secreta”. Ó, Senhor, onde está o silêncio e onde está o lugar onde esta

²¹⁰ Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus* c. 2,9; PG 3,648 B; PTS 33 (ed. Suchla, p. 134,1s), *Dionisyaca* I, p. 104s; cf. Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus* c. 2 (ed. Colon. XXXII, p. 87,66s); Tomás de Aquino, *Summa theologica* 1 q. 1 a. 6ad; Aristóteles, *De anima* III t. 12, 429 b 25. (GIACHINI, Nota 3 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 192).

palavra foi dita? Observai, no entanto, o que eu disse anteriormente: Está no mais límpido que a alma pode efetuar, no mais nobre, no fundo, sim, no ser da alma, isto é, no mais abscôndito da alma. Ali é “o meio silêncio”, pois ali nenhuma criatura pode entrar, nenhuma imagem; ali, a própria alma não possui atuação nem compreensão, não sabe de nenhuma imagem, seja de si mesma ou de qualquer criatura.

Todas as obras feitas pela alma, ela as faz por suas forças; o que compreende, ela o faz pelo entendimento; quando recorda, o faz pela memória; quando ama, o faz pela vontade. E assim atua com as forças e não com o ser. Todo seu atuar para fora inere sempre a algo de intermédio. A força do ver não atua senão através dos olhos e, diversamente, de modo algum pode operar ou proporcionar a visão. E assim é com todos os outros sentidos: todo seu atuar para fora, eles o fazem mediante algo de intermediário. Mas no se não existe nenhuma operação. Por isso, no se a alma não possui nenhuma operação. Antes, as forças com as quais opera efluem do fundo do ser. Mas, no fundo, ali é “o meio silêncio”, aqui existe somente repouso e um celebrar esse nascimento e essa obra, para que Deus, o Pai, pronuncie ali sua palavra. Pois ali, por natureza, ela nada recebe a não se somente o ser divino, sem qualquer meio. Deus entra aqui na alma com sua totalidade e não com sua parte. Aqui Deus entra no fundo da alma. Ninguém chega ao fundo da alma a não ser só Deus. As criaturas não conseguem chegar ao fundo da alma. Devem ficar aqui fora, nas forças. Lá no fundo a alma contempla a imagem das criaturas com a qual elas são admitidas e recebem abrigo. Pois, quando as forças da alma tocam as criaturas, então tomam e criam imagens e semelhanças das criaturas e recolhem-nas para dentro de si²¹¹. E por elas conhecem as criaturas. A criatura não pode chegar mais perto na alma, nem a alma jamais pode aproximar-se de nenhuma criatura, se antes não tiver concebido em si voluntariamente sua imagem. Assim, pelas imagens presentes aproxima-se das criaturas – pois imagem é uma coisa que a alma recolhe das coisas, pelas suas forças, seja uma pedra, um cavalo, um homem ou o que queira conhecer –, e desse modo recolhe a imagem que antes colocara lá dentro, e então pode se unir com a coisa.

²¹¹ Cf. *Liber XXIV philosophorum XXIII*, CCSL Cont. Med. CXLIII A (ed. Hudry, p. 31,4s). (GIACHINI, Nota 4 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 193).

Mas quando o homem recebe uma imagem assim, isso deve necessariamente provir de fora para dentro, pelos sentidos²¹². E por isso nada é tão desconhecido para a alma como ela para si mesma. É por isso que um mestre²¹³ diz que alma não pode criar nem operar nenhuma imagem de si mesma. E assim, por meio de nada, pode conhecer-se, pois as imagens entram todas pelos sentidos. Por isso não pode ter nenhuma imagem de si mesma. E assim ela sabe todas as outras coisas e desconhece a si mesma. De nenhuma coisa ela sabe tão pouco como de si mesma, por causa do meio.

E sabei também que interiormente ela está desocupada e livre de todos os meios e de todas as imagens. E esse é também o motivo por que Deus pode unir-se com ela livremente, sem imagens ou semelhanças. Tu não podes negar: o mesmo poder que atribuis a um mestre, deverias atribuir a Deus além de toda medida. Quanto mais sábio e hábil for um mestre, tanto mais simples e sem mediação acontece sua obra. Em suas obras exteriores o homem precisa de muitos meios. Até que realize as obras que imaginou, é necessária a preparação de muitos materiais. Mas, em seu operar, ou seja, na ação de iluminar, o sol, em sua maestria, fá-lo de maneira rápida. Tão logo ele derrama seu brilho, no mesmo instante todo o mundo está cheio de luz em todos os seus confins. Mas, acima dele está o anjo: este, em seu operar, precisa de muito menos meios, possuindo bem menos imagens. Quanto mais elevado for o anjo, tanto menos imagens possui. O Serafim mais elevado não possui senão uma única imagem. Tudo que os que estão abaixo dele tomam em multiplicidade, isso ele toma em unidade. Mas Deus não precisa de nenhuma imagem e não possui imagem alguma. Deus opera na alma sem qualquer meio, imagem ou semelhança, sim, no fundo, lá onde jamais adentrou imagem alguma a não ser ele mesmo com seu próprio ser. Isso nenhuma criatura pode fazer.

Como Deus, o Pai, gera seu filho no fundo da alma? Como as criaturas fazem, em imagens e semelhanças? Não, de modo algum! Antes, de modo inteiramente igual

²¹² Aristóteles, *De memória et reminiscentia*, 449 b 31. (GIACHINI, Nota 5 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 193).

²¹³ Cícero, *Tusculanae disputationes* I c. 27 n. 67 (ed. Phlenz, p. 251,7-17); cf. Agostinho, *De cognitione varae vitae* c. 33, PL 40,1024; Alberto Magno, *De anima* I tr. 1 c. 5 (ed. Colon. VII,1, p. 9,71-77); Tomás de Aquino, *Summa theologica* I q. 87 a. 1. (GIACHINI, Nota 6 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 193).

como ele o gera na eternidade, nem mais nem menos. Pois bem, mas então como ele o gera lá? Reparai nisso! Vede, Deus, o Pai, possui em si mesmo uma visão interna plena e um conhecimento abissal completo de si mesmo por si mesmo, e não por alguma imagem. E assim o Pai gera seu Filho em verdadeira união da natureza divina. Vede, do mesmo modo e de nenhum outro, Deus, o Pai, gera seu filho no fundo da alma e na essência dela, unindo-se assim com ela. Pois se ali houvesse alguma imagem, não haveria nenhuma união. E na verdadeira união encontra-se toda sua bem-aventurança.

Poderíeis dizer que, por natureza, na alma não há senão imagens. Não, absolutamente! Pois se fosse assim, a alma jamais seria bem-aventurada, uma vez que Deus não poderia fazer nenhuma criatura na qual pudesses alcançar uma bem-aventurança perfeita²¹⁴. De outro modo, Deus não seria a bem-aventurança suprema e o fim último, que sua natureza é, e quer ser, começo e fim de todas as coisas. Se nenhuma criatura pode ser tua bem-aventurança, tampouco pode uma criatura ser aqui tua perfeição daquela vida. E, por isso, é necessário que sejas e habites no ser e no fundo. Ali Deus deve tocar-te com seu ser simples sem mediação de imagem alguma. Toda e qualquer imagem não indica nem refere a si mesma. Atrai e indica tudo para aquilo de que é imagem. E visto que não possuímos nenhuma imagem, a não ser daquilo que está fora, e trazido das criaturas, e assimilado pelos sentidos, indicando constantemente para aquilo de que é imagem, seria sempre impossível seres bem-aventurado por meio de alguma imagem. Por isso, ali deve haver um silenciar e uma quietude, e o Pai deve falar ali, gerando seu Filho e operando sua obra sem qualquer imagem.

O segundo ponto é: O que pertence ao homem fazer, com sua obra, para que alcance e conquiste que esse nascimento aconteça e nele se realize? Será melhor que o homem direcione sua obra para isso, como a imaginação e o pensamento voltados para Deus, ou que se mantenha num silêncio, numa quietude e repouso, deixando Deus falar e agir nele, apenas aguardando que Deus nele atue?

²¹⁴ Cf. Avicena, IX *Metaphysica* cap. 7. (GIACHINI, Nota 7 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 194).

Mas eu digo, como disse antes: Essas conversas e essas verdades pertencem somente a pessoas boas e perfeitas, que cultivaram em si e junto de si todo vigor das virtudes, de tal modo que essas virtudes promanam essencialmente deles sem seu esforço, e que antes de todas as coisas vivam neles a vida condigna e os nobres ensinamentos de Nosso Senhor Jesus Cristo. Esses devem saber que o melhor e o mais nobre de tudo que se pode alcançar nesta vida é: Tu deves calar e deixar Deus atuar e falar.

Quando todas as forças forem retiradas de todas as suas obras e de todas as imagens, então essa palavra será pronunciada. Por isso, ele disse: “No meio do silêncio foi-me dita essa palavra secreta”. E por isso: quanto mais podes reunir todas as tuas forças no uno, esquecendo todas as coisas e imagens que um dia em ti já absorvestes, e quanto mais te distanciares das criaturas e suas imagens, tanto mais próximo disso estarás e mais receptivo. Se pudesses tornar-te inteiramente ignorante de todas as coisas, sim, se pudesses chegar a uma ignorância de teu próprio corpo e vida, como aconteceu a São Paulo, quando disse: “Se me encontrava no corpo ou não, não sei, Deus o sabe” (2Cor 12,2-4); então o espírito teria recolhido em si todas as forças, de tal modo que se esquecera do corpo. Então não operava memória nem compreensão, nem sentidos nem as forças que deveriam influenciar, sustentando e cuidando do corpo. Ele queimava e o calor estava suspenso. E por isso o corpo não diminuiu durante os três dias em que não comeu nem bebeu. O mesmo aconteceu a Moisés quando jejuou quarenta dias sobre o monte e nem por isso adoeceu (Ex 24,18; 34,28). No último dia estava tão forte quanto no primeiro. O homem deveria, portanto, soltar todos os seus sentidos e recolher todas as suas forças e chegar a um esquecimento de todas as coisas e de si mesmo. Sobre isso um mestre disse à alma²¹⁵: Retira-te da agitação das coisas exteriores. Depois: fuja e esconda-te protegendo-te da tempestade dos pensamentos interiores, pois criam inquietação. Por isso, se Deus tiver de falar sua palavra na alma, esta deve estar em repouso e em paz. E então, sim, ele pronuncia sua palavra e a si mesmo na alma, e não uma imagem, mas a si mesmo.

²¹⁵ Anselmo, *Proslogion*, c. 1 (St. Anselmi, *Opera omnia*. Ed. E. S. Schmitt, vol. 1, 1938, p. 97). (GIACHINI, Nota 8 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 196).

São Dionísio²¹⁶ disse: Deus não tem nenhuma imagem e nenhuma semelhança de si mesmo, pois ele é, por essência, tudo bem, verdade e ser.

Deus opera todas as suas obras nele mesmo e a partir dele mesmo num só instante. Não imagine que, quando fez céu e terra e todas as coisas, Deus fez uma hoje e outra amanhã. Foi Moisés somente que escreveu desse jeito. Ele sabia disso muito bem, mas ele o fez por causa do povo, o qual não poderia compreender se fosse dito de outro modo. Deus não fez nada mais do que somente querer. Ele falou e elas devieram. Deus opera sem meios e sem imagens. Quanto mais sem imagens és, tanto mais receptivo és de sua atuação interior, e quanto mais recolhido e esquecido, tanto mais próximo a esta atuação.

Sobre isso Dionísio²¹⁷ exortou seu discípulo Timóteo, dizendo: “Meu querido filho Timóteo, com os sentidos despreocupados deves ultrapassar a ti mesmo e todas as forças, razão discursiva e intelecto, obra, modo e ser, para dentro das abscônditas trevas silenciosas, para chegares a um conhecimento do Deus desconhecido e supradivino”. Deve-se retirar de todas as coisas. Deus recusa-se a agir em imagens.

Então gostarias de dizer: O que opera Deus sem imagens no fundo e no ser, disso não posso saber, pois as forças não podem apreender senão em imagens, visto que devem Omar e conhecer todas as coisas em suas próprias imagens. Elas não podem conhecer e apreender um cavalo na imagem de um homem. E por isso, como todas as imagens vêm a ela trazidas de fora, por isso é-lhe oculto. E isso é o mais útil para ela. A ignorância cativa-a para um maravilhamento e faz com que ela saia à caça disso, pois sente bem que é, mas não sabe como e o que é. Se o homem sabe a causa das coisas, de pronto torna-se cansado dessa coisa e procura então experimentar e saber outra coisa, fustiga-se e atormenta a si mesmo sempre mais por saber e não tem paragem junto a elas. Por isso, esse conhecimento ignorante é o que a mantém nessa paragem, fazendo com que saia à sua caça.

²¹⁶ Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus* c. 9,6; PG 3,913 C; PTS 33 (ed. Suchla, p. 211,13-18). *Dionisyaca* I, p. 466-468s; Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus* c. 9 (ed. Colon. XXXVII, 1, p. 384,79-82). (GIACHINI, Nota 9 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 196).

²¹⁷ Dionísio Areopagita, *De mystica theologia* c. 1,1; PG 3,997 B; PTS 36 (ed. Heil-Ritter, p. 142,5-11). *Dionisyaca* I, p. 567-569s; Alberto Magno, *Super Dionysium de divinis nominibus* c. 1 (ed. Colon. XXXVII, p. 457,66-70). (GIACHINI, Nota 10 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 196).

A respeito desse ponto, diz o homem sábio: “No meio da noite, quando todas as coisas estavam num silêncio e caladas, então foi-me dita uma palavra secreta, isso veio de modo furtivo, como de um ladrão”. Com ele a chamou de uma palavra, visto estar oculta? A natureza da palavra é revelar o que está oculto. Abriu-se e brilhou diante de mim mostrando ser algo revelador. E foi-me anunciado Deus. Por isso chama-se “uma palavra”. Mas: era-me oculto o que era. Isso foi sua chegada furtiva, num sussurro e num silêncio, para que pudesse se revelar. Vede, é necessário e deve-se persegui-la porque está escondida. Brilhava e estava escondida. Isso visa a que nos aflijamos e nos atormentemos atrás dela. Nesse ponto São Paulo nos exorta para que a persigamos até experimentá-la e jamais os detenhamos até tê-la apreendido. Quando ele foi atraído para o terceiro céu na manifestação de Deus e viu todas as coisas, e quando retornou, então de nada esquecera²¹⁸. Ao contrário, isso estava tão distante, internado nas profundezas, que seu intelecto não conseguia chegar lá dentro. Era-lhe encoberto. Desse modo, ele devia perseguir isso nele e não fora dele. É algo inteiramente interior e não está fora, mas totalmente dentro. E porque sabia disso, por isso disse: “Estou seguro de que nem morte nem dificuldade alguma pode me separar disso que encontro em mim” (Rm 8,38-39).

Sobre isso um mestre pagão disse uma bela palavra a um outro mestre: “Percebo algo em mim, que brilha anterior ao meu intelecto. Sinto muito bem que é algo. Mas não posso compreender o que é. Pois parece-me apenas que, se pudesse apreendê-lo, conheceria toda a verdade”. Então o outro mestre disse: “Pois então persiga-o! Pois se puderes apreendê-lo, terás o resumo de todos os bens e eterna vida”²¹⁹. Sobre isso também Santo Agostinho falou²²⁰: “Eu percebo algo em mim, que projeta e brilha anterior à minha alma. Se isso se realizasse e em mim se estabelecesse, deveria ser eterna vida. Esconde-se e o entanto se mostra. Vem de modo furtivo, parecendo querer tomar e roubar todas coisas da alma. Mas esse fato

²¹⁸ Cf. Agostinho, *Confessiones* X c. 24 n. 35, CCSL XXVII (ed. Verheijen, p. 174,1-9). (GIACHINI, Nota 11 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 197).

²¹⁹ Steer (2003, p. 363, nota 79) observa que essa citação até agora não pôde ser identificada. (GIACHINI, Nota 12 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 198).

²²⁰ Agostinho, *Confessiones* X c. 40 n. 65, CCSL XXVII (ed. Verheijen, p. 191,21-23). (GIACHINI, Nota 13 do Sermão Alemão 101. ECKHART, 2008, p. 198).

de mostrar-se e revelar-se como algo, com isso quer cativar a alma e atraí-la para si e roubá-la e retirá-la de si mesma.” Sobre isso disse o profeta: “Senhor, toma-lhe seu espírito e doa-lhe novamente teu espírito” (Sl 103,29-30). É o que entendia também a alma amante quando disse: “Minha alma desfaleceu e se desfez quando o amado disse sua palavra” (Ct 5,6). Quando ele entrou, então eu precisei sair. Foi o que teve em mente também o Cristo quando disse: “Quem deixa algo por mim, deve receber o cêntuplo em troca. E quem quiser ter a mim deverá renunciar a si mesmo e a todas as coisas. E quem quiser servir-me deve me seguir” (Mt 16,24). Ele não deve seguir os sentidos.

Então poderias dizer: Mas então, Senhor, vós quereis inverter o curso natural da alma e agir contra sua natureza. Sua natureza é que ela perceba pelos sentidos e em imagens. Quereis inverter a ordem?

Não! O que sabes tu a respeito da nobreza que Deus colocou na natureza, que ainda não está descrita, mas antes: ainda escondida? Pois aqueles que escreveram sobre a nobreza da alma ainda não haviam chegado mais perto do que aquilo que lhes trouxe sua razão natural. Jamais chegaram ao fundo. Disto muita coisa deve ter-lhes ficado escondida e ter permanecido desconhecida. Por isso disse o profeta: “Quero sentar-me, calar e ouvir o que Deus fala em mim “ (Lm 3,28). Pois está muito escondida, e é por isso que essa palavra veio de noite e nas trevas. Sobre isso escreveu São João: “A luz brilhou nas trevas. Veio para dentro de seu próprio, e todos os que a receberam tornaram-se filhos de Deus poderosos: foi-lhes dado poder para tornarem-se filhos de Deus” (Jo 1,5.11-12).

Agora examina aqui a utilidade e o fruto da palavra secreta e dessas trevas! Não foi somente o Filho do Pai celeste que nasceu nessas trevas, que é “seu próprio”. Antes, tu também serás gerado ali como filho do pai celeste, e de nenhum outro, e ele te concede o poder para isso.

Agora repara que utilidade! Toda a verdade que todos os mestres já ensinaram com seu próprio intelecto e compreensão ou que devem ensinar sempre mais até o último dia, todos esses jamais compreenderão o mínimo que seja desse saber e

desse fundo. Embora se chame de não-saber e ignorância, possui interiormente mais do que todo saber e conhecimento fora dele. Pois esse não-saber cativa-te e te atrai para fora de todas as coisas sabidas e de ti mesmo. Foi o que teve em mente Cristo quando disse: “Quem não renunciar a si mesmo e não deixar pai e mãe e tudo que é exterior, esse não é digno de mim” (Mt 10,37-38). Ele quer dizer: Quem não deixar toda exterioridade das criaturas, esse não pode ser concebido nem ser gerado nesse divino nascimento. Mas o fato de te roubares de ti mesmo e de tudo que é exterior, na verdade, proporciona-te isso. Na verdade creio e estou seguro de que esse homem que permanecesse firme aqui dentro jamais poderia ser separado de Deus, por coisa alguma e de modo algum. Eu digo que de modo algum ele poderá cair em pecado mortal. Sofreria a mais vergonhosa morte, antes de cometer o menor pecado mortal, como fizeram os santos. E digo que não poderiam cometer um pecado leve nem com isso consentir voluntariamente, neles mesmos ou em outras pessoas, podendo evitá-lo. Eles são tão fortemente cativados, atraídos e habituados a isso que jamais poderão voltar-se para qualquer outro caminho. Afligem-se e direcionam tudo para lá.

Que Deus nos ajude nesse nascimento, ele que agora nasceu humano, para que nós, homens doentes, nasçamos nele divinos. Amém.