

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Moises Alves de Souza

**O ESTATUTO DA VIDA CONTEMPLATIVA E ATIVA NA MÍSTICA DE
MESTRE ECKHART, BASEADO NO SERMÃO 86, A *EXCELÊNCIA DE
MARTA SOBRE MARIA*,**

Juiz de Fora

Fora 2024

Moises Alves de Souza

**O ESTATUTO DA VIDA CONTEMPLATIVA E ATIVA NA MÍSTICA DE
MESTRE ECKHART, BASEADO NO SERMÃO 86, A EXCELÊNCIA DE
MARTA SOBRE MARIA**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Juiz de
Fora como requisito parcial à obtenção
do título de Mestre em filosofia. Área de
concentração: Metafísica

Orientador: Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Alves de Souza, Moises .

O estatuto da vida contemplativa e ativa na mística de Mestre Eckhart, baseado no sermão 86, A excelência de Marta sobre Maria : Baseado no sermão 86, A excelência de Marta sobre Maria / Moises Alves de Souza. -- 2024.

110 p.

Orientador: Pedro Calixto Ferreira Filho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Mística . 2. Filosofia prática . 3. Hermenêutica . I. Calixto Ferreira Filho , Pedro , orient. II. Título.

Moises Alves de Souza

O ESTATUTO DA VIDA CONTEMPLATIVA E ATIVA NA MÍSTICA DE
MESTRE ECKHART, BASEADO NO SERMÃO 86, A *EXCELÊNCIA DE*
MARTA SOBRE MARIA

Dissertação apresentada ao Programa da
Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Filosofia. Área de
concentração: Metafísica

Aprovado em 27 de fevereiro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho (UFJF)

Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)

Dr. Mauricio Pagotto Marsola (UNIFESP)

Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho (USP)



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Calixto Ferreira Filho, Coordenador(a) em exercício**, em 27/02/2024, às 10:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Moacyr Ayres Novaes Filho, Usuário Externo**, em 27/02/2024, às 12:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 27/02/2024, às 14:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mauricio Pagotto Marsola, Usuário Externo**, em 01/03/2024, às 06:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.uffj.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1661977** e o código CRC **6FE26ECB**.

Dedico essa dissertação de mestrado a memória de meu pai, Manoel Alves de Souza, pois nunca teve acesso à Universidade, porém, sempre me ensinou a importância dos estudos.

RESUMO

A proposta de Mestre Eckhart em romper com a tradição interpretativa que colocava a vida contemplativa acima da vida ativa é verdadeiramente digna de análise. Esse mestre dominicano alemão defendia que manter uma separação rígida entre esses dois modos de vida impede que enxerguemos a presença da contemplação em nosso cotidiano. Por isso, é crucial fortalecer uma relação entre a vida contemplativa e a vida ativa. Entretanto, essa relação precisa ser compreendida de uma forma diferente. Ao contrário do que se pensava antigamente, é na vida prática que encontramos a verdadeira conexão entre a sabedoria interior e a ação humana no mundo material. Aquela noção de que a vida contemplativa se constituía como inativa e distante dos desafios da vida prática, já não faz mais sentido. No lugar dela, surge uma nova ideia: a "contemplação ativa" ou a "vida ativa contemplativa", que supera qualquer antagonismo entre interioridade e exterioridade. Nessa perspectiva, Eckhart nos convida a repensar a vida prática. Ao invés de vê-la como algo secundário ou inferior à vida contemplativa, podemos agora enxergá-la como o lugar onde a contemplação e ação se entrelaçam de forma dinâmica. É como se a vida prática se tornasse o palco perfeito para essa harmonia entre a contemplação e a ação, revelando uma nova dimensão de sabedoria e plenitude. Mestre Eckhart nos desafia a abandonar interpretações consideradas ultrapassadas e a abraçar uma nova forma de viver, onde a contemplação e a ação se complementam e se potencializam. Para ilustrar essa nova perspectiva, Eckhart nos convida a analisar a figura inspiradora de Marta, irmã de Maria e Lazaro. Enquanto Maria escolheu viver em um estado de êxtase contemplativo, Marta valorizou as ocupações materiais e enalteceu o cotidiano. No entanto, a cara Marta não perdeu sua sabedoria interior, pois seu espírito permaneceu livre e não se deixou dominar pelas coisas materiais. Ela representa a possibilidade de uma nova maneira de estar no mundo, uma maneira que permite a harmonização entre a vida contemplativa e a vida ativa.

Palavras-chave: Vida contemplativa, vida ativa, Mestre Eckhart, filosofia prática e neoplatonismo.

ABSTRACT

Master Eckhart's proposal to break with the interpretative tradition that placed the contemplative life above the active life is truly not enough analysing. This German Dominican master argued that maintaining a rigid separation between these two ways of life prevents us from seeing the presence of contemplation in our daily lives. That's why it's crucial to strengthen the relationship between contemplative life and active life. However, this relationship needs to be understood in a different way. Contrary to what was once thought, it is in practical life that we find the true connection between inner wisdom and human action in the material world. The notion that the contemplative life was inactive and distant from the challenges of practical life no longer makes sense. In its place, a new idea emerges: "active contemplation" or the "active contemplative life", which overcomes any antagonism between interiority and exteriority. From this perspective, Eckhart invites us to rethink practical life. Instead of seeing it as something secondary or inferior to the contemplative life, we can now see it as the place where contemplation and action are dynamically intertwined. It's as if practical life becomes the perfect stage for this harmony between contemplation and action, revealing a new dimension of wisdom and fulfilment. Master Eckhart challenges us to abandon interpretations that are considered outdated and to embrace a new way of living, where contemplation and action complement and enhance each other. To illustrate this new perspective, Eckhart invites us to analyse the inspiring figure of Martha, the sister of Mary and Lazarus. While Mary chose to live in a state of contemplative ecstasy, Martha valued material occupations and exalted everyday life. However, the dear Martha didn't lose her inner wisdom, because her spirit remained free and she didn't allow herself to be dominated by material things. She represents the possibility of a new way of being in the world, a way that harmonises contemplative and active life.

Keywords: Contemplative life, active life, Master Eckhart, practical philosophy and Neoplatonism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	09
2. A QUESTÃO DA VIDA CONTEMPLATIVA E ATIVA NO CONTEXTO FILOSÓFICO ECKHARTIANO	15
2.1 A interpretação de Bernardo de Claraval.....	15
2.2 A interpretação de Boaventura de Bagnoregio.....	19
2.3 A interpretação de Tomás de Aquino.....	25
3. O ESTATUTO DA VIDA CONTEMPLATIVA INTERPRETADA A PARTIR DA METÁFORA DE MARTA	29
3.1 A inadequação da contemplação como finalidade em si: a figura de Maria.....	30
3.2 A proposição de uma contemplação como fecundidade: a figura de Marta.....	37
3.3 A mística da vida cotidiana e a plenitude da contemplação: a figura de Marta.....	41
4. A ORIGINALIDADE E PERTINÊNCIA DA INTER-AÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA: A ÉTICA DO DESPRENDIMENTO	63
4.1 A figura de Marta como modelo de uma “ética do desprendimento”.....	63
4.2 A “ética mercantilista” em oposição a ética do desprendimento.....	72
4.3 Sofrimento e humildade como condições para uma ética do sacrifício.....	75
5. CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS	91
APÊNDICE A - Sermão 86 <i>Intravit Iesus in quoddam castellum</i>	94
ANEXO A - Mestre Eckhart, vida e obra	101

1.Introdução

Estando em viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu [Jesus] em sua casa. Sua irmã, chamada Maria, ficou sentada aos pés do Senhor, escudando-lhe a palavra, Marta estava ocupada pelo muito serviço. Parando, por fim, disse: “Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer o serviço? Dize-lhe, pois que me ajude.” O Senhor, porém, respondeu: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada.” (BIBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1808).¹

Neste trecho do Evangelho de São Lucas 10, 38-42, nos é apresentada uma das histórias mais marcantes dos evangelhos. Aqui, testemunhamos o encontro entre Jesus de Nazaré e as irmãs Marta e Maria, e somos envolvidos em um breve, porém intrigante, diálogo entre Jesus e Marta. Embora Maria esteja presente no texto, toda a atenção do autor parece estar voltada a Marta, que recebe Jesus “em sua casa”. Curiosamente, seu irmão Lázaro não é mencionado em nenhum momento dessa passagem, o que nos leva a crer que Marta está claramente no comando da situação e é ela que assume o papel de anfitriã.

Marta faz o que é esperado dela: servir o hóspede. Porém, Maria vai na contramão dessa expectativa. A perspectiva de Marta é que sua irmã está negligenciando suas responsabilidades legítimas, já que se encontra sentada aos pés de Jesus, compenetrada em suas palavras. Preocupada, Marta recorre a Jesus para que ele ordene a sua irmã a ajudá-la nas tarefas domésticas. Contudo, ele responde com uma repreensão gentil, observando não a hospitalidade de Marta, mas sim a sua distração. Ele contrasta a agitação de Marta com suas “muitas coisas”, com o foco de Maria, que está concentrada em apenas “uma coisa”: as palavras de Jesus.

Alguns comentaristas, percebendo a importância desse texto para a vida dos cristãos, ofereceram uma interpretação radical. Eles argumentaram que as personagens Marta e Maria exemplificam dois estilos de vida: o ativo e o contemplativo. Marta representa a vida ativa, dedicada às atividades diárias

¹ Tradução do grego para o português realizada por Ivo Storniolo.

enquanto Maria personifica a vida contemplativa, com seu destaque aos pés de Jesus. Ao distinguirem esses dois estilos de vida, os comentaristas estabeleceram uma hierarquia entre eles. Marta, com seu enfoque nas coisas terrenas e práticas, acabou sendo vista como inferior à vida contemplativa e perfeita de Maria, que refletia a “melhor parte,” a saber, a contemplação.

Porém, esses mesmos comentaristas perceberam que seria injusto descartar completamente a vida ativa, uma vez que a vida cristã enfatiza não apenas a contemplação, mas também a caridade, o serviço e o cuidado com o próximo. Portanto, eles ressaltaram a necessidade da vida prática, embora com algumas ressalvas. Essa vida ativa deve ser vista como uma transição para a vida contemplativa, que é considerada superior em termos de perfeição espiritual. Assim, ambas as vidas se tornam indispensáveis para alcançar a plenitude, ainda que seja importante reconhecer a superioridade da vida contemplativa sobre a vida ativa.

Embora a vida contemplativa e a vida ativa sejam essenciais para a perfeição do ser humano, como já foi argumentado, isso não significa que não exista uma tensão entre elas. Diversas compreensões foram apresentadas ao longo do tempo, porém, em geral, como bem ressalta Bernard McGinn, “o máximo que se poderia esperar era alternar entre as duas, reconhecendo que o dever da caridade cristã frequentemente afastaria o místico das mais elevadas delícias da contemplação” (2022, p. 286).

No entanto, Mestre Eckhart rompeu com essa interpretação que corroborava para a dualidade entre os estilos de vida simbolizados pelas figuras de Marta e Maria. A interpretação de Eckhart da narrativa evangélica de Lucas 10,38-42 em seu *Sermão* 86 foi original não apenas por relacionar a vida contemplativa e a vida ativa, mas também por defender essa relação na figura de Marta. Pela primeira vez, como destaca mais uma vez Bernard McGinn:

Nesse sermão sobre Marta e Maria, assim em outros lugares, o frade não só abandonou a noção de oscilação cheia de tensão entre ação e contemplação, mas também afirmou que um novo tipo de atividade realizada a partir de “um íntimo bem exercitado” era superior a contemplação, ao menos conforme normalmente concebida (2022, p. 287).

A contemplação e ação unificadas na figura de Marta representou para Eckhart uma mudança de paradigma, em razão de que, da interioridade de Marta germinava movimento e fecundidade, de tal maneira que era possível enxergar a sua inteireza no tempo, na multiplicidade e na corporeidade. Marta se configurava como a síntese perfeita entre o espiritual e corporal, interior e exterior, imanente e transcendente, ação e contemplação, isto é, “Marta”, conforme afirmou Eckhart, “possuía plenamente tudo que é bem temporal e eterno e tudo que a criatura deveria possuir” (ECKHART, 2008, p. 128).

Embora Mestre Eckhart pouco utilizou as expressões “vita contemplativa” e “vita ativa” em seu sermão de número 86², senão os termos em alemão que aparece, por exemplo, neste trecho do sermão onde apresenta um terceiro caminho para Deus, como se observa: “o terceiro caminho se chama caminho e é, no entanto, lar, isto é, contemplar a Deus, sem mediações no-que-é-seu-próprio” (ECKHART, 2008, p. 130), com isso, não se deve dizer que ele não tenha conhecido o problema da história interpretativa da perícopa de Lucas a partir desses conceitos,³ ademais, Eckhart igualmente herdou um problema filosófico que havia sido introduzido primeiramente por Orígenes de Alexandria,⁴ que em sua exegese se utilizou dos conceitos filosóficos *theōría* (teoria) e *praktikê* (prática) para fundamentar a superioridade da contemplação sobre a ação. Digo filosófico porque em nenhum momento da perícopa, a comunidade de Lucas cita essas expressões, que, aliás, também não existe qualquer abordagem bíblica que justifique esse modelo, apenas nas tradições

filosóficas

² Os termos que geralmente Eckhart utiliza as expressões *anesehen* (contemplação) e *aneschouwen*, *schouwen*, *sehen* (contemplar) e poucas vezes *daz vernünfftic aneschouwen* (contemplação intelectual). É possível que ele tenha conhecido a tradição interpretativa iniciada por Ricardo de São Vitor († 1173) que distinguiu a contemplação da meditação e do raciocínio (Ver, Hugo de São Vitor; Ricardo de São Vitor. *Obras seletas*. Trad. Antonio Donato, Fabio, Omayr, Tiago – Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2019, p. 181 – 351). Mesmo que não cite em suas obras Ricardo de São Vitor, Eckhart o segue quando ao conceito de contemplação, no sentido de pensá-la como o senso de consciência não discursiva da presença de Deus, e não a noção de raciocínio sustentado sobre Deus. Como veremos nesta dissertação em Mestre Eckhart o conceito de contemplação está mais ligado ao “saber contemplar” a Deidade no íntimo da alma humana e experimentar a união mística entre Deidade e humanidade.

³ A prova que Eckhart conheceu a história da interpretação de Lucas 10,38-42 a partir dos conceitos de contemplação e ação, é um trecho do sermão 104, onde o mestre dominicano retoma o posicionamento de seu irmão de ordem, Tomás de Aquino, e explícita sua concepção de Marta e Maria com base nos conceitos de contemplação e ação.

⁴ Cf. ORIGIN. *Homilies on Luke*. Fragments on Luke, ed. Joseph T. Lienhard. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996.

gregas, em especial platônica e aristotélica, da qual se tornou a fonte de Orígenes.

Conquanto, ainda que não exista referência a esses conceitos na literatura bíblica, uma vez introduzidos por Orígenes na interpretação da perícopa de Lucas, o caminho foi aberto para os comentadores posteriores, e desde então se adotou de forma bastante uniforme pela exegese medieval essa interpretação. Posto que, por mais que Eckhart tenha conhecido a interpretação de Orígenes acerca de Marta e Maria, ele herdou precisamente o debate sobre a possibilidade da relação entre a vida contemplativa e ativa que se intensificou nos séculos XII e XIII. Nesse período, houve uma retomada significativa da importância da vida ativa devido às transformações sociais, políticas, econômicas e culturais que ocorreram. Autores como Bernardo de Claraval, Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino, embora tenham valorizado a vida contemplativa, não menosprezaram a vida prática, mas se esforçaram para enxergar os aspectos positivos da ação, seja relacionado ao trabalho, à ética da virtude ou a caridade.

Analisando o *Sermão 86* percebemos que Eckhart, mesmo tendo consciência do empenho desses autores em readmitir a figura de Marta e da vida ativa, eles não conseguiram se “desprender” da interpretação que louvava a superioridade da contemplação sobre a ação, portanto, de Maria sobre Marta.

Além deste debate filosófico sobre a vida contemplativa e a vida ativa simbolizado nas figuras de Maria e Marta herdado por Mestre Eckhart e discutido no *Sermão 86*, notamos que este sermão lido em companhia de outros sermões, por exemplo, *Sermão 2, Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam*; *Sermão 104¹, In his, quae patris mei sunt, oportet me esse* e os *Tratados Alemães*, abre um caminho de pesquisa interessante para pensarmos a rica tradição neoplatônica na filosofia medieval, não apenas na perspectiva da metafísica ou da teoria do conhecimento, mas da possibilidade de se enxergar também uma filosofia prática orientada a ética.

É importante ressaltar que Mestre Eckhart foi fortemente influenciado pela tradição neoplatônica, especialmente por Plotino, Proclo e pelo neoplatonismo cristão de Pseudo-Dionísio Areopagita, embora estes três

autores não devam ser colocados no mesmo plano, diferentemente destes, Eckhart não desenvolveu uma reflexão que afastasse o ser humano do mundo sensível ou que suspeitasse completamente mundo material. Embora reconhecesse a importância da interioridade como ponto central da alma, onde a divindade se revela, Eckhart não negava a exterioridade e a ação do homem no mundo, pelo contrário, ele aperfeiçoou a reflexão de que o homem deve agir a partir da interioridade e harmonizar a contemplação e a ação.

A começar por esta harmonização entre interior e exterior, contemplação e ação, teoria e prática, Eckhart desenvolve uma ética das virtudes pautada fundamentalmente no desprendimento. Em uma leitura mais aprofundada, como faremos nesta pesquisa, entendemos que o mundo das relações humanas não foi negligenciado por Eckhart, ao desenvolver uma “ética do desprendimento”, ele funda uma tradição subordinando todas as virtudes ao desprendimento e introduz na corrente neoplatônica da filosofia medieval a possibilidade de se falar também de uma filosofia prática unida a ética.

Deste modo, pesquisar o pensamento de Mestre Eckhart na perspectiva da filosofia prática se torna para nós um campo interessante e desafiador, que merece toda a nossa dedicação. Diante do exposto, a presente pesquisa cujo título é “O Estatuto da vida contemplativa e ativa na mística de Mestre Eckhart, baseado no *Sermão 86*, será dividida em três partes formando assim três capítulos. Na primeira parte, será considerada o contexto filosófico do problema dos conceitos da vida contemplativa e ativa simbolizados nas figuras de Maria e Marta em Bernardo de Claraval, Boaventura e Tomás de Aquino. Na segunda parte focaremos primeiramente na figura de Maria que, segundo Eckhart, exemplifica um tipo de contemplação inadequada, e logo em seguida nos concentraremos na figura de Marta, iniciando pelo *Sermão 2 Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam*. Mediante este sermão analisaremos o conceito de “fecundidade” como abertura da alma as obras exteriores e, a seguir, estudaremos o *Sermão 86, Intravit Iesus in quoddam castellum etc*, onde se apresenta a maturidade de Marta. Na terceira e última parte investigaremos a filosofia prática ligada a ética de Mestre Eckhart, manifestada fundamentalmente em seu conceito de desprendimento, o qual pretendemos examinar detalhadamente.

Para tanto, serão considerados o contexto da filosofia medieval dos séculos XIII ao XIV, e a cena de Marta e Maria nos *Sermões* de Mestre Eckhart, como também os conceitos de vida contemplativa, vida ativa, interioridade, exterioridade, teoria e ação em seus *Tratados alemães*, como condições fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

2. A QUESTÃO DA VIDA CONTEMPLATIVA E ATIVA NO CONTEXTO FILOSÓFICO ECKHARTIANO

Perguntar o que um texto significa também deve envolver a pergunta o que ele significou. Cada texto tem a sua própria história de interpretação, uma história que pode ser reveladora (Blake R. Heffner, In Meister Eckhart and Millennium with Mary and Martha).

Antes de analisarmos o sermão *Intravit Iesus In quoddam castellum etc*, de Mestre Eckhart, é importante situar que este sermão não se trata de um acidente no desenvolvimento homilético de Eckhart, mas de algo planejado, visando outra resposta ao problema da contemplação e da ação simbolizados nas figuras de Maria e Marta, que de alguma maneira se intensificou no século XII e XIII. No intuito de compreendermos melhor este problema herdado por Mestre Eckhart, faremos uma exposição das interpretações dos conceitos de *vita contemplativa* e *vita ativa* fundamentados em Maria e Marta realizadas por Bernardo de Claraval, Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino.

2.1 A interpretação de Bernardo de Claraval

Bernardo de Claraval⁵ foi uma figura verdadeiramente envolvente do século XII, desponta como uma das personalidades mais marcantes da época. Embora possamos discordar de suas ideias e ações, especialmente aquelas que influenciaram a postura controvertida e fanática da Segunda Cruzada, não há como negar que Bernardo era uma personalidade pitoresca. Ele não passou despercebido pelo turbulento século XII, ao contrário, suas ideias e ações

⁵Para um conhecimento mais aprofundado sobre a vida e obra de Bernardo de Claraval, ver Brian Patrick McGuire. *Brill's Companions to the Christian Tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500 – 1700*. Editor-in-chief: Christopher M. Bellitto (Kean University). Leiden, Boston, 2011; Jean Leclercq: *Bernard of Clairvaux*. Cistercian Publications. Consortium Press, Washington, D,C, 1973; Saint Bernard. *Mystique*, vol. 1 et 2, Desclée de Brouwer, 1948; *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Seuil, 1986, p. 187; Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. *Approches psycho-historiques*, Paris, Cerf, 1976, p. 181; Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits, vol. 1, Rome, Storia e Letteratura, 1962, p 369. Em português indico, Dom Luis Alberto Ruas Santos, O. Cist. *Bernardo de Claraval. Vida e obra do último dos padres*. 2 ed. São Paulo, Ecclesiae, 2021; Pierre Riché. *Vida de São Bernardo*. São Paulo: Loyola, 1991. Tradução para o português: Daniel Rops. *Bernardo de Claraval: Testemunha de seu tempo perante Deus*. São Paulo: Quadrante, 2013; Georges Duby. *São Bernardo e a arte cisterciense*. Tradução do original francês. São Paulo: Martins Fontes, 1990; Robert Thomas. *Vida de São Bernardo*. Tradução de Marcelo Gomes. Dois irmãos: Minha Biblioteca Católica, 2020.

revelam um indivíduo dinâmico e profundamente comprometido. Como abade e líder espiritual dos cistercienses, Bernardo viveu intensamente a comunhão monástica e os exercícios da vida contemplativa. Além disso, como hábil político-eclesiástico concentrou todas as suas energias na missão de universalizar o poder papal e defender de forma incansável a ortodoxia cristã. Não há dúvidas de que Bernardo de Claraval foi uma figura extraordinária, cujo legado não pode ser subestimado.

É possível notar nas obras de Bernardo, principalmente, em *De Diligendo Deo*⁶ (Deus há de ser amado) e *Sermones super Cantica Cantorum*⁷ (Sermões sobre o Cântico dos Cânticos) a sua dedicação em apresentar aos seus contemporâneos a noção de dois conceitos que lhe eram precisos, a saber, *amare contemplative* (amar contemplativamente) e *amare in actu* (amar em ação). Sobre o primeiro, ele não hesita em defender que se trata da maneira de amar mais sublime, mas para atingi-lo é preciso subir alguns degraus e somente quando atingir o degrau mais elevado é que a alma estará pronta para experimentar a união mística com a divindade. Contudo, Bernardo é consciente de que, mesmo atingindo o mais alto grau de contemplação, a alma humana estava limitada pela condição física e não conseguiria vivenciar por muito tempo o êxtase da contemplação. Por essa razão, é indispensável que a alma retorne ao mundo sensível e se comprometa com as virtudes e com o cuidado ao próximo.⁸

Não perdendo de vista estes dois conceitos, passemos para a interpretação de Bernardo de Claraval das figuras de Marta e Maria. A referência à Maria e Marta como símbolos das vidas contemplativa e ativa aparecem nos

⁶ Há uma excelente tradução desta obra em português realizada por Matteo Raschiatti, ver São Bernardo de Claraval. *De Diligendo Deo*: “Deus há de ser amado”. Editora Vozes, 1ª edição, São Paulo, 2010

⁷ A série de sermões sobre o *Cântico dos Cânticos* foram escritos e pregados durante o período mais maduro e produtivo da vida de Bernardo. Igualmente, pode-se pensar que estes sermões sintetizam toda a mística do abade de Claraval isso porque, nestes sermões ele estava oferecendo aos seus monges a formação que acreditava que eles precisavam, logo, não é uma observação demasiada em afirmarmos que São Bernardo não simplesmente ensinava uma doutrina, mas uma vida, pois seus ensinamentos nesses sermões foram extraídos de sua própria vida e de sua própria experiência, bem como de seus monges. As fontes destes sermões podem ser notadas pelo conhecimento selecionado que São Bernardo possuía da patrística, em especial Orígenes, Gregório de Nissa, Ambrósio e Agostinho.

⁸ Ver *Sermão sobre o Cântico* 46,5-6.

sermões 51.2, 57.9-11 *Sobre o Cântico dos Cânticos* e depois no quarto *Sermão da Assunção*, que doravante faremos alusão.

Sobre a figura de Marta, Bernardo a compara com a necessidade das obras da fé, e assim declara:

A fé sem obras é um cadáver, assim como a flor quando se destaca e não dá frutos [...]. Eu já disse que sempre que ela cai na contemplação se refugia na ação, mas ela retorna novamente confiante para ela, pois ambas são companheiras e habitam juntas. Finalmente Marta é irmã de Maria. embora caia da luz da contemplação, não tolera acabar na escuridão do pecado ou na negligência da ociosidade é mantida à luz de boas obras. Não se esqueça que as obras também são luz, segundo o que o texto diz: ilumine sua luz para os homens, obviamente se refere às obras que os homens podem contemplar (SAN BERNADO DE CLARAVAL, 2017, p. 337-38, trad. Nossa).

Embora Maria viva imersa em um estado de contemplação, sua luz não pode permanecer aprisionada nessa condição. É preciso que ela se transforme em Marta na ação, agindo e se envolvendo ativamente no mundo. Essa é uma tese de extrema importância, pois a contemplação desprovida de ação se torna uma experiência egoísta e vazia. Inspirado no texto bíblico de Tiago 2, 26, Bernardo afirma que a fé sem obras está morta, ou seja, uma fé contemplativa que se afasta das boas obras não produz absolutamente nada, é inerte. Por outro lado, a fé ativa é aquela que acolhe a contemplação e a exterioriza através das práticas das boas obras. É nesse comportamento vibrante e engajado que reside a verdadeira fé.

No sermão 57,9-11, Bernardo introduz um novo personagem na discussão, Lázaro:

Pois, entre nós vive Marta, a amada do Salvador, naqueles que administram bens materiais. Também temos Lázaro que geme como uma pomba: eles são os noviços, que recentemente morreram de pecado e sofrem suas feridas recentes, e gemem do medo do julgamento; como os caídos que estão na tumba de quem ninguém mais se lembra [...]. Também gozamos da contemplação de Maria naqueles que, após um longo processo, com a cooperação da graça, foram capazes de alcançar um estado maior e mais alegre (SAN BERNADO DE CLARAVAL, 2017, p. 375, trad. Nossa).

Os três amigos do Salvador, seus íntimos, viviam juntos na mesma casa: Marta, Maria e Lázaro. Marta servia, Maria contemplava e Lázaro gemia sobre a pedra do túmulo. Os três personagens representam três estilos de vida, a saber, Marta representava os administradores das coisas materiais, Maria, os

contemplativos e Lázaro, aqueles que viviam na penitência. Nessa perspectiva, Bernardo parece enxergar na casa de Lázaro, Marta e Maria o modelo para um monastério perfeito, que acolhe pessoas com diferentes vocações, devendo incentivar a harmonia entre as atividades.

Este mesmo modelo dos três irmãos, é explorado por Bernardo nos sermões sobre *Assunção*. Ele retoma o ambiente onde Marta, Maria e Lázaro viviam. Agora, em uma leitura mais detalhada, o abade vislumbra a atividade de cada um:

Mas consideremos, irmãos, como nesta nossa casa a ordenação da caridade distribuiu estas três coisas: a administração de Marta, a contemplação de Maria, a penitência de Lázaro. [...] De modo que uns se empenhem na santa contemplação, outros estejam dedicados à administração pelos seus irmãos, outros voltem a experimentar na amargura da sua alma os seus anos, como os chagados que dormem nos sepulcros (SAN BERNARDO, 1986, *Sermón en la Asunción de la Virgen María* 3, 4).

Neste texto e no anterior, Bernardo faz questão de enfatizar a função de cada personagem e sua representação na vida dos monges. Mas por que voltar a abordar o mesmo assunto? Bernardo percebe que por trás das figuras de Lázaro, Marta e Maria existe o dilema da contemplação e da ação, que merece uma resposta mais detalhada. É importante destacar que os sermões ou homilias não surgiam apenas da especulação pura, mas também de questões práticas que permeavam a vida do orador e de sua comunidade. A hipótese é que Bernardo retoma a temática da contemplação e ação simbolizadas nas figuras de Maria e Marta, assim como Lázaro, porque nos mosteiros poderia estar ocorrendo uma acalorada discussão sobre a oposição entre a vida contemplativa e a vida prática. Será que esse também não era um dos problemas do debate entre a abadia de Cluny e Claraval? Ao contrário da ordem de Cluny, que pouco considerou a vida prática e se afastou da tradicional divisão do tempo, priorizando o serviço da missa e da liturgia em vez de uma parcela equilibrada de trabalho e contemplação, os cistercienses recuperaram a experiência de uma vida baseada no trabalho manual, no qual tinham que garantir tudo o que precisavam.

Nessa concepção, a interpretação de Bernardo não apenas busca harmonizar a vida contemplativa e a vida ativa, mas também favorecer a vida

prática, descobrindo nela a ordem da caridade. Com certeza, para Bernardo, todos os grupos são importantes no organismo da comunidade monástica, ou seja, não se espera que um mosteiro seja composto apenas de Marias sentadas aos pés de Jesus contemplando, mas também de Martas e Lázarus, todos são chamados a agir, tendo como princípio a ordem da caridade.

Portanto, não há dúvida de que para Bernardo a vida contemplativa deve ser destacada, mas esse destaque não implica desprezar os outros modelos de vida e nem abandonar radicalmente o mundo. Aqueles que se dedicam à contemplação não devem se vangloriar dessa posição, pois os contemplativos dependem dos ativos para a vida material e a sustentação do corpo. No entanto, é preciso aceitar que todos os que vivem de acordo com a ordem da caridade devem almejar a contemplação, mesmo que estejam ocupados com suas diversas tarefas.

Em suma, em Bernardo de Claraval, os contemplativos não devem viver isolados nas delícias da contemplação, mas devem realizar boas obras e praticar virtudes, e os ativos, embora ocupados com as atividades diárias, devem aspirar à contemplação e não transformar sua vida prática em um fim em si mesma. Diante disso, o abade cisterciense apresenta uma maneira mais equilibrada de interpretar os conceitos de vida ativa e contemplativa retratados em Marta e Maria, e com isso foi exposta em algumas comunidades do século XII uma leitura do trecho de São Lucas mais otimista, que não mantém uma separação radical entre a vida contemplativa e a vida ativa.

2.2 A interpretação de Boaventura de Bagnoregio

O franciscano Boaventura de Bagnoregio foi um importante mestre da prestigiosa Universidade de Paris no século XIII. Como docente dispôs de um conhecimento amplo das tradições filosóficas da antiguidade, principalmente, da tradição neoplatônica em Agostinho e Pseudo-Dionísio Areopagita. Igualmente, Boaventura se tornou uma referência para a ordem franciscana, que logo o elegeu como Ministro Geral, e daí em diante teve que conciliar as atividades acadêmicas com questões do âmbito prático ligadas à sua ordem e a política eclesiástica.

Sobre a contemplação, Boaventura realiza uma distinção importante, enfatizando a contemplação especulativa e a contemplação mística.⁹ A primeira caracteriza-se como racional, que se manifesta por meio do intelecto apreendendo os objetos, construindo conceitos e demonstrando a verdade das coisas mediante a ciência. A segunda pode ser entendida pelo movimento da alma o qual supera a racionalidade e atinge através do êxtase à união com o Absoluto, Infinito ou Sumo Bem. Esta segunda experiência contemplativa, Boaventura chamou de *apex affectus*, a mais alta afeição, o desejo e amor ardente de Deus. Ao atingir a contemplação mística o homem se cala, daí em diante a natureza e os esforços humanos cessam, não se dá importância as indagações ou a:

[...] língua, mas à alegria interior, pouco à palavra e aos livros e muita ao dom de Deus, isto é, ao Espírito Santo, pouco ou nada à criatura e toda à essência criadora – o Pai, o Filho e o Espírito Santo” (SÃO BOAVENTURA, 2022, p. 98).

Numa epifania semelhante à de Bernardo, Boaventura também pôde compreender que a existência humana não pode ser limitada apenas ao deleite da contemplação. Afinal, enquanto o homem vive no mundo a alma está intrinsecamente ligada ao corpo, o que impede que sejam ignoradas as realidades do mundo sensível e da vida prática. Assim, Boaventura direcionou seu pensamento para as virtudes morais, sempre enriquecidas e aprimoradas pela graça divina. É por meio dessa graça que o homem alcança uma vida repleta de sabedoria, coragem, equilíbrio e justiça.¹⁰

⁹ O conceito de contemplação aparece várias vezes nas obras de Boaventura. As vezes o termo é apresentado em conformidade com o êxtase, ao passo que em sua obra *Hexaemeron*, que trabalha as seis iluminações, sendo que a sexta conduz ao dia celestial, que é a “suspensão em contemplação” (ver, Hexaem. 22:22). Em outros escritos, por exemplo, no Itinerário da mente para Deus a contemplação é associada com repouso e afeto (Itin, cap. VII). No *Comentário as Sentenças*, Boaventura utiliza a contemplação especulativa, portanto, racional, mas também faz menção a contemplação como “união expressa” da alma com Deus que pode ser adquirida pela caridade (ver, III Sent. D.32, a.1, q.2, ad

¹⁰ *Brevilóquio*, V Parte, cap. V, §, 5: “A prudência retifica o racional, a fortaleza o irascível, a temperança o corruptível e a justiça a todas estas faculdades com relação a outrem. – E posto que este outrem só pode ser determinado como o próximo, pode pois o homem ser comparado consigo mesmo, ou com outro homem, como também com o próprio Deus, motivo pelo qual se diz que a justiça circunda todas as virtudes. Ela é chamada não só de virtude cardeal, mas também de virtude geral, abrangendo toda a retidão da alma, pelo que é chamada de “retidão da vontade”. Por isso, compreende ela não só as virtudes ordenadas ao próximo, como também a equidade e a liberdade; mas também as ordenadas a si mesmo, como a penitência e a inocência; e também as ordenadas a Deus, como a adoração, a piedade e a obediência”.

No que tange as questões práticas da Ordem dos franciscanos, Boaventura de Bagnoregio logo no início de sua administração teve que enfrentar um complexo problema que estava ocasionando incômodo para a ordem, em particular, o problema dos “espirituais” franciscanos que procuravam saltar diretamente da fé para a santidade e a sabedoria, portanto, à contemplação, mas sem o benefício da ciência. Por outro lado, havia os frades universitários tentados a estagnar no estágio da ciência sem desenvolver a perfeição moral e a santidade que os tornaria verdadeiramente sábios. Este problema aparece na resposta que Boaventura concede em sua primeira *Encíclica* (VIII, 468)¹¹ como Ministro Geral, escrita em 23 de abril de 1257.¹²

Nesta encíclica Boaventura menciona certos irmãos de ordem que estavam sucumbindo à ociosidade, sendo levados a defender o distanciamento entre a vida ativa e contemplativa e conseqüentemente a escolher uma ou outra. Ele também menciona outros frades que estão simplesmente preocupados com seus confortos corporais, e outros os que se envolvem em pedir mais que o necessário perturbando os viajantes, resultando o afastamento das pessoas que passaram a evitar encontrar os frades franciscanos no caminho. Além disso, Boaventura também se queixa que algumas tarefas sejam confiadas a irmãos que não têm maturidade suficiente para cumpri-las, então exorta os responsáveis a serem sobretudo cuidadosos na escolha dos candidatos que aceitam e a quem confiam à formação dos noviços.¹³

É evidente que todas essas inquietações de Boaventura em relação às questões práticas de sua Ordem, bem como seu conhecimento científico, desempenharam um papel fundamental em sua interpretação das figuras de Marta e Maria. Ao comentar sobre o Evangelho de Lucas, Boaventura é fortemente influenciado pelo comentário de Bernardo sobre as duas irmãs, no entanto, isso não o impede de apresentar a sua particularidade interpretativa. Ao abordar Marta, Boaventura afirmar de forma criativa e intrigante:

¹¹ Cf. *Epist. 1 ad omnes Ministros provinciales et Custodes Ordinis Fratrum Minorum* (VIII, 468f.)

¹² Ver, BOUGEROL, Jacques Guy. *Introducción San Buenaventura*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Espanha, MCMLXXXIV, 1984, p.8

¹³ De fato, Boaventura estava concentrado em iniciar uma reforma da ordem franciscana. Identificados os problemas, engaja-se em resolvê-los, e para isso teve que viajar por todos os lugares, como Inglaterra, Espanha, Alemanha e Itália, visitando os conventos para verificar a implantação da reforma.

Em terceiro lugar, quando ao exercício operativo se diz: “Marta se ocupou em realizar o serviço”, e isto como bens ativos, diminuindo a ociosidade de acordo com o conselho do Sábio, em Eclesiastes 9,5: “Tudo quanto vier à mão para fazer, trabalhe com diligência, porque não haverá trabalho, nem razão, nem sabedoria, nem conhecimento no inferno, para onde você vai”. Marta sempre fazia isso; de onde se diz, em João 1,2: “Jesus veio a Betânia, e ali lhe fizeram uma refeição, e Marta o serviu”. E observe o que ele diz, que ela se esforçou, ou seja, fez o suficiente para freqüentar o serviço, para mostrar que ao mesmo tempo havia perfeição em seu trabalho da maneira devida, segundo o conselho do bem-aventurado Pedro, em II Pedro 1, 10: “Irmãos, sede mais diligentes, para que pelas boas obras conformeis a vossa vocação e eleição”. Pois a obra do serviço é aquela que mais agrada ao Senhor, e na qual mais se imita a Cristo, como é dito: “eu estou no meio de vós, como quem serve”, novamente em Mateus 20,28: “O Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir”. Portanto, tal serviço é agradável e honroso para Deus e digno de recompensa, segundo João 12,26: “Se alguém me servir, meu Pai o honrará” (S. BONAVENTURAE, 1895, p. 273, trad. Nossa).

Neste texto, podemos perceber que Boaventura faz uma escolha inicial interessante ao interpretar a figura de Marta de forma positiva. Marta é alguém que está ligada ao serviço, o que não deve ser encarado como algo negativo. Ao dedicar-se ao trabalho, ela não busca viver na passividade ou inatividade que o ócio proporciona, mas sim na dinâmica que o serviço possibilita. Por esse motivo, Boaventura menciona quatro textos bíblicos para fundamentar a tese de que a atividade de servir de Marta não pode ser tratada como algo a ser desconsiderado. Ignorar essa realidade seria quase como cometer um pecado, uma vez que Marta serviu ao próprio Cristo.

No entanto, a dignidade de Marta em servir a Cristo não resultou em uma transformação completa de seu ser, devido à sua excessiva preocupação com as necessidades deste mundo.

Mas Marta às vezes coloca o seu dever em primeiro lugar, e então ela é repreendida. [...], Marta, isto é, a ativa, é sustentada pela necessidade. Por isso Jacó escolheu Raquel, mas como foi necessário, ele primeiro recebeu Lia, como está escrito no Gênesis 29, 17 (S. BONAVENTURAE, 1895, p. 274, trad. Nossa).

É importante notar que o problema de Marta nada tem a ver com as suas atividades, mas na ordem em que são colocadas. Marta coloca o trabalho em primeiro lugar como se fosse mais considerável que a contemplação, e isso é inconcebível para Boaventura, em virtude de que a contemplação é o estágio mais alto que a alma pode alcançar em termos de experiência de união com

Deus. Colocar o dever ou o trabalho em primeiro lugar significa ser sustentado pela necessidade e não pelo descanso da contemplação. É recomendado seguir o exemplo do personagem bíblico Jacó, por necessidade em ter filhos, escolheu Lia, que era fecunda, mas nunca a colocou em primeira em seu coração, que já estava ocupado por Raquel, mesmo sendo estéril.

Quanto a contemplação de Maria. Boaventura afirma:

Mas em segundo lugar, quando ao repouso do contemplativo, ele acrescenta: Este homem tinha uma irmã chamada Maria, que, é claro, estava em perfeito repouso da contemplação; de onde se acrescenta: Que também, sentada aos pés do Senhor, ouviu a sua palavra. Este era realmente o repouso daquela mulher: “concentra-se no Senhor, ser livre, sentar-se e ficar em silêncio” (S. BONAVENTURAE, 1895, p. 272, trad. Nossa).

Mediante essa citação podemos afirmar que a contemplação de Maria é caracterizada por três coisas: 1) a liberdade; 2) o silêncio; 3) a humildade. Acerca da liberdade, de modo específico, é possível dizer que, não existe qualquer encontro com a verdadeira liberdade fora da contemplação. Neste sentido, o contentamento de espírito de Maria em estar aos pés de Jesus no prazer da contemplação torna a sua alma realizada e desimpedida, portanto, livre.

A respeito do silêncio, Boaventura retoma indiretamente o último estágio do itinerário da alma para Deus, quando ela atinge a contemplação mística no êxtase e se isenta de todas as imagens da criatura e da linguagem, permanecendo tão-somente o amor de Deus em silêncio. Ainda sobre o silêncio de Maria, Boaventura se pergunta por que ela não respondeu à indignação de Marta em não a ajudar nas tarefas, e argumenta:

[...] nesta questão Maria fica silenciosa, e Gregório dá conta disso quando disse: “Maria não responde, pois se ela preparasse um discurso em resposta, deixaria de lado a intenção de ouvir”. Pois não compete ao contemplativo discutir, mas sim calar, ouvir e meditar, segundo a terceira parte da doutrina: “Ele se sentará sozinho e ficará em silêncio”, como diz Jó, 4,12: “Além disso, uma palavra oculta foi dita para mim, e eu recebi como que sorratamente as veias de seu sussurro”. Mas Maria não perde nada ao ficar calada, porque o Senhor toma a sua causa defendendo-a [...]. (S. BONAVENTURAE, 1895, p. 273, trad. Nossa).

Quando Boaventura fala sobre contemplação, fica claro que ele se refere à contemplação mística, aquela que transcende o pensamento especulativo. Maria, ao escolher o silêncio como resposta à indignação de Marta, revela-se uma verdadeira contemplativa. Afinal, a capacidade de se calar é uma qualidade essencial desse estilo de vida. No entanto, Boaventura percebe que talvez essa resposta silenciosa não seja suficiente para seus irmãos. Por isso, ele cita Gregório, o Grande, afirmando que Cristo, naquele momento, também estava agindo como advogado. Diante de Cristo, os contemplativos devem se calar e permitir que Ele defenda suas causas.

Quanto à humildade, Boaventura reforça mais adiante no texto que a atitude de Maria de se sentar aos pés de Jesus representa sua disposição em ser humilde. Para o mestre franciscano, a humildade é o alicerce de todas as virtudes. Ninguém pode ser considerado virtuoso se não possuir humildade, e ao mesmo vale para a contemplação. Ou seja, ninguém pode ser um verdadeiro contemplativo sem a humildade, que é o elemento que faz florescer a devoção.

As qualidades da contemplação, como liberdade, silêncio e humildade, são sintetizadas na postura de Maria, que escolheu sentar-se aos pés de Jesus e ouvir as suas palavras. Sua atitude passiva revela o perfil de um místico cristão que optou pelo silêncio e a escuta, ao invés de debates acalorados, principalmente se forem concentrados em temas do cotidiano. Portanto, de acordo com Boaventura, Maria representa a vida contemplativa, pois compreendeu que “uma coisa é necessária”: o Reino de Deus. Optar pela melhor parte significa viver na companhia de Deus em seu Reino num estado de contemplação profunda.

Recapitulando, Boaventura destaca minuciosamente a figura da vida contemplativa em Maria, mas isso não significa que ele tenha descartado a relevância da vida ativa em Marta. Embora a contemplação seja hierarquicamente superior à ação, Boaventura não defende uma separação rígida entre esses dois estilos de vida. O equívoco de Marta não está em suas atividades, mas em colocar as necessidades práticas em primeiro plano, uma vez que essas atividades são relativas. Como Bernardo, Boaventura foi tanto um contemplativo quanto um homem de ação, assim, pela interpretação sugerida,

podemos enxergar um pouco do espírito franciscano tanto em Marta quanto em Maria.

2.3 A interpretação de Tomás de Aquino

Considerando os aspectos do conceito de vida contemplativa e vida ativa em Bernardo de Claraval e Boaventura até agora abordado, pode-se afirmar que Tomás de Aquino foi quem mais abordou metodologicamente estes conceitos. Em diferentes partes de sua obra, Tomás versa sobre a contemplação, por exemplo, no IV artigo do opúsculo do *De Magistro*, quando se pergunta “se ensinar é um ato da vida ativa ou da contemplativa” (*quaeritur utrum docere sit actus vitae activae vel contemplative*), igualmente em seus comentários ao III Livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo (Distinção XXXV, q.I a.2) quando analisa se a vida contemplativa consistia somente num ato do entendimento. Mas foram sobretudo nas questões 179 a 182 da II-II, da *Summa Teológica*, que ele tratou de forma mais precisa e ampla da vida contemplativa e ativa.

Em se tratando, primeiramente, do conceito de contemplação, durante o ano letivo (1251 ou 1253) como *magister* na Universidade de Paris, Tomás de Aquino declara que existem três tipos de contemplação, a saber, a dos filósofos, a dos fiéis e dos bem-aventurados. Os três tipos de contemplação são encontrados em seu *Comentário de Isaías*, como se segue:

Nem todas as visões intelectuais são visões proféticas. Existe um tipo de visão para a qual a luz natural do intelecto é suficiente: é o caso da contemplação de realidades invisíveis pelos princípios da razão, que os filósofos consideravam ser a suprema felicidade do homem. Por outro lado, existe outro tipo de contemplação para a qual a luz da fé é suficiente para que o homem seja elevado: é o caso dos santos aqui embaixo. Há ainda outro tipo de visão que é o da abençoada na Pátria, à qual o intelecto é elevado pela luz da glória de glória, vendo Deus na sua essência como um objeto de bem-aventurança; Isto só é plena e perfeitamente realizado na Pátria (THOMÁS D'AQUIN, 2011, p. 11, trad. Nossa).

A contemplação filosófica é aquela relacionada ao intelecto, o objeto supremo do esforço humano. O que existe de mais perfeito no homem é o seu intelecto, daí se diz que é natural para ele obter conhecimento. As realidades essenciais e invisíveis não podem ser acessadas senão pelo intelecto, que prescruta o ser e alcança a verdade última. Acerca dessa contemplação, Tomás,

segundo Aristóteles, distingue dois aspectos do intelecto: o contemplativo e o ativo:

Esta divisão concerne à vida humana, que se define segundo o intelecto. Ora, o intelecto se divide em ativo e contemplativo, pois o fim da atividade intelectual ou é o próprio conhecimento da verdade, o que diz respeito ao intelecto contemplativo; ou é alguma ação exterior e, então, se refere ao intelecto prático ou ativo. Logo, também se divide adequadamente a vida em ativa e contemplativa (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II-II, q. 179, A. 2).

O intelecto ativo refere-se à relação do ser humano com o mundo sensível. Ele se manifesta na capacidade de compreender as realidades materiais e agir de acordo com a razão. No entanto, o intelecto especulativo e o prático não são separados, a não ser por suas finalidades. O intelecto contemplativo, por sua vez, concentra-se nas realidades invisíveis, buscando incansavelmente a verdade. Para Aristóteles e Tomás, a verdade é o objetivo máximo da contemplação filosófica. Essa verdade pertence inteiramente ao intelecto, tornando-se uma satisfação inegociável na vida do filósofo.

Tomás de Aquino traz uma novidade ao introduzir sua tese, baseada na teoria da divisão do intelecto de Aristóteles. Ele estabelece uma leitura antropológica, unindo contemplação e ação no intelecto, proporcionando uma visão significativa dessas duas facetas da vida dentro da natureza e da pessoa humana.

Além da contemplação filosófica, existe a contemplação dos santos que vivem na Terra. Para eles, a luz da fé é suficiente. Essa forma de contemplação pode ser interpretada como contemplação cristã ou teológica, representando a vida divina compartilhada pelo homem através da fé, amor, esperança e caridade.

É importante ressaltar que, nesse tipo de contemplação, isto é, na contemplação teológica a pessoa cristã contempla primeiramente a Deus pela fé e considera as criaturas apenas em função de Deus. Já a contemplação do filósofo começa pela observação das criaturas, uma vez que o filósofo ama a si mesmo antes de tudo, enquanto o crente ama primordialmente a Deus.

Diante de tudo isso, surge a pergunta: como é possível se dedicar inteiramente à vida contemplativa tendo um corpo? Tomás de Aquino aborda

essa questão diligentemente dedicando quatro artigos na *Summa Teológica*. O mestre dominicano enfatiza que a vida ativa corresponde a outra parte do intelecto, relacionada às coisas exteriores e pertencente ao domínio da razão prática. Segundo ele, a vida ativa, em seu sentido mais amplo, sempre está orientada para a ação do homem, mas de forma racional. Logo, é necessário que o homem ordene a vida física e sensível de acordo com a razão, não permitindo que se deixe dominar pelos apetites sensuais inclinados à libertinagem. A razão, ou a contemplação, se articula com a vida ativa por meio das virtudes morais, contribuindo para uma vida correta. No entanto, é importante salientar que, embora as virtudes morais sejam importantes para a contemplação, seu lugar não é na vida contemplativa, mas sim na vida ativa, ou seja, no corpo e na relação do homem com o mundo.

Baseado nessa perspectiva da contemplação como especulativa e unida a fé e a ação ligada ao intelecto ativo externado nas virtudes morais, é que Tomás se propõem a interpretar as figuras de Marta e Maria. O mestre dominicano não tem interesse de analisar a perícopes de Lucas minuciosamente, sua interpretação considera toda a tradição interpretativa antes dele, em especial a de Agostinho e Gregório, o Grande. Assim a sua intenção no primeiro momento é fundamentar a hierarquia da contemplação sobre a ação, e para isso apresenta nove razões.¹⁴ Ao se perguntar por que a vida contemplativa é mais excelente que a vida ativa, Tomás declara: “[...] porque a vida contemplativa pode ser mais contínua [...]. Por isso, Maria, símbolo da vida contemplativa, nos é apresentada “continuamente sentada aos pés do Senhor” (TOMÁS DE AQUINO, *ST. II-II*, q.182, A.1). A vida contemplativa também é a mais alegre e tranquila, bastando-se a si mesma:

[...] porque há maior alegria na vida contemplativa que na vida ativa. Assim, diz Agostinho: “Marta se agitava; Maria se deleitava”. Porque na vida contemplativa o homem basta-se mais a si mesmo, pois muito poucas coisas lhe são necessárias. Donde esta palavra do Evangelho: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas” (TOMÁS DE AQUINO, *ST. II-II*, q.182, A.1).

Diferentemente da vida ativa representada por Marta que se agita de um lugar para o outro, a vida contemplativa se dá no contentamento de espírito,

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST. II-II*, q.182, A.1

no repouso e na tranquilidade, por essa razão não depende de mais nada senão de Deus. Maria escolheu a melhor parte, sua alma envolvida pela verdade eterna, e isso não lhe será tirado. Por isso afirma Tomás:

Senhor acrescenta: Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada. Palavras que Agostinho comenta: Não que a tua parte seja má; mas é ela que escolheu a melhor. E, ouve: a melhor porque não lhe será tirada. Tu, um dia, serás liberta do peso da necessidade; a doçura da verdade é eterna” (TOMÁS DE AQUINO, *ST. II-II*, q.182, A.1).

Depois de expor os motivos pelos quais a vida contemplativa supera a vida ativa, Tomás nos surpreende com um pensamento inusitado: em certos momentos da existência, é preferível optar pela vida ativa.¹⁵ Mas em quais momentos ele estaria se referindo? Certamente deste: “Até o Filósofo o reconhece, quando afirma: filosofar é melhor do que ganhar dinheiro. Mas, para quem passa necessidade, ganhar dinheiro é preferível” (TOMÁS DE AQUINO, *ST. II-II*, q.182, A.1). Mesmo que a vida ativa seja considerada mais útil em certas situações de nossa existência, não podemos simplesmente abrir mão por completo da vida contemplativa. A solução é unir essas duas esferas, adicionando um toque de ação à contemplação.¹⁶

É importante destacar que a vida prática exemplificada por Marta não deve ser menosprezada. A hierarquia entre a vida contemplativa e a vida ativa, como descrita por Tomás de Aquino, não invalida o valor das ações ou das virtudes morais, que também são representadas por Marta. Dessa forma, ao enfatizar a superioridade da contemplação sobre a ação, Tomás não está depreciando Marta, mas simplesmente demonstrando a existência de uma hierarquia a ser respeitada. No entanto, devemos ter em mente que, em tempos de necessidade, as atividades de Marta se revelam ainda mais úteis do que as de Maria.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST. II-II*, q.182, A.1

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST. II-II*, q.182, A.1

3. O ESTATUTO DA VIDA CONTEMPLATIVA INTERPRETADA A PARTIR DA METÁFORA DE MARTA

*Um dia, um velho monge veio sobre um barco comercial para comprar cogumelos. Ele era cozinheiro num monastério zen. O jovem Dôgen pede-lhe para permanecer sobre o barco durante algum tempo para conversar com ele sobre o zen. Mas o velho monge lhe responde: Eu não posso, é preciso que eu me ocupe da refeição de amanhã neste vosso monastério, diz Dôgen, não teria ninguém que se ocupasse da cozinha durante vossa ausência? A cozinha é meu estudo', retorquiu o monge, por que eu deveria abandoná-la a outro? No entanto, Dôgen não havia compreendido bem essa resposta profunda. Então ele insiste: A cozinha, vós dizeis, é vosso estudo? Mas porque vós não absorveis antes na meditação ou nos livros sagrados, e abandoneis o trabalho doméstico? O velho monge se põe a rir: Ah! Jovem estudante estrangeiro, é lamentável que vós não compreendeis a ausência mesma do estudo! (SHIBATA, Masumi. *Les maitres du zen au Japon*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1969. p. 173).*

Mestre Eckhart cita a figura de Marta em três de seus sermões alemães: 1) *Sermão 2, Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam*; 2) *Sermão 86, Intravit Iesus in quoddam castellum etc.*; 3) *Sermão 104¹, In his, quae patris mei sunt, oportet me esse*. Nestes sermões, Marta é reconhecida como alguém de extrema relevância. Todavia, ela não é vista apenas como uma representação da vida ativa, mas como alguém que soube integrar de forma magistral a contemplação e a ação. O seu íntimo bem exercitado vai além de si mesmo, sendo capaz de transformar as ações humanas em atividades virtuosas e com isso proporciona uma nova visão do cotidiano. Mas afinal, quais foram os argumentos que fizeram Eckhart enxergar Marta como o modelo perfeito da relação entre contemplação e ação? E como isso se tornou uma inspiração para uma mística da vida cotidiana? Para responder a essas perguntas, precisamos analisar tanto Maria quanto Marta e entender como Eckhart as interpreta em seus sermões. Por uma questão de metodologia, começaremos com Maria, em razão de que para

Eckhart não é possível compreender a perfeição de Marta sem antes perceber as imperfeições de Maria.

3.1 A inadequação da contemplação como finalidade em si: a figura de Maria.

No início do sermão alemão de número 86, Eckhart expõem as atitudes antagônicas de Marta e Maria. Enquanto a primeira “andava de um lado para o outro servindo o Cristo Amado” (ECKHART, 2008, p. 126), a segunda, “sentada aos pés de Nosso Senhor, escutava suas palavras” (ECKHART, 2008, p. 126). Ora, Eckhart inteligentemente escolhe o trecho da perícopes que se torna capital para estabelecer a diferença entre as duas personagens. Enquanto uma servia a outra recebia, a primeira andava atarefada e a segunda continuava imóvel. Observemos que a dessemelhança da atitude de ambas as irmãs é para Eckhart o ponto de partida, o exemplo disso é a sua explicação das três razões que fizeram Maria se sentar aos pés de Jesus:

São três as coisas que fizeram com que Maria se sentasse aos pés do Cristo. A primeira era que sua alma estava tomada pela bondade de Deus. A segunda era um desejo indizível: ela ansiava e não sabia por que, queria e não sabia o quê. O terceiro era um doce consolo e um contentamento que ela hauria das palavras eternas que ali escorriam da boca de Cristo (ECKHART, 2008, p. 126).

Para Eckhart não, existe dúvida de que Deus é a pura bondade, conforme sempre declarou em seus escritos: “A Bondade não é criada nem feita nem gerada; no entanto, ela é geradora e engendra o Bom, e o Bom enquanto Bom, é não feito e incriado, e, contudo, é prole gerada e Filho da Bondade” (ECKHART, 2021, p. 7). Assim, parece-nos que o autor não está simplesmente afirmando a bondade de Deus, mas sim ressaltando o fato de que a alma de Maria foi tão profundamente atraída por essa bondade que ela acabou se perdendo em sua imersão, esquecendo-se de suas responsabilidades diárias. O problema não reside na bondade de Deus, mas sim no fascínio que Maria nutria por essa bondade, o que a tornava passiva e desatenta. Ela se entregava completamente, sem realizar qualquer ação além de se sentar aos pés de Jesus, e permanecia alheia às preocupações de sua irmã Marta em servir o hóspede. Maria estava fascinada pela bondade divina, e isso, mesmo que de forma indireta, representa a primeira crítica de Eckhart à experiência contemplativa na

qual a alma é tomada pelo êxtase e perde totalmente a noção das coisas terrenas.

A sedução de Maria pela bondade de Deus a levou, em um segundo momento, a um desejo indescritível, suspirando por algo que não sabia bem o que era. Ela se perdeu em si mesma, uma vez que seu desejo não podia ser expresso, já que ansiava por algo, mas ao mesmo tempo não sabia exatamente o quê. A imagem que nos vem à mente é a de alguém perdido, entregue a uma experiência de desorientação da consciência, do próprio eu. Aqui, Eckhart é mais incisivo, sugerindo que qualquer forma de experiência contemplativa que impossibilite a consciência de si mesmo e do mundo acaba sendo inadequada e, quem sabe, prejudicial para a vida em direção a Deus.

Entregue à experiência que provocou em Maria a perda de si mesma, em um terceiro momento, ela se deixou levar pelo doce consolo e pela delícia que emanava das palavras eternas de Jesus. Maria ficou paralisada, não reagiu ou questionou nada, permanecendo completamente passiva, encantada pelas palavras de Jesus e esquecendo-se de tudo ao seu redor. Esse é um problema preocupante para Eckhart. O termo “encantamento” não é exagerado, mas uma constatação, pois a imagem que temos é a de alguém hipnotizado pelas palavras de Jesus.

É importante sublinhar, como mencionado no capítulo anterior, que a tradição interpretativa anterior a Eckhart enxergava nessa postura passiva de Maria a sua melhor qualidade. De acordo com a interpretação de Boaventura, o silêncio de Maria diante de Jesus manifestava sua qualidade mais excelente, e assim a característica fundamental da contemplação passou a ser o silêncio e a humildade. No entanto, Eckhart não compartilha dessa visão, principalmente porque o silêncio de Maria diante das palavras doces de Jesus não indicava uma postura de humildade, mas sim uma perda de consciência enquanto pessoa inserida no mundo terreno. Seu silêncio não denotava liberdade, mas sim aprisionamento, pois ela deixava de perceber a realidade temporal e se prendia a um contentamento que era alimentado pelas palavras eternas que fluíam da boca de Cristo.

Diferentemente de Maria, Marta questiona, inclusive o comportamento de sua irmã em não a ajudar nas tarefas. Ela não teme em de interpelar Jesus, ao contrário de Maria, que permanece em silêncio mesmo quando sua irmã a repreende na frente do hóspede. A imagem que temos é a de alguém que sempre preserva o silêncio diante dos desafios da vida cotidiana. Sem dúvida, esse aspecto contemplativo que fecha nossos olhos para as contingências do dia a dia e nos torna passivos, desprovidos de qualquer questionamento em relação à realidade, não é considerado por Eckhart como a verdadeira contemplação.

Em outro trecho do sermão, Mestre Eckhart procede a seguinte afirmação sobre Maria: “Suspeitamos que ela, a cara Maria, estava ali sentada mais por causa do doce sentimento do que por causa do aproveitamento espiritual” (ECKHART, 2020, p. 51). Em outras palavras, o que Eckhart está dizendo é que, Maria pouco se importa com o proveito espiritual daquela experiência, o que, na verdade, prende a sua atenção é o prazer, a satisfação daquele momento e nada mais. Aliás, o que Marta mais temia era precisamente que a sua irmã se perdesse no prazer do êxtase contemplativo, e por esse motivo disse: “Senhor, manda que ela se levante! Pois ela temia que Maria ficasse parada neste suave sentimento, sem nenhum progresso (ECKHART, 2020, p. 51).

Qual é o tipo de progresso que Eckhart está se referindo ao colocar essas palavras na boca de Marta? O progresso, de acordo com ele, é a capacidade da alma de resistir à sedução do prazer contemplativo e se envolver ativamente na vida regular. Enquanto a alma de Maria permanecer imersa no deleite da contemplação, seu interior permanecerá inerte. No entanto, se ela deseja progredir, é fundamental que ela compreenda a importância das ações neste mundo. Como Eckhart afirma: “Há, no entanto, certa gente que chega ao ponto de dispensar as obras. Digo: Isto não deve ser!” (ECKHART, 2020, p. 60).

Na verdade, o que Eckhart está querendo dizer é que qualquer pessoa que se dedique à contemplação, por mais benevolente que seja, perderá todo o valor de sua experiência contemplativa se não colocar em prática as obras de caridade que surgem dessa contemplação. O progresso espiritual requer que a alma se movimente, se expresse e se manifeste através de ações concretas em

prol do próximo. Portanto, a contemplação sem ação é como uma lâmparina embaixo da cama, pode estar acesa, mas não ilumina todo o quarto. É necessário transformar a experiência interior em um movimento exterior de amor e compaixão para com as pessoas ao nosso redor. Por essa razão, a contemplação e as obras de caridade são duas faces da mesma moeda, complementando-se e impulsionando-se mutuamente de forma harmoniosa de transformação e crescimento.

Neste seguimento, há dois motivos que tornam o êxtase contemplativo de Maria tão cativante: 1) a sensação de prazer profundo, que transcende qualquer preocupação; 2) uma contemplação egoísta. No que diz respeito ao primeiro motivo, podemos considerar que ele é alienante, uma vez que o prazer que Maria experimenta em sua contemplação é capaz de levar a pessoa além de qualquer realidade sensível, fazendo com que ele se sinta invulnerável e inabalável em sua união com Deus. No entanto, essa experiência se torna contraditória, pois, embora a alma seja seduzida pela delícia da contemplação, o ser humano continua preso ao seu corpo e inserido em um mundo repleto de contingências. Não ser afetado por nada acaba sendo um absurdo, principalmente porque as contingências da existência não podem ser simplesmente ignoradas.

Segundo Eckhart, as preocupações desta vida não podem ser varridas para debaixo do tapete como se não existissem ou não nos afetassem. A verdadeira mística não é aquela que se distancia das preocupações deste mundo, mas sim aquela que de alguma forma se dispõe a enxergá-las. O mestre dominicano justifica esse argumento da seguinte maneira:

Se alguém se achar num arrebatamento, como aquele de S. Paulo, e souber de um doente que necessita de uma sopa, eu considero que seria muito melhor que por amor ele abandonasse o arrebatamento, e servisse o carenciado com maior caridade” (ECKHART, 2009, p. 51).

Nota-se que mesmo em um estado de arrebatamento místico, a pessoa não pode se tornar insensível aos problemas comuns da vida. Eckhart é incisivo ao afirmar que, ao tomar consciência dos necessitados, é necessário abandonar a contemplação mística e ajudar aqueles que se encontram em condições de vulnerabilidade. Certamente, este foi o dilema enfrentado por Maria durante o êxtase, isso porque o prazer da contemplação a fez perder a

percepção da realidade, de deixar todas as tarefas nas costas de Marta, preferindo se deliciar com a contemplação.

A segunda razão é o egoísmo e a insensibilidade de Maria em não se deixar afetar pelo outro durante sua experiência contemplativa. Eckhart compreende que o êxtase de Maria não pode ser compartilhado, pois se trata de uma experiência subjetiva e da situação sedutora que ela estava vivenciando. Se Maria tivesse se sensibilizado por sua irmã Marta, certamente poderia ajudá-la nas tarefas e, assim, ambas poderiam experimentar aquele momento de contemplação com Cristo. Porém, esse não foi o caso, Maria agiu movida pelo puro egoísmo.

Ademais, na visão de Eckhart é preciso prudência com a própria contemplação, até porque beneficia apenas o contemplativo, como se segue, “na contemplação você serve apenas a si mesmo, mas nas ações virtuosas, você serve a muitos” (*Sermão 104*¹), isto é, na contemplação você se favorece, mas nas boas ações é possível servir muitas pessoas. A objeção de Eckhart ao êxtase de Maria é o seu comportamento arrogante, ao se desconectar das obras e viver em um isolamento absoluto, como se o outro (Marta) não existisse.

Destaca-se na contemplação inadequada de Maria, a confusão entre paz, liberdade e serenidade. A contemplação pode proporcionar descanso, mas não pode libertar a alma das necessidades do serviço prático da caridade. Maria nem mesmo se permitiu envolver pela tensão entre as demandas das tarefas diárias e o prazer da contemplação. Ela rapidamente abandonou todas as suas responsabilidades e se colocou passivamente aos pés de Cristo, se distanciando completamente de tudo o que lhe causava preocupação. Maria dissolveu a tensão e escolheu a parte que mais lhe agradava, julgando que a verdadeira perfeição nunca estaria por trás das demandas ativas do serviço fraterno.

É significativo pensar que a interpretação de Eckhart sobre a figura de Maria não denota uma desvalorização da contemplação, mas sim uma crítica a um sentido equivocado de contemplação. Como ele apontou, essa interpretação tradicional que associa a verdadeira contemplação à imagem de Maria é relativizada. Ao mesmo tempo, como indica Alois M. Haas:

A didática eckhartiana consiste em utilizar o melhor e mais belo exemplo de contemplação – a figura de Maria – indicando às irmãs a quem ele prega o caminho essencial. Maria, a principiante, que recebeu muitas graças, ainda deve aprender, até ter a mesma experiência de vida que Marta (2002, p. 109, trad. Nossa).

Segundo Eckhart, Maria é o ponto de partida para alcançarmos um entendimento mais profundo. É através dela que devemos começar reconhecendo seus equívocos e, somente então, buscarmos a superação desses descuidos em Marta. Nessa mesma perspectiva Mieth afirma que “o êxtase de Maria não é um símbolo de um estado final contemplativo, mas de alguém iniciante” (2018, p. 201, Trad. Nossa), isso significa dizer que a experiência contemplativa de Maria, embora equivocada, têm uma função preparatória para a verdadeira contemplação, que se manifesta nas obras temporais.

Nesta ótica, Eckhart diverge completamente da tradição interpretativa que associa a figura de Maria a contemplação perfeita, divulgada por Bernardo, Boaventura e Tomás de Aquino. Embora estes pensadores, como já refletimos, reconheçam a importância de Marta, eles enaltecem a contemplação de Maria como algo superior e exemplo a ser seguido. Contudo, Eckhart desafia essa interpretação ao não institucionalizar a vida contemplativa, mostrando que o êxtase de Maria não leva em consideração a imanência do mundo e os desafios da cotidianidade. Assim, a experiência contemplativa representada por Maria não se configura como um estado final, mas sim os primeiros passos em direção a uma vida perfeita.

Tudo o que foi dito até aqui sobre a figura de Maria pode parecer um tanto “pessimista”, mas na verdade é um diagnóstico crítico feito por Eckhart. Ele questiona a imagem de Maria como símbolo da vida perfeita, que era tradicionalmente atribuída a ela. Porém, essa não é a interpretação final de Eckhart. Surpreendentemente, ele vislumbra a superação de Maria, saindo do estado inicial de contemplação para uma contemplação prática na vida. Como ele mesmo observa:

[...] Por isso, quando Maria estava sentada aos pés do Senhor, ela, ainda aprendia, pois apenas tinha sido recebida na escola e apenas aprendia a viver. Só mais tarde, porém, quando Cristo subira ao céu e ela havia recebido o Espírito Santo, é que começou a servir e a viajar

para além-mar, pregando e ensinando, como serva dos Apóstolos (ECKHART, 2020, p. 60).

Eckhart acolhe uma lenda medieval que afirmava a transformação de Maria em uma mulher prática, que viaja pelo mundo servindo e pregando o evangelho. Dois aspectos fundamentais precisam ser destacados nessa citação: 1) Maria abandonou a postura de ser servida para se tornar uma serva; 2) ela passou a pregar e ensina. É indiscutível que Maria se tornou Marta em sua maturidade, pois compreendeu que a verdadeira contemplação não significa se afastar do mundo, mas sim estar totalmente disponível para a vida e para o serviço. Essa disponibilidade só foi possível porque ela deixou de lado o egoísmo e se dedicou ao ensino e à pregação, atividades práticas. Dessa forma, nossa querida Maria não se limitou a uma experiência contemplativa superficial ao longo de sua vida, mas conseguiu evoluir para uma vida de serviço, ensinamento e disseminação das Sagradas Escrituras.

O segundo aspecto que merece a nossa atenção é Eckhart recepcionar positivamente a lenda que Maria, após ter recebido o Espírito Santo, começou a ministrar, e foi para o outro lado do mar, e ensinou, e pregou, e foi ajudadora dos discípulos (*Hernach aber, da Christus gen Himmel fuhr und sie den Heiligen Geist empfing, da allererst begann sie zu dienen und fuhr übers Meer und lehrte und predigte und ward den Jüngern eine Helferin*). Eckhart, talvez por sua aproximação dos movimentos religiosos populares, em especial, as beguinas, jamais desconfiou da capacidade das mulheres em ensinar. Eckhart estava atento aos debates que ocorreram no século XIII sobre se as mulheres poderiam ensinar ou serem doutoras em teologia. Em sua posição não resta dúvida do novo papel que as mulheres estavam desempenhando na vida intelectual do cristianismo, a prova disso é sua leitura de Maria, que embora havia se perdido em um estado contemplativo inadequado, se converteu em Marta, uma divulgadora das verdades do Reino de Deus.

Diante disso, é importante nos questionarmos quais são as qualidades de Marta que a diferenciam de Maria. Se Maria precisa se transformar em Marta, como podemos compreender a vida contemplativa no contexto da vida ativa? De que forma a vida prática de Marta se torna o ápice de uma vida

perfeita? Abordaremos essas questões nos próximos tópicos de forma mais detalhada.

3.2 A proposição de uma contemplação como fecundidade: a figura de Marta.

No tópico anterior, destacamos algumas inadequações da experiência contemplativa de Maria, que Eckhart fez questão de notar. De acordo com ele, Maria foi completamente dominada por um êxtase como se a transportasse para fora da realidade sensível, tornando-a incapaz de lidar com as coisas mais simples do cotidiano. A partir disso, podemos considerar que Eckhart não admira esse modelo de contemplação, que aliena o ser humano da realidade material, pois nos coloca em uma posição passiva e distraída daquilo que nos cerca. Ora, se Maria não representa o caminho “final” da contemplação, devemos buscar em Marta a síntese completa de uma vida humana perfeita, baseada na fertilidade mais profunda da alma.

Para explicar a transformação da alma de um estado estéril para um estado fértil, Eckhart escreveu o *Sermão 2*, o qual iremos analisar a partir de agora. Assim como o *Sermão 86*, o *Sermão 2* é considerado original por duas razões: 1) a figura de Marta é retomada de forma positiva para exemplificar a força da alma em gerar frutos ao se unir à exterioridade; 2) Eckhart expressa suas reservas em relação ao ideal de virgindade como modelo de uma alma perfeita e, em contrapartida, valoriza a figura da esposa ou mulher.

Para aprofundar esses dois pontos de vista de Eckhart, vamos ao sermão:

Acabei de pronunciar, primeiro em latim, uma palavrinha, que está escrita no evangelho e que, em nossa língua, soam assim: “Nosso Senhor Jesus Cristo subiu a um burgo e foi recebido por uma virgem que era uma mulher” (ECKHART, 2009, p. 46).

Mesmo que Enio Paulo Giachini¹⁷ na tradução deste sermão tenha traduzido *Jungfrau* por virgem, essa não é única tradução. A palavra *Jungfrau* utilizada por Eckhart para designar a figura de Marta, também pode ser traduzida por moça-*virgem* ou donzela. Em alemão *jung* significa jovem e enquanto *frau*,

¹⁷ Refiro-me a tradução dos Sermões alemães de Mestre Eckhart, publicado em 2 volumes pela editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2008.

mulher, portanto, moça ou donzela. Agora *Weib* significa mulher e designa mulher de mais idade, com maior experiência de vida, calejada pelas adversidades da vida. Ora, na cabeça do leitor comum, principalmente das freiras que ouviam Eckhart, de imediato o uso do termo virgem era associado a donzela e a castidade, mas aqui não parece que Eckhart está supervalorizando a castidade, *Jungfrau* ou *jungfräulichkeit* (virgindade) dizem essencialmente a uma qualidade da alma de Marta, que não é absoluta. *Jungfrau* se torna para Eckhart uma tipificação de um estado da alma vazia e livre de imagens, conforme ele mesmo indica:

Prestai, pois, muita atenção a esta palavra: Necessariamente deve ser assim, que fosse virgem, ela, a pessoa por quem Jesus foi concebido. Virgem diz o mesmo que homem livre de todas as imagens estanhas, tão livre era quando ainda não era (ECKHART, 2009, p. 46).

Nesta parte do sermão, Eckhart destaca uma das ideias mais importantes de seu pensamento. Ele defende que a alma precisa estar completamente livre de qualquer imagem estranha para poder conceber o Filho em seu âmago mais íntimo (*grunt*). Essa concepção do Filho ou do Verbo na alma humana é o que ele chama de “Nascimento de Deus” (*Gottesgeburt*)¹⁸ um estado que ocorre no âmago mais nobre e puro da alma.¹⁹ Neste âmago da alma, o “burgo” sagrado, é um lugar onde nenhuma imagem externa jamais entrou. É um “lugar” reservado apenas para Deus, onde somente Ele habita com sua própria essência. Por isso, Eckhart enfatiza a importância de a alma que recebe a divindade estar completamente virgem, ou seja, livre de qualquer imagem estranha.

Mais adiante, no mesmo sermão, Eckhart afirma:

E digo-vos ainda mais: O fato de o homem ser virgem não lhe tira absolutamente nada de todas as obras que já tenha realizado. Tudo

¹⁸ Em vários de seus sermões alemães Eckhart menciona o nascimento do Verbo, por exemplo: Sermões, 2, 3, 4, 5a, 5b, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 16b, 18, 19, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 54b, 59, 75, 76, 84, 86, 87, 91, 98, 91 e 101-104.

¹⁹ Sob essa perspectiva, podemos dizer que não se trata apenas de uma “descida” da divindade em sua totalidade, mas sim de um encontro secreto entre a divindade e a humanidade na parte mais íntima da alma. No entanto, é importante ressaltar que essa parte íntima da alma não deve ser confundida com a outra parte da alma, que está ligada às faculdades da memória, da inteligência e da vontade. Essas faculdades funcionam através de imagens captadas do mundo exterior pelos sentidos, “que funcionam”, conforme explica McGinn, “por meio de imagens das coisas, tiradas do exterior através dos sentidos” (2022, p. 261), pois trata-se de um “burgo” da alma onde nenhuma imagem jamais entrou, mas somente Deus com seu próprio ser. É propriamente por isso que Eckhart insiste em afirmar no Sermão 2 que a alma que recebe a divindade precisa ser virgem ou estar vazia de imagens estranhas

isso, porém, deixa-o ser ali virginal e livre, sem nenhum impedimento em relação a verdade suprema, assim como Jesus é solto e livre, e é virginal nele mesmo. Como dizem os mestres, o fundamental para a união é somente igual com igual, assim o homem deve ser serva, virgem, que deve receber o Jesus virginal (ECKHART, 2009, p. 47).

A incrível união mística que ocorre no âmago da alma, como apresentada por Eckhart, pode ser interpretada como o início da vida contemplativa. Nesse íntimo, a alma é capaz de vislumbrar a essência do Verbo. É exatamente neste “íntimo do íntimo” onde nos aproximamos da realidade essencial da presença divina, da qual todas as coisas emanam.

Se Eckhart conclui-se o sermão apenas vislumbrando o “Nascimento do Verbo” no íntimo e sua relação com a humanidade no mais profundo da alma como o estágio final da contemplação, em nada se diferenciaria da tradição mística cristã ocidental anterior a ele. Contudo, sua virada está essencialmente em não aceitar, por mais sublime que possa ser o recebimento da divindade no mais íntimo da alma se torne o ponto culminante da vida contemplativa. Verifica-se, neste sentido, que o vazio e o silêncio somente têm valor na medida em que prepara a alma para acolher a Deidade, e uma vez que acolhida, o íntimo se torna em “íntimo bem exercitado” (*wol geübeter grunt*), e conseqüentemente, se frutificará no mundo das relações humanas.

A metáfora que Eckhart utiliza da passagem do estado da alma moça-*virgem* para o da fecundidade é a de Marta mulher (*weib*), conforme declara:

Agora prestai atenção e observai com precisão! Se o homem permanece para sempre moça-*virgem*, dele não viria nenhum fruto. Para tornar-se fecundo, é necessário que seja *mulher*. “Mulher” é o nome mais nobre que se pode atribuir à alma, e é muito mais nobre que se pode atribuir “moça-*virgem*”. Que o homem *conceba* Deus em si é bom, e nessa concepção é ele moça-*virgem*. Mas que Deus torne nele fecundo, isso é bem melhor. Pois frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva. E ali, o espírito é mulher, na gratidão que gera novamente, lá onde o espírito gera novamente a Jesus para dentro do coração paterno de Deus (ECKHART, 2009, p. 47).

Marta enquanto donzela ou moça-*virgem* consegue transitar no fundamento da alma (*grunde der sêle*), no fundamento da divindade (*in dem grunt der gothait*) ou no fundamento da divina essência (*in dem grunde götliches wesens*) e se envolver em um silêncio e repouso absoluto, entretanto, mesmo que este modo de ser da alma se manifeste interiormente como uma experiência maravilhosa, para Eckhart este modo é transitório, sendo assim, é necessário

que dádiva do acontecimento da união com a Deidade no fundo da alma se torne produtiva na vida cotidiana. Marta precisa se tornar mulher, ao contrário, cometerá o mesmo erro que Maria abdicando-se das obras, não querendo outra coisa senão estar próxima da divindade em um modo de ser absolutamente passivo por toda a sua existência.

A fertilidade de que Mestre Eckhart fala é como abrir a alma para o mundo das coisas temporais, a vida ativa e as relações humanas. Mas não pense que isso significa abandonar a interioridade! Na verdade, é um movimento da alma em direção às coisas terrenas, sem perder sua essência, que é a união com a divindade em seu âmago. À medida que a alma se torna mais receptiva, seu olhar em direção às coisas carrega consigo a busca pela verdade e a manifestação de uma vida virtuosa. E essa vida virtuosa, jamais poderá ser vivida sem a sabedoria interior. Trata-se de uma combinação perfeita de fertilidade e sabedoria que nos leva a uma existência plena e significativa.

Objetivando não perder o foco, Marta entendeu que “frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva” (ECKHART, 2009, p. 47), e assim se tornou bem-aventurada. Este argumento pode ser notado na seguinte afirmação:

Muitas boas dádivas são concebidas na virgindade, mas não geradas em Deus novamente, com louvor de gratidão, na fecundidade da mulher. Essas dádivas se estragam e se reduzem a nada. Com elas o homem jamais se torna mais bem-aventurado nem melhor. Ademais, sua virgindade não lhe serve para nada, pois ele, além da sua virgindade, não é mulher, cheia de fecundidade. É nisso que está a perda (ECKHART, 2009, p. 47).

Marta, enquanto livre e próxima de Deus, desfruta de uma liberdade plena que lhe permite estar em sintonia consigo mesma e com o divino a todo momento. No entanto, se ela se contentasse apenas com essa sensação de plenitude e não orientasse sua alma em direção às implicações da fecundidade, sua contemplação seria inadequada e insuficiente. Afinal, o que caracteriza a contemplação perfeita não é apenas a visão e a união com a divindade no mais profundo da alma, mas também a sua relação com a fertilidade, gerando uma vida virtuosa.

Eckhart propõe, portanto, que Marta, ao deixar de ser apenas uma virgem, transforme sua contemplação em algo mais do que uma experiência

centrada exclusivamente na interioridade ou na virgindade. A contemplação deve ser expressa por meio da ação no cotidiano. Dessa forma, a fecundidade se torna o rumo da contemplação, uma contemplação ativa. E, conseqüentemente, a ação virtuosa nunca será apenas uma ação em si mesma, mas uma ação contemplativa.

Marta está pronta para viver de maneira mais excelente. Ela deixou de ser uma moça-virgem e se tornou uma mulher, mas isso não significa que ela abdicou de sua interioridade. Pelo contrário, ela aprendeu a agir de forma que seu interior fosse contemplado em suas ações. Agora, Marta pode ser considerada madura, pois não há mais polarização entre contemplação e ação, interioridade e exterioridade. Sua vida se tornou harmoniosa.

Uma vez que compreendemos o processo da fecundidade da contemplação na ação, baseado na figura de Marta, podemos analisar em detalhes o *Sermão* 86, no qual Mestre Eckhart expressa as conseqüências dessa fecundidade na vida prática. A questão que surge agora é entender como esse íntimo bem exercitado por Marta se manifesta em sua vida cotidiana.

3.3 A mística da vida cotidiana e a plenitude da contemplação: a figura de Marta

Após apresentar as razões que fizeram com que Maria se colocasse aos pés de Jesus, Mestre Eckhart também apresenta as razões do movimento de Marta em servir o Cristo:

Também Marta era movida por três razões, que a fizeram movimentar-se e servir ao caríssimo Senhor Jesus. Uma era a sua idade de matrona e o modo de ser empenhada e dedicada ao extremo. Por isso acreditou que nenhuma outra convinha a atividade como ela. A outra razão provinha de uma sábia ponderação que sabia orientar a atividade externa para o melhor que o amor pudesse ditar. O terceiro motivo: a suma dignidade do caro hóspede [...] (ECKHART, 2016, p. 49).

Inicialmente, o que significa dizer que a cara Marta era de idade de matrona? Eckhart, nesse caso, está nos conduzindo a compreender que Marta não só possuía uma idade mais avançada em comparação à sua irmã Maria, como também era detentora de uma maturidade admirável, agindo com virtuosidade diante dos desafios da vida real.

Se analisarmos por esse prisma, conseguimos captar a essência do que Eckhart pretendia transmitir quando se referiu a Maria como alguém que estava apenas aprendendo a viver, enquanto estava sentada aos pés de Jesus. Isto é, Maria não foi capaz de encontrar o equilíbrio entre o consolo da contemplação e as demandas práticas da existência material. Por outro lado, Marta se apresenta como um exemplo de ser humano que conhece profundamente a prática da vida, conseguindo enxergar a vida concreta não como um obstáculo, mas sim como um verdadeiro “caminho” para Deus. Essa visão diferenciada e madura é o que leva Eckhart a argumentar mais adiante:

Marta vivera o bastante e sempre retamente; a vida concede o mais distinto e nobre conhecimento. A vida nos faz conhecer melhor o prazer e a luz que tudo quanto nesta vida se possa conhecer de coisas que há abaixo de Deus (ECKHART, 2016, p. 50).

Marta, com sua total dedicação e determinação, encontra nas tarefas do dia a dia uma ligação extraordinária. Arrumar a casa, preparar refeições e cuidar da mesa não são simples obrigações para ela, pelo contrário, são hábitos que proporcionam um profundo entendimento da realidade que a cerca. Cada pequeno gesto do cotidiano se transforma em uma oportunidade de aprendizado e descoberta, revelando um conhecimento que vai além do comum.

Esse argumento, “introduz”, na visão de Bernard McGinn, “o tema fundamental do sermão: a vida (isto é, a prática real) dá um conhecimento maior do que a própria luz do êxtase contemplativo, que não tem relação com a vida real” (2022, p. 286). Este conhecimento que emerge da realidade ganha uma nova dimensão nas palavras de Eckhart. Para ele, é mais valioso do que qualquer arrebatamento místico²⁰ que tem como o seu fundamento o puro êxtase ou experiências sobrenaturais, pois surge da prática da vivência no mundo. Esse conhecimento se expressa de maneira única nas relações e na vida social, em

²⁰ [...]. Esse conhecimento é em certo sentido mais claro que o saber que nos pode oferecer a própria luz eterna. Pois a luz da eternidade nos concede conhecer sempre apenas a nós mesmos e a Deus, mas não nos dá conhecer a nós *mesmos sem Deus*. Mas onde a atenção se fixa sobre nós mesmos, ali acontece que mais nitidamente se verifique a diferença entre igual e desigual. Testemunhas disto no sejam São Paulo e mestres pagãos: São Paulo, num êxtase espiritual, viu a Deus e a si mesmo em Deus. E, no entanto, não chegou a conhecer nele formal exatamente cada virtude; era porque não as tinha exercido nas suas obras. Os mestres pagãos, por sua vez, obtiveram, pela prática das virtudes, conhecimento tão sublime que conheceram intuitivamente a cada virtude, de modo mais preciso que Paulo ou qualquer santo, no primeiro arrebatamento (ECKHART, 2009, p. 50-51).

cada função e atribuição específica. É na vida que a verdade se revela de forma mais brilhante e impactante.²¹

A segunda razão que fez com que Marta se movimentasse em servir a Cristo foi a sua “sábia ponderação que sabia coordenar retamente a obra exterior para dentro do mais próximo que o amor ordenasse” (ECKHART, 2008, p. 126). Essa é uma parte do sermão em que Eckhart destaca uma das características mais interessantes de Marta, a saber, a combinação que ela realiza entre interioridade e exterioridade.²² Tal combinação rompe, evidentemente, com a aquela postura de orientar o nosso olhar para a interioridade e esquecer das obras externas ou concentrar a nossa vida apenas em práticas de caridade, e afastar-se da sabedoria interior. Para Eckhart, Marta se destaca essencialmente por incorporar este desequilíbrio e desfrutar de um “sábio entendimento” (*wisiu verstantnisse*) possibilitando um novo comportamento diante da vida.

A terceira razão que ocupou Marta foi a suma dignidade do hóspede querido. Objetivando essa hospitalidade, Eckhart mais uma vez chama a atenção de seus ouvintes para um princípio importante:

Dizem os Mestres que Deus está à disposição e serviço do homem para a sua necessidade espiritual e corporal, até a última coisa que possa desejar. Ora, Deus nos atende suficientemente quanto às coisas espirituais e, de outro lado, também sacia suficientemente a nossa natureza física, como se pode claramente se comprovar pelos caros amigos de Deus (ECKHART, 2016, p. 50).

²¹ Não é sem razão que o tema da vida sempre aparece nas obras de Eckhart, mas é precisamente em seus Sermões Alemães que este tema aparece de forma abundante, por exemplo: a relação entre a vida e a alma (3, 28 e 65); Vida e geração da alma (43); Vida e corpo (49,51 e 81); Vida e origem (20b e 52); Doação de vida (8); Vida temporal e vida eterna (3, 6, 28 e 54a); Vida e morte (8 e 13); Ser, viver e conhecer (8); Desejo pela vida (6); Vida e intelecto (9); Vida racional e vida irracional (15 e 45); Vida e ser (26,36 e 53) e Vida de Deus e vida do homem (4,6,66,68,70 e 79).

²² Segundo Alois Maria Haas, “Para Eckhart, assim como, antes dele, para toda uma vasta tradição platônica, estoica e, mais tarde, paulina e patrística, a tipologia do homem interior e exterior desempenha um papel constitutivo para sua concepção do ser humano” (2002, p. 59). Nessa perspectiva, o homem interior e exterior em Eckhart serão sempre identificados como partes do homem, sendo que a parte interior se caracteriza com o intelecto ou espírito, condicionado a união mística com Deus no fundo da alma. Já a exterioridade se destina aos sentidos e é entregue à relação objetiva para com o mundo. Em alguns momentos de sua obra Eckhart acentua a distinção entre homem interior e exterior (ver, por exemplo, no sermão latino 22 (LW 4, p. 190), afirmando as qualidades da interioridade acima da exterioridade, porém, isso não indica exclusão da exterioridade, apenas que, quando o homem utiliza os sentidos e pratica as obras temporais fortalecendo a sua própria interioridade.

Receber (*empfangen*) a Deus dá a tender não apenas ser saciado espiritualmente ou racionalmente, mas ser igualmente saciado de forma sensível. Deus não se limita apenas ao mundo interior, mas se lança de forma surpreendente ao mundo exterior. Ele toca a alma de tal maneira que aqueles que o recebem não entendem como condição para essa recepção o abandono das coisas materiais, como defendiam os ermitões. A proposta de Eckhart é levar as pessoas a compreenderem que para alcançar o mais alto grau de elevação da alma, não é necessário menosprezar nossa natureza física, pois Deus também satisfaz plenamente nossas necessidades físicas. É por esse motivo que Marta não deixa a mesa, pois ela sabia que, após horas de conversa e alegria, todos precisariam se alimentar. Portanto, ela também se preocupava com a satisfação física.

Conforme Eckhart explicou, existem três razões que motivaram Marta a servir a Cristo. A nosso ver, é importante aprofundar pelo menos dois pontos na interpretação da figura de Marta. O primeiro é reconhecer que em sua alma bem exercitada, há uma fusão perfeita entre o mundo interior e o mundo exterior. E, em segundo lugar, a partir dessa fusão, perceber como a vida cotidiana é redescoberta e valorizada.

As três razões e qualidades de Marta apontadas por Eckhart são uma espécie de fundamento onde se desenvolve outros atributos, e um deles é a capacidade que a nossa cara Marta contava com aquilo que Haas expressou de “coincidência entre o ser e fazer” (2002, p. 111). Essa coincidência não é outra coisa senão a relação entre a interioridade e exterioridade que Eckhart tanto defendeu. Como confirmação dessa correspondência podemos percebê-la em outro texto de sua obra:

[...]. Isso não significa que o homem deva sair do seu interior ou abdicar dele, antes, é precisamente nele, com ele e por ele que deverá aprender a agir de modo que o interior ecloda para a ação e a ação se reintroduza no seu interior e destarte se habitue a agir sem apreensão. Pois cumpre dirigir a atenção sobre essa atuação interior, e agir a partir daí, seja ler, rezar, ou, se for o caso, praticar alguma obra exterior. [...]. Se, porém, as duas podem harmonizar-se, isto seria ideal para haver maior colaboração com a ação de Deus (ECKHART, 2016, p. 62).

Em uma análise mais perspicaz nota-se que Eckhart não compartilha daquilo que podemos chamar de “atitude quietista”, que elimina qualquer relação

entre a alma purificada e as obras exteriores. Contudo, é importante compreender que para o nosso autor as obras exteriores nunca devem ser praticadas com o único propósito de realizar ações em si mesmas. Conforme ele expressa no texto, a soma das obras precisa brotar do âmago interior, logo, devemos sempre agir a partir desse ponto. Perceba que o mestre dominicano considera a ação pelo simples ato de agir como uma atitude completamente equivocada, não recomendável, pois isso não estabelece nenhuma conexão com o ser, apenas com os princípios e finalidades externas. Dessa forma, a perfeição do ser humano reside em permitir que suas obras irrompam de seu próprio ser.

Marta não parece buscar a ação pelo simples fato de agir, sua perfeição reside principalmente em harmonizar a verdade de seu ser com as atividades práticas. Em outra parte do sermão, esse argumento se torna mais evidente:

Resta a pergunta: Por que Jesus disse Marta duas vezes o nome de Marta? Quis Ele com isso significar que Marta possuía perfeitamente toda a graça temporal e eterna que uma criatura devia ter. Com a primeira indicação insinua a perfeição dela nas ações temporais. Ao repetir o nome “Marta”, Jesus quis significar que também nada faltava de quanto era necessário para alcançar a vida eterna (ECKHART, 2016, p. 52).

Em Marta, não havia divisão entre o tempo e a eternidade. No mais profundo de sua alma, habitava o Eterno, e em suas ações no tempo, manifestava-se a graça divina. Ela carregava em sua consciência a convicção de que não era possível reduzir a vida perfeita às forças humanas e ignorar o impacto da graça divina. Por isso, nada lhe faltava, afinal ela “dispõe das coisas segundo o exemplo da divina luz” (ECKHART, 2016, p. 53).

Agora, essa harmonia entre a sabedoria interior e as realizações exteriores, entre a eternidade e as coisas temporais, alcançada por Marta, não parece ser algo fácil de se conseguir. É necessário questionar o mestre dominicano sobre o fundamento dessa harmonia, que permite que as diferentes partes da alma humana não criem dicotomias, mas vivam de forma equilibrada. Eckhart nos oferece uma resposta: é o “desprendimento”.²³ Esse

²³ A expressão *Abgeschiedenheit* utilizada por Eckhart e traduzida para o português como “desapego”, “desprendimento”, “completa disponibilidade”, “total liberdade”, “abnegação” ou “abandono”, é um dos

desprendimento, ou total desapego, pode ser percebido inicialmente nessa afirmativa:

Por isso, acrescentou as palavras: “Tu te preocupas”, querendo dizer: Tu estás junto às coisas, mas as coisas não estão dentro do seu espírito; estão, porém, cheios de cuidados aqueles que em todos os afazeres vivem cheios de preocupações. Sem entrave então, porém, aqueles que ordenam e dispõem das coisas segundo o exemplo da divina luz (ECKHART, 2016, p. 52-23).

É possível notar que Marta tem uma maneira original de lidar com o mundo real. Afinal, ela está sempre imersa em suas tarefas domésticas diárias, mas seu interior está livre de qualquer obstáculo. A distinção entre “estar próximo das coisas” e “nas coisas” (*bî den dingen / in den dingen*) que Eckhart percebe em Marta, mostra que sua alma está além de meros desassossegos. Enquanto preparava a mesa e cuidava de sua irmã, ela não permitiu que essas situações perturbassem sua serenidade interior. Sua preocupação era pura manifestação de cuidado, sem restrições ou amarras.

O mais interessante é que Marta não se deixou denominar pelas circunstâncias. Ela não permitiu que o mundo das coisas sensíveis roubasse sua tranquilidade e perturbasse seu espírito. Ao contrário, ela se manteve próxima das coisas, mas não permitiu que elas invadissem seu ser.

É possível também dizer que este “próximo” das coisas significa ter a capacidade de perceber que, mesmo diante dos desafios da vida ativa, a alma desprendida consegue encontrar um equilíbrio entre sua interioridade e as preocupações do mundo material. É através desse desprendimento que a alma se liberta das amarras da distinção entre interior e exterior, eternidade e tempo, contemplação e ação. E, assim, ela nos proporciona uma visão mais ampla e profunda da realidade.

conceitos fundamentais de seu pensamento. Para o mestre dominicano a experiência da Abgeschiedenheit deve ser a finalidade de toda a alma, especialmente porque não existe outra virtude que seja mais nobre, e que oferece ao ser humano a total liberdade diante do mundo. Pode-se dizer, portanto, que o desprendimento ou total disponibilidade é o vínculo que une o ser humano e o divino, com a condição de não ser tomado pelas coisas, ou não se envolver a ponto de se deixar envolver pelas coisas, mas desprendendo-se de tudo e então se atingirá o *lugar* perfeitamente livre onde Deus está presente. Cf. tradução brasileira do tratado “*O Desprendimento*”: MESTRE ECKHART. O livro da Divina Consolação e outros textos seletos. Petrópolis, Vozes, 2005; *Sobre o desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

O desapego vai além de qualquer forma de distinção, permitindo ao ser humano estar totalmente disponível para o que a vida oferece. É uma nova forma de enxergar as coisas, que nos convida a explorar as possibilidades além das limitações e nos conecta com uma perspectiva mais rica e criativa.

Diante dessa premissa, pode-se afirmar que a virtude do desapego de Marta é o ponto principal que articula a interioridade e exterioridade. Essa articulação permite inclusive que o trabalho (*werke*) e a atividade (*gewerbe*) sejam repensados. Ao analisarmos atentamente, podemos perceber que Eckhart ressalta que o trabalho é como uma ponte, uma prática externa que pode tanto auxiliar na virtude quanto nos enganar. Por outro lado, a atividade pode ser um exercício interior enriquecido pela sabedoria consciente.

Segundo Eckhart, o conceito de trabalho está relacionado à prática externa das virtudes. Não obstante, é crucial compreender que o exercício das virtudes proposto por ele só terá sentido se conseguirmos vivenciá-las em conjunto com a atividade, em harmonia com a nossa racionalidade interna. Dito de outro modo, o “trabalho e a atividade no tempo” (*werk und gewerbe em der zeit*) não diminui a felicidade eterna, desde que sejam combinados, assim a nossa percepção de trabalho não ressaltará somente as vantagens, mas sentido.

Mais adiante, Eckhart salienta que existe outro caminho para Deus que supera o trabalho e a atividade:

O outro meio é este: renunciar simplesmente ao primeiro. Pois Deus nos colocou no tempo para que, mediante a ocupação sensata durante o nosso tempo, nos tornemos mais próximos e semelhantes a Ele (ECKHART, 2016, p. 53).

A expressão *daz ander mittel daz ist; blôz sin des selben* traduzida por Raimundo Vier por “o outro meio é este: renunciar simplesmente ao primeiro”, também pode ser traduzido por “o outro meio é estar vazio de tudo isso, ou seja, atingir a liberdade do desapego” (McGINN, 2022, p. 288). Isso significa dizer que a proposta de Eckhart não pode ser entendida como o “abandono” das obras para atingir a Deus, se assim acontecesse a contemplação de Maria seria o meio mais adequado, e como salientamos, está não é a visão de nosso autor, mas a possibilidade de se atingir a liberdade do desapego e realizar as obras em qualquer obstáculo.

Em sua obra *Reden der Unterweisung* (literalmente “Discurso da instrução”), traduzido comumente em português como *Conselhos espirituais*, Eckhart acentua que: “Só quando alguém se tiver desprendido de todas as coisas e tornando alheio a elas poderá realizar com cuidado todas as suas obras e se lhes devotar sem preocupação” (ECKHART, 2016, p. 55). Com efeito, a maravilhosa liberdade do desapego que guia a alma a não separar a essência interior do exterior ou a atividade do trabalho, de forma semelhante, estabelece um laço com as obras, porém, ao mesmo tempo, se afasta, representando a ideia de “estar próximo das coisas, mas sem permitir que elas invadam o espírito.”

Retomando a citação: “Pois Deus nos colocou no tempo para que, mediante a ocupação sensata durante o nosso tempo, nos tornemos mais próximos e semelhantes a Ele” (ECKHART, 2016, p. 53). Entende-se nesta citação que a discrepância entre transcendência e imanência no fazer humano se tornou para Eckhart obsoleta, uma vez que as nossas obras também podem se tornar um transmissor para regressarmos a Deus. Assim, as obras no tempo quando praticadas de forma sensata, isto é, de maneira livre e desapegada, a viabilidade de nos tornarmos mais próximos e semelhantes a Deus é certa.

Apoiado neste argumento, nota-se que Eckhart é incisivo em conscientizar os seus leitores a não caírem na tentação da fuga das ocupações deste mundo, como condição indispensável para a vida contemplativa. Para se aproximar de Deus ou possuir uma vida contemplativa não é mais preciso o abandono de nossas ocupações no tempo com todas as suas atribuições e se refugiar em um local isolado, ao contrário, é preciso estabelecer uma nova união com a humanidade e com toda a criação.

Por certo, precisamos perguntar a Eckhart se esta aproximação e semelhança a Deus se concede em todas as obras, sejam elas “sagradas” como obras de caridade ou “profanas”. Eckhart nos apresenta uma resposta em *Conselhos espirituais*, dizendo:

Evidentemente, uma obra é sempre diferente da outra; mas se alguém age a partir de uma mesma atitude, suas obras serão todas iguais. Para aquele que age corretamente, para quem Deus se tornou algo próprio, para este Deus brilha sem mediações, tanto nas coisas profanas quanto nas coisas mais sagradas (ECKHART, 2016, p. 20).

Em outras palavras, o que Eckhart está comunicando é que quando a nossa alma está enraizada em Deus e agimos de forma desapegada, todas as nossas ações externas são direcionadas de volta a Ele. É por isso que ele enfatiza mais adiante: “para quem Deus for presente em todas as coisas e quem dominar e usar maximamente sua razão, este sabe da verdadeira paz e possui o verdadeiro Reino dos Céus” (ECKHART, 2016, p. 20). Indubitavelmente, para o nosso mestre dominicano, não há uma defesa das obras em si. Se assim fosse, ele estaria simplesmente trocando a contemplação pela ação. Essa não parece ser sua intenção. Sua proposta é fazer com que a alma se aproxime de Deus, independentemente da atividade, desde que seja desapegada e sensata.

A visão de Eckhart sobre a relação entre Deus e a razão é muito interessante. Para ele, o fato de uma pessoa ter Deus como a base de suas obras não significa que a razão seja excluída. Na verdade, é possível ter Deus presente em todas as coisas, sem deixar de lado a importância do pensamento racional. Um exemplo dessa ideia é encontrado na figura de Marta, que não apenas recebeu Deus em sua alma, mas também se dedicou de forma consciente às tarefas diárias. Ela não se reservou apenas à experiência sublime de ter Deus em seu íntimo e em sua casa, mas também colocou em prática essa conexão divina em suas ações:

Três pontos são particularmente indispensáveis em nossa atividade. Que atuemos ordenada, inteligente e ponderadamente. Chamo de ordenado ao que corresponde, em todas as coisas, ao que é mais perfeito; chamado de inteligente, aquilo em comparação ao qual não se conheça então algo melhor. E chamo de ponderado ao sentir-se nas boas obras a presença ditosa da verdade cheia de vida e vivificante (ECKHART, 2016, p. 56)

O afastamento do homem das obras temporais poderá representar um equívoco, em razão de que “o homem nesta vida não poderá ficar sem atividade, já que esta pertence à essência humana” (ECKHART, 2016, p. 20), Essa afirmação eckhartiana abre espaço para pensarmos um princípio importante: uma vez que devemos nos movimentar em Deus e para Deus sempre em liberdade, as obras praticadas no cotidiano também se tornam um fluxo para repensarmos experiência mística não mais reservada exclusivamente ao campo do extraordinário, mas ao ordinário. A prova disso é a “potente

chamada ao cotidiano” (TEIXEIRA, 2017, p. 39) que Eckhart procede mediante a representação de Marta.

Na prática isso significa que não faz mais sentido para Eckhart centralizar a experiência mística em conventos, celas ou lugares distantes da vida corriqueira. Marta é o exemplo daquela que se abriu ao mundo percebeu na cotidianidade o encontro com Deus. Não é sem razão, que uma pessoa (ou seja, Marta) que é capaz de trabalhar desinteressadamente, sem perturbação em meio as preocupações do mundo e surpreendendo Deus em todas as coisas, alcançou a verdadeira experiência mística. Certamente, essa experiência é uma novidade no campo da mística, pois, como bem ressalta Bernard McGinn, “tradicionalmente o que místicos anteriores tinham considerado impossível, porque concebiam a atividade sempre como distração da contemplação, não o seu cumprimento (2022, p. 289).

À primeira vista, essa argumentação a favor de uma mística da vida cotidiana em Eckhart pode ser mais aprofundada se considerarmos a sua própria vida. Como um “mestre da vida” (*lebemeister*) Eckhart percebeu seus afazeres diários de mestre, pregador e administrador uma oportunidade para expressar como a contemplação se manifesta também em lugares-comuns e desajeitados. E assim, de forma surpreendente, Eckhart oferece uma nova compreensão do ordinário, permitindo pensá-lo e vivê-lo não mais como uma realidade sem importância.

Nas linhas anteriores, fica claro que Marta, personificação da essência mística da vida cotidiana, é um convite de Mestre Eckhart aos seus contemporâneos para transcenderem o dualismo entre contemplação e ação. Ao abordar os três aspectos de Marta, sua experiência de vida e maturidade, a atividade iluminada pela razão que transcende o tempo e a essencialidade de sua existência, Eckhart desconstrói a ideia de que a vida contemplativa se limita apenas à vida monástica, à oração organizada e ao abandono do mundo. Além disso, ele também não concorda com a noção de que a vida ativa é exclusiva daqueles que estão ocupados com o trabalho diário, desprovidos de qualquer dimensão contemplativa.

Assim, Eckhart argumenta que as interpretações que defendem a incompatibilidade entre contemplação e ação devem ser superadas, algo que ele próprio demonstra não apenas por meio da representação de Marta, mas também em sua própria vida. Podemos perceber que, ao observar a vida de Eckhart, suas ocupações como Prior do convento dos dominicanos em Erfurt, depois como mestre por duas vezes na Universidade de Paris e como Provincial da Teutônica, mostram a responsabilidade com a qual ele exercia essas funções, sem perder sua piedade e sua sabedoria interior.

Nossa hipótese é de que Eckhart assumiu essas posições porque compreendia que aqueles que desejam agir e fazer algo pelos outros ou pelo mundo, sem aprofundar a compreensão de si mesmo, de sua liberdade e capacidade de amar, certamente seriam um desastre para os demais. Uma alma desprovida de “desapego” apenas transmitiria aos outros seus próprios desejos, obsessões e ambições egocêntricas. Por outro lado, uma alma dotada de desapego transforma o poder em oportunidade para a virtude e o serviço.

Mestre Eckhart encarnou completamente a sua mística da vida cotidiana não se afastando de suas ocupações, mas sempre de “mente livre” (*vrîen gemüete*) e vivendo em “um íntimo esplêndido” (*ein hêrlîcher grunt*), tornando a vida a “condição” para o encontro da “única coisa necessária” (Lc 10,41). A partir daqui precisamos perguntar a Eckhart o que seria a “única coisa necessária” e como ele explica a seguinte expressão de Jesus: “E Maria escolheu a boa parte, a qual não lhe será tirada” (Lc 10,42). É sobre essas questões que nos concentraremos daqui para frente.

Nos concerne agora entendermos de que maneira Eckhart responderá à afirmação de Jesus: “todavia, apenas uma coisa é necessária. Maria escolheu a melhor parte, e esta não lhe será tirada” (Lc 10,42). É realmente intrigante! Se Maria escolheu a melhor parte e ninguém pode tirá-la dela, como podemos afirmar que a “parte” de Marta é superior à de Maria? Se Marta está tão preocupada com tantas coisas, como ela pode ser um exemplo para sua própria irmã? Essas palavras de Jesus não seriam suficientes para condenar a atitude de Marta em não seguir o caminho de Maria? Mesmo ao apresentar a tese de que Marta é superior a Maria, ao explorar a relação entre contemplação e ação, Eckhart não pode simplesmente ignorar as palavras de

Jesus dirigidas a Marta. É claro que nosso querido mestre dominicano não as ignorou, mas, com o intuito de preparar seus ouvintes para a resposta, Eckhart introduz a explicação de três caminhos para Deus. São eles:

A alma tem três caminhos para dentro de Deus. O primeiro é: procurar a Deus em todas as criaturas, com múltiplo empreendimento e com amor ardente. Era o que tinha em mente o Rei Salomão quando afirmou: “Em todas as coisas procurei o repouso” (Ecl 24,11). O segundo caminho é caminho sem caminho, livre e, no entanto, ligado, elevado e arrebatado muito acima de si mesmo e de todas as coisas, sem vontades e sem imagens, embora ali ainda não seja instância essencial [...]. O terceiro caminho se chama “caminho e é, no entanto, lar, isto é, contemplar a Deus, sem mediações no-que-é-seu-próprio (ECKHART, 2008, p. 130 – 31).

Dos três caminhos para Deus: primeiro, é aquele procura Deus em todas as criaturas, o segundo, da sublevação além de todas as imagens, e o terceiro, é um “estar em casa”, contemplar a Deus sem intermediações, nele próprio, “em si”. Sobre o primeiro caminho, Haas afirma que se trata do “caminho franciscano” (2002, p. 109, trad. Nossa). Para melhor compreender este caminho, cumpre ter em mente que a entrada dos franciscanos na história da espiritualidade e da filosofia medieval alterou completamente a maneira de se pensar a criação divina.

Diferentemente daquela visão pessimista que enxerga o mundo como o lugar da corrupção e do pecado, que conseqüentemente influenciou a tradição monástica a suspeitar do mundo e abaná-lo em favor do recolhimento e do silêncio, os franciscanos celebrava alegremente a criação e todas as suas formas de vida, pois, todas as criaturas saíram das mãos de Deus. Francisco de Assis (1181 ou 1182 - 1226), por exemplo, em sua célebre oração intitulada *Cântico do Irmão Sol (Cantico di frate Sole)*, também conhecida como o *Cântico das Criaturas*, que mostra a possibilidade real de louvar a Deus por meio de sua criação.²⁴ Desse modo, para a tradição franciscana o caminho para Deus passa necessariamente pelo mundo, logo, Deus é experimentado em sua Criação. É justamente nessa perspectiva que Eckhart ao anunciar o primeiro caminho cita o Rei Salomão dizendo em outras palavras “Achei a paz em todas as coisas”

²⁴ Segundo o historiador francês Jacques Le Goff: “Francisco de Assis proclama, sem qualquer panteísmo, nem mais longínquo, a presença divina em todas as criaturas” (*São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 38).

(Eclo 24,11). Procurar repouso ou paz em todas as coisas significa nada mais que descobrir e experimentar Deus em sua criação.

O segundo caminho, que, na verdade, é para Eckhart sem pista, sem caminho, livre de todas as imagens, conforme sugere novamente Haas, “arrebatamento e a visão sem véu que, tendo lugar in *statu viae*, não pode possuir qualquer estabilidade, mas que, prefigura o *status gloriae*” (2002, p. 109). Este é o caminho de Maria que se envolve em uma experiência do êxtase contemplativo, perdendo toda estabilidade que a vida prática pode oferecer a contemplação. Este *status* é glorioso porque Maria no momento do êxtase está próxima de Cristo, ela experimenta, mesmo de forma equivocada, a consolação e a graça de Cristo. O problema deste estado, como próprio Eckhart salienta, é que “não tem consistência definitiva” (ECKHART, 2016, p. 54), isto é, se a pessoa não possuir Cristo primeiramente no “abismo” (*abgrund*) de sua alma, será tentado querer experimentá-lo não mais que em experiência de êxtase temporário.

O terceiro caminho é ver Deus em seu próprio Ser. Se o primeiro caminho é dos franciscanos, o segundo de Maria, o terceiro é o de Marta. Não há modelos, afirmações, conceituações que defina a divindade, Ele está para além de qualquer mediação ou especulação teológica e filosófica²⁵ e para experimentá-lo é necessário um verdadeiro mergulho “no-que-é-seu-próprio.” Quando se é envolvido por esta verdade, nada mais pode ser enxergado senão pelas lentes da unidade

Após apresentar os três caminhos para Deus, Eckhart estabelece uma conexão entre o último caminho e a resposta de Marta. A ideia central que ele não quer perder de vista é a unidade. Podemos ver isso em dois momentos do sermão que exploraremos a seguir. É importante ressaltar que o tema da unidade não surge aleatoriamente no sermão. Eckhart prepara seu público ao comunicar os três caminhos para Deus, sendo o terceiro o mais recomendado.

²⁵ É possível observar nessa parte do sermão, mas também em outros sermões, a proximidade de Eckhart com apofatismo de Pseudo-Dionísio Areopagita. Em particular, a clássica obra *Teologia mística*, de Pseudo-Dionísio Areopagita, propõem perceber Deus como inefável, princípio supraessencial que está para além de tudo. Para “conhecê-lo” é necessário o “não-conhecer”, isto é, se despojar de qualquer categoria lógica e ontológica sobre Deus. Este tipo de pensamento influenciou fortemente a obra de Eckhart.

Contudo, agora ele precisa argumentar como é possível compreender o conceito de unidade nas palavras de Cristo para Marta.

O conceito de unidade de Deus é introduzido no sermão quando Eckhart faz referência ao “círculo da eternidade” presente na alma, onde Deus está livre de todas as mediações. Nesse círculo, um se torna dois e os dois reverte em um, luz e espírito se fundem na luz eterna. Nessa esfera da eternidade, todas as distinções são superadas. A multiplicidade se torna unidade, onde, por exemplo, o número seis não é apenas resultado da adição de três mais três, mas sim seis vezes o número um. Isso significa que, mesmo na multiplicidade do número seis, é possível encontrar a unidade do número um, e assim o seis se torna um e o um se torna seis. Além disso, essa primeira alusão à unidade nos mostra que ela vai além das distinções, sendo a oportunidade de enxergar a multiplicidade não apenas como separação, mas como a chance de perceber a unidade.

O segundo momento em que Eckhart recorre ao conceito de unidade é considerado um dos pontos principais do sermão e ecoa em todo o seu pensamento. Vejamos:

Por isso, o Cristo diz: “Uma coisa é necessária”. O que é isso? É o Um, é Deus. Isso é necessário a todas as criaturas; pois, se Deus retivesse em si mesmo o que é dele, todas as criaturas se tornariam nada. Se Deus retirasse o que é dele da alma de Cristo, onde seu Espírito está unido com a pessoa eterna, Cristo ficaria mera criatura. Por isso precisamos daquele um. Marta temia que sua irmã ficasse presa no prazer e na doçura; e desejava que Maria se tornasse como ela mesma, Marta. Por isso o Cristo lhe falou como se lhe dissesse: “Fica sossegada, Marta, ela escolheu a melhor parte. Isso que agora pode estar afetando a Maria lhe será tirado. O mais sublime que uma criatura pode ser, ela o será: ela será bem-aventurada como tu” (ECKHART, 2008, p. 131-32).

O que é mais necessário para a alma humana? Que a alma reconheça que Deus é Um.²⁶ Dada a relevância deste conceito em Mestre Eckhart e para

²⁶ A noção de unidade em Eckhart não é demasiadamente fácil de se entender. Sugere não só a Absoluta Unidade de Deus, mas também o objetivo e o fim daquela união vista na inseparabilidade de Deus e a alma. É a unicidade das pessoas divinas no fundamento do ser divino. Esta noção encontra-se nas suas obras em latim e em alemão, usando termos tais como uno (*unum/ein*), unicidade (*unio/einicheit*) e simplicidade (*simplicitas/einvalticheit*). É verdade que o conceito de Uno foi mais bem desenvolvido por Plotino em sua obra-prima *Enéadas*, porém, não sabe se Eckhart teve acesso direto a essa obra, uma vez que ela ainda não havia sido traduzida para o latim na época de Eckhart, mas com certeza ele conhecia o

melhor explicarmos, é interessante recorrermos ao seu *Sermão latino 29*, em função de que neste sermão é possível enxergamos de maneira mais aprofundada o que realmente o nosso mestre quer dizer com Deus é *Um*. Atentemo-nos ao sermão:

Deus é infinito em sua simplicidade e simples em sua infinidade. Por isso está em toda parte e em toda parte todo inteiro. Em toda parte, mercê de sua infinidade, mas todo inteiro em toda parte mercê de sua simplicidade. Só Deus se efunde em todas as coisas, em suas essências. Das demais coisas, porém, nenhuma se infunde em outra. Deus está no mais íntimo de cada coisa, e só no mais íntimo, e somente ele é *um*. Cumpre notar que cada criatura ama em Deus o um e o ama por causa do um, e o ama porque é um. Primeiro, porque tudo o que é, ama e busca a semelhança com Deus. A semelhança, porém, é uma certa unidade ou a unidade de certas coisas. Segundo, (porque) no um jamais há dor ou pena ou enfado, e nem sequer há nele passibilidade ou mortalidade. Terceiro, porque no um, enquanto é um, estão todas as coisas. Pois toda multidão é uma e um, no Um e pelo Um. E, quarto, porque não amaríamos nem o poder nem a sabedoria nem a bondade como tal, nem mesmo o ser, se não se unissem conosco e nós com eles. Quinto, porque o que ama verdadeiramente só pode amar um só. Por isso, à palavra Deus é um segue-se outra: “Amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração” (Dt 6,5). E, sem dúvida, (o que ama) quer que aquilo que ele ama com todo o seu ser seja um só. Sexto, porque ele quer se unir ao amado. O que não lhe é possível se este não for um. Além disso, Deus só une a si porque é um e enquanto é um. Além disso, pelo mesmo fato de ser um, ele deve necessariamente unir todas as coisas e uni-las em si e consigo. Sétimo, porque o um é indistinto de todas as coisas. Logo, nele, em razão da indistinção ou unidade, estão todas as coisas e a plenitude do ser. Oitavo: repara bem que o um, em sentido próprio, diz respeito ao todo e ao perfeito. Pelo que, mais uma vez, nada lhe falta. Nono: nota que o um, por essência, se refere ao próprio ser ou à essência – ou mais exatamente, à essência uma. Pois também a essência é sempre uma só, e em razão da unidade compete-lhe a união ou o ser unido. Cumpre notar, portanto, que aquele que verdadeiramente ama a Deus como ao um e por causa do um e da união, de modo algum se preocupa ou interessa pela onipotência ou pela sabedoria de Deus, porque estas pertencem a vários e dizem respeito a coisas várias. Tampouco se preocupa com a bondade em geral: primeiro, porque ela se refere ao que é exterior e está nas coisas e, segundo, porque a bondade consiste na adesão: “aderir a Deus, para mim, é o bem” (Sl 72,28). Décimo: nota que o um é mais alto, anterior e mais simples do que o bom, e está mais perto do ser e de Deus; ou, antes, consoante o seu nome, é um só ser com o próprio ser. Undécimo: Deus é profusamente rico por isso que é um. Com efeito, Ele é o primeiro e o supremo pela simples razão de ser uno. Por isso o um desce para todas as coisas e para cada coisa singular, mas continuando sempre a ser um e unindo as coisas separadas. Por

sistema de hipóstases, graças aos filósofos árabes e judeus, também a Proclo em sua obra *Elementos de Teologia*.

isso o seis não é duas vezes três, mas seis vezes um. (ECKHART, *Sermão 29*).²⁷

Embora Eckhart apresente onze razões que justifiquem que Deus é Um, o sermão pode ser dividido em duas partes. Na primeira parte ele inicia apontando as razões que permitem sustentar que Deus é Um, isto é, explica que não existe nenhum outro Ser infinito e simples como Deus capaz de estar presente no mais íntimo de cada coisa.²⁸ Uma vez que o Ser infinito é compartilhado, as coisas singulares participam deste Ser sem qualquer contradição, pois o Deus que é Um reconhece a unidade de todas as coisas e, em simultâneo, reconhece a sua expressão única.²⁹ Não obstante, a relação entre unidade e singularidade fora de Deus sempre se configurará em conflito, mas quando a expressão se volta para o Ser infinito qualquer antagonismo é superado, daí se declara que somente Deus se efunde em todas as coisas.

Na segunda parte do sermão latino, Eckhart estabelece uma relação fascinante entre a criatura como imagem de Deus e a percepção da unidade através do amor. É importante ressaltar que a criatura não é o Uno em si, pois somente Deus se espalha por todas as coisas. Embora não sendo o Uno, a criatura possui a capacidade de experimentar a união em sua alma, pois cada criatura foi criada à imagem e semelhança de Deus. A unidade e a semelhança de Deus estão profundamente conectadas na alma, mesmo assim é necessário que ela se volte para o seu Criador, a fim de que o princípio essencial firmado nela possa ser verdadeiramente realizado. Porém, para que haja este retorno ao Criador e a vivência também da unidade, é indispensável que o ser humano adote o desapego de si mesmo. Trata-se de uma postura radical, e talvez seja por isso que Eckhart resgata a experiência do amor da criatura pelo seu Criador, pois o amor é também um sentimento de sacrifício, no qual a minha individualidade se torna obsoleta diante do Amante, que é Deus.

²⁷ A tradução em língua portuguesa de Matteo Raschiatti, realizada em seu artigo: *O uno e o ser no pensamento de Meister Eckhart*. (2012) TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia, 35, 79–98. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000400007>

²⁸ Em Eckhart é possível perceber que não há distinções em Deus, porque Deus é Um. A unidade de Deus traz muitos em Um. A unidade de Deus inclui o Ser de todas as coisas. Deus é completo e indiviso em Ser. Em Deus, todas as coisas divididas são reunidas em uma unidade perfeita, como o próprio sermão latino apresenta.

Vamos voltar à resposta de Cristo para Marta. Se Marta já estava conectada a Deus no mais profundo de sua alma, enquanto criatura, ela experimentava o que era essencial, o Deus Único. Essa experiência presente pode ser claramente vista em sua atitude despojada, que se revela na falta de preocupação consigo mesma. Seu desinteresse desde o início possibilitou a verdadeira união de sua alma com a Divindade. Portanto, graças ao seu desapego tanto das coisas externas quanto de si mesma, Marta está livre para resgatar sua irmã. É exatamente nesse sentido que Cristo declara: “o mais sublime que uma criatura pode ser, ela o será: ela será bem-aventurada como tu” (ECKHART, 2008, p. 132), em outras palavras, Cristo estava querendo dizer: “Fica sossegada, Marta, ela escolheu a melhor parte. Isso que agora pode estar afetando a Maria lhe será tirado” (ECKHART, 2008, p. 132). O que está afetando Maria? O seu distanciamento da vida prática em favor do prazer e delícia da contemplação, isto é, a separação entre a vida contemplativa e vida ativa, isso lhe será tirado.

Nessa perspectiva, as palavras de Cristo dirigidas a Marta não podem ser interpretadas de forma negativa, mas sim como um cuidado especial. Ele sabia que Marta já havia alcançado a maturidade espiritual, mas, ao mesmo tempo, não queria “perder” Maria. De fato, como Eckhart reafirma: “Fique tranquila, Marta, ela escolheu a melhor parte” (ECKHART, 2008, p. 132), não porque a atitude de Maria estivesse correta, mas porque ela estava “próxima” dos olhos de Cristo. Apesar de Maria ter começado de forma imperfeita, ao sentar-se aos pés de Cristo, já era um começo, ela estava aprendendo e, com certeza, viveria de forma madura, assim como Marta que não renunciou às obras.

De fato, podemos assumir que Cristo está tratando Maria como uma iniciante na escola da vida, de modo que suas palavras direcionadas à Marta não precisa de muitas explicações, uma vez que nossa querida Marta é tratada como alguém que já alcançou a maturidade espiritual. Na prática o que Jesus disse a Marta não criou nela qualquer desafeto, até porque a sua alma já estava unida ao Criador mesmo antes de Maria perceber.

Não obstante, quando Marta questiona Jesus sobre a atitude inadequada de Maria, Eckhart utiliza expressões como: “como se dissesse”,

“querendo dizer” e “isso significa”. Assim, Eckhart convida seus ouvintes a não se limitarem somente ao que está escrito, mas a pensarem além dos círculos hermenêuticos da exegese tradicional. Para ele o texto escrito não é algo finalizado, mas algo que necessitava de significado, daí a sua insistência em compreender o texto além do próprio texto.

Ao abordar o conceito de unidade, não podemos esquecer que a ênfase de Eckhart no Deus Uno também gera consequências na forma como concebemos a contemplação. Uma vez que a alma está unida à Deidade e despojada de tudo, a separação radical entre contemplação e ação é completamente superada. Embora essa tese não seja nenhuma novidade neste ponto da dissertação, existe um movimento intrigante que Eckhart faz ao destacar o tema da unidade em relação à contemplação, o qual merece nossa atenção.

Argumentei anteriormente que o problema da vida contemplativa e ativa retratadas nas figuras de Maria e Marta, como observamos no primeiro capítulo desta pesquisa, chegou até Eckhart mediante a tradição interpretativa de vários autores importantes, e a sua pretensão foi assim como de seus antecessores, apontar uma solução para o problema da relação entre a contemplação e a ação. Todavia, Eckhart retoma o problema da contemplação e da ação no sermão alemão 104¹ (*In his, quae patris mei sunt, oportet me esse*), mas agora dentro de outra abordagem que envolve o Nascimento da Deidade no fundo da alma humana e suas consequências práticas, principalmente, com relação às obras virtuosas. Eckhart introduz o problema com as seguintes questões:

Então podereis 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? Devemo-nos privar daquilo que intensamente se ocuparam os discípulos de Nosso Senhor, como diz Santo Agostinho de São Paulo, que estava tão empenhado e preocupado com as pessoas, como se ele as houvesse gerado todas elas para o mundo? Devemos ser despojados desse grande bem para nos exercitarmos em obras virtuosas? (ECKHART, 2008, p. 218-19).

O mestre dominicano nos instiga a refletir sobre se, ao vivenciarmos a presença divina em nossa alma e experimentarmos a união mística com Deus, devemos permanecer passivos, contentando-nos apenas com essa experiência mística, ou se devemos nos engajar ativamente no ensino e consolação daqueles que mais necessitam de nossa ajuda. Será que devemos abrir mão desse imenso tesouro que é a presença do Verbo em nossa alma em prol de um bem menor, que são as obras de caridade? Para solucionar esse dilema, Eckhart recorre novamente às figuras bíblicas de Marta e Maria, mas desta vez ele ressalta tanto a nobreza de Maria como a utilidade de Marta.

Repare agora a explanação dessa questão! Uma coisa é absolutamente nobre, a outra é muito útil. Maria foi muito louvada por ter escolhido o melhor. Assim também a vida de Marta foi muito útil, pois serviu a Cristo e seus discípulos (ECKHART, 2008, p. 219).

Embora no sermão 86, Eckhart tenha desferido uma crítica contundente à atitude inadequada de Maria, no presente sermão (104¹) ele parece adotar uma postura mais flexível. Talvez porque seu público já esteja familiarizado com suas ponderações sobre a figura de Maria, não faria sentido repetir a crítica. Entretanto, é perceptível que Maria é elogiada por escolher a melhor parte, ou seja, aquela que representa a presença de Cristo e a escuta da palavra divina, experiências que Maria, mesmo de forma inapropriada, teve a oportunidade de vivenciar.

Por outro lado, Marta também recebe louvor por sua utilidade, isto é, por ser hospitaleira e servir tanto a Cristo quanto aos seus discípulos. Se analisarmos com mais cautela, a abordagem de Eckhart em relação a Marta, sob a ótica da utilidade, representa, como argumentamos anteriormente, a aceitação de uma tradição interpretativa que ganhou força a partir do século XII. Eles reabilitaram a leitura positiva da vida útil dos servos e trabalhadores, desde os administradores das cidades e dos negócios, até aqueles que desempenhavam funções nas abadias, como por exemplo os responsáveis pela cozinha, adega, enfermaria, celeiros e estábulos, além dos trabalhadores manuais das

corporações de ofício. Esses indivíduos eram frequentemente retratados na literatura como Marta.³⁰

Da mesma forma, Eckhart concorda parcialmente com a tradição interpretativa estabelecida por Agostinho e Gregório Magno, que viam em Marta a personificação das obras de caridade. Porém, como já mencionado anteriormente, Eckhart não apenas enfatizou a dimensão útil ou prática de Marta, mas também sua relação com a profundidade contemplativa. Mais adiante, no mesmo sermão 104¹, Eckhart fundamenta de forma mais aprofundada a relevância da utilidade de Marta, recorrendo a um comentário de Tomás de Aquino:

Mestre Tomás diz: Ali a vida ativa é melhor do que a vida contemplativa, visto que na atuação se derrama por amor que se recebeu interiormente na contemplação. Ali não há mais do que um, pois não se toma em nenhum outro lugar a não ser no mesmo fundamento da contemplação, o que o faz fecundo na atuação; ali a intenção da contemplação chega à plena realização (ECKHART, 2008, p. 219).

O ponto principal da citação de Tomás, tão habilmente trazida à tona por Eckhart é essa: “É evidente, pois, que, quando alguém é chamado a deixar a vida contemplativa para dedicar-se à ativa, não se trata de tirar-lhe a contemplação, mas de acrescentar a ação” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. II-II, q.179, A. 1). O que para Tomás é apenas um complemento, em Eckhart se torna o ponto central. Enquanto para Tomás a ação é apenas uma adição à contemplação, para Mestre Eckhart a ação deve ser o propósito principal da contemplação. É aí que ocorre uma virada surpreendente:

Pois na unicidade da contemplação Deus visa a fecundidade da atuação. Pois na contemplação serves somente a ti mesmo, mas na atuação das virtudes, ali serves a muitos. A isso nos exorta o Cristo com toda a sua vida e com a vida de todos os seus santos, a todos os quais despediu para que fossem servir a muitos (ECKHART, 2008, 219-20).

Qual é o verdadeiro significado da unicidade da contemplação? Pense que a contemplação e a ação se entrelaçam de tal maneira na alma aperfeiçoada

³⁰ Para uma pesquisa sobre a retomada da figura de Marta nos séculos XII e XIII, ver Giles Constable. *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The interpretation of Mary and Martha. The ideal of the imitation of Christ. The orders of Society*. Cambridge, University Press. 1995
Cf. Tomás de Aquino. ST. II-II, q.179, A. 1

que se tornam uma só. Elas se relacionam profundamente no âmbito interior e se manifestam de forma produtiva nas obras externas. A unicidade da contemplação representa o fim de qualquer separação entre contemplação e ação, pois uma depende da outra. Ao citar a utilidade de Marta, Eckhart nos leva a refletir sobre a importância de não pensarmos na ação sem contemplação, nem na contemplação sem ação. Assim como o Verbo se uniu à humanidade no mais íntimo da alma, revelando a sua unidade, tudo o que é fundido na alma se torna harmonioso. Nada pode ser dissonante em relação a esse fundamento divino, nem mesmo as nossas ações amorosas e justas.

Vale lembrar que Eckhart já havia proposto a relação entre contemplação mística e ação em Marta no sermão 86, mas é no sermão 104¹ que ele radicaliza sua proposta. Seu principal objetivo é unir a ação com Deus, pois a finalidade da contemplação é a ação. Assim, até mesmo a vida cotidiana, com toda sua multiplicidade e banalidade, é permeada pela unidade e ação divina, como bem enfatiza Dietmar Mieth.

Para Eckhart a busca da felicidade não culmina, como na contemplação mística, apenas em olhar para Deus, mas na alegria da participação na vida interior-divina no meio da vida, em meio a uma atividade concreta. Por essa razão a mística de Eckhart não pressupõem uma “vita contemplativa”, mas tentar encontrar a unidade divinizante da ação em Deus em todas as formas de vida (2018, p. 168, trad. Nossa).

Na seguinte afirmação, percebe-se claramente que a unicidade da contemplação se transforma em unicidade da ação. Isso demonstra que não se pode alcançar a ação ignorando as verdades profundas de nosso ser interior, assim como não se pode alcançar a contemplação ignorando o dever da caridade. Quando essas duas se unem, até mesmo a linguagem se transforma. Já não se fala mais de contemplação e ação separadamente, mas sim de ação contemplativa ou contemplação ativa.

Essa mudança de paradigma na concepção da vida contemplativa e ativa é uma verdadeira revelação para Eckhart, que a enxerga como uma releitura das virtudes morais. No sermão 86, podemos identificar diversos elementos específicos da ética das virtudes. Diante disso, surge a pergunta: quais são as consequências dessa relação ou unificação entre a vida

contemplativa e ativa para a ética? Em que sentido a vontade humana voltada para Deus se torna importante para a ética de Eckhart?

4. A ORIGINALIDADE E PERTINÊNCIA DA INTER-AÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA: A ÉTICA DO DESPRENDIMENTO

Por outro lado, a vida intelectual precisa do alimento dos fatos. Encontramos fatos nos livros; mas todos sabem que uma ciência puramente livresca é frágil; sofre do mal da abstração; perde qualquer contato e, por conseqüente, oferece ao juízo uma matéria muito diáfana, quase ilusória. “És um balão cativo”, dizia para si mesmo Amiel; “não deixes que se rompa o cabo que te prende à terra (SERTILLANGES, A.-D. A vida Intelectual. p.71).

É relevante pensar que a figura de Marta também é uma parte fundamental da proposta da ética eckhartiana. Ao conectar a vida contemplativa e a vida ativa e ao enxergar o ser humano como um todo, Eckhart não pode ignorar os aspectos das virtudes morais na vida de cada indivíduo. Para apresentarmos de forma mais específica a ética eckhartiana, vamos recorrer a um dos tratados mais renomados atribuídos a Mestre Eckhart, intitulado “Sobre o Desprendimento”. Através desta obra, iremos demonstrar como é possível conceber uma “ética do desprendimento”.

4.1 A figura de Marta como modelo de uma “ética do desprendimento.”

Mestre Eckhart foi profundamente influenciado pelo neoplatonismo de Plotino, Proclo e Pseudo-Dionísio Areopagita. Embora ele tenha recorrido a outras fontes importantes em sua busca pelo conhecimento, não há dúvida entre os estudiosos de sua obra de que esses filósofos exerceram um intenso influxo em suas ideias.

Não obstante, deve-se destacar que Eckhart não foi um simplesmente um repetidor do pensamento neoplatônico. Ele soube absorver e reinterpretar as ideias do neoplatonismo, traçando um caminho próprio e original. Sua leitura crítica conseguiu extrair o que havia de mais valioso nessas influências, adaptando-as aos problemas fundamentais de sua época, sendo capaz de enriquecer o pensamento filosófico com suas próprias contribuições.³¹

³¹ Para uma pesquisa sólida sobre as fontes de Eckhart, conferir, Loris sturlese (Ed.) *Studi sulle fonti di Meister Eckhart: Aristoteles, De anima - Augustinus, De Trinitate - Avicenna, Opera - Dionysius, Opera - Liber de causis - Proclus, Opera - Seneca, Opera, Alessandra Beccarisi. Vol. 1, Saint-Paul, 2008. Studi sulle*

É curioso notar que poucos autores se dedicaram a investigar a ética de Eckhart. Isso se deve, em parte, ao fato de que ele não escreveu nenhum livro específico sobre ética e evitou abordar explicitamente a moral filosófica em suas teorias, ao contrário de seus irmãos de ordem como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Além disso, sua ética está dispersa em suas obras, não de maneira organizada ou sistemática, mas de forma mais espontânea.

O caminho que nos parece mais seguro para pensar uma ética em Mestre Eckhart é iniciar pelos seus *Sermões* e *Tratados Alemães*. Foi nessas obras que Eckhart expressou de maneira pessoal sua concepção moral, enfatizando a natureza dos atos morais em vez do conteúdo das leis morais. Sua principal fonte de inspiração foi as Sagradas Escrituras, que são ricas em moralidade e foram amplamente analisadas pelos escolásticos. No entanto, ele também buscou uma releitura da própria ética dos Evangelhos expressada na figura de Cristo que em vários momentos questionou a concepção legalista da moral representada pelos fariseus.

Eckhart compreendia que os atos humanos são extremamente complexos. Ele acreditava que antes de considerar as consequências dos atos morais era preciso voltar-se para as realidades internas. Somente depois disso é que se poderia refletir sobre as implicações dessas ações morais no cotidiano. Assim, a concepção ética de Mestre Eckhart se destaca pela ênfase não somente na ação, mas procura entender a natureza dos atos morais, abrindo espaço portanto para se discutir os pressupostos de uma ética das virtudes.

Realizada a explicação, sucedamos para o desenvolvimento da ética eckhartiana e seus “lampejos” no *Sermão* 86. Existe neste sermão alguns trechos que merece a nossa atenção, por exemplo:

Instruí-vos agora sobre as virtudes! Vida de virtude depende de três pontos que se referem à vontade. Um ponto é este: Entregar a própria vontade a Deus, pois é indispensável que se execute plenamente o que então aparece com clareza. Refere-se isso ao despojamento ou ao revestimento. Há três espécies de vontade: uma é sensitiva; outra racional; a terceira, a vontade eterna (ECKHART, 2009, p. 58).

fonti di Meister Eckhart. II, Aristoteles "Metaphysica", Cicero "Opera", "Liber XXIV philosophorum", Moses Maimoides "Dux neutrorum", Origenes "Opera", Plato "Timaeus", Thomas Aquinas "Opera. Vol.2, Academic Press, Fribourg, 2012.

Nesta citação, encontramos uma característica fundamental da virtude moral: a renúncia da nossa própria vontade em prol da vontade divina. Essa característica nos leva ao momento do “Nascimento do Verbo” na alma humana, conduzindo a uma verdadeira união com Deus. É nesse âmago íntimo, onde Deus e a alma humana estão entrelaçados, que todas as virtudes devem ser geradas. De fato, se todas as virtudes são concebidas nesse âmago, então a nossa vontade precisa estar sempre orientada e guiada por Deus.

De acordo com Eckhart, quando falamos em uma vontade direcionada a Deus, é importante entendermos que existem diferentes tipos de vontade. Ele nos apresenta três espécies: a vontade sensível, a racional e a eterna. Ao se referir à primeira delas, Eckhart afirma: “A sensitiva quer instrução, quer que se entenda à verdadeira doutrina” (ECKHART, 2016, p. 58). Essa categoria de vontade está focada em organizar as informações aprendidas por nossas sensações. A respeito da vontade racional, o próprio Eckhart proclama:

quer que se caminhe em todas as obras de Cristo e dos santos, isto é, que as palavras, os atos e métodos sejam orientados de modo uniforme e ordenados para o que há de mais sublime” (ECKHART, 2016, p. 58).

Pode-se notar que essa categoria de vontade não busca apenas concentrar o conhecimento, mas sim utilizar as obras de Cristo e dos santos como verdadeiros exemplos para elevar a alma a vontade eterna. Essa forma de vontade é a que Eckhart se refere como a vontade divina, que, em sua concepção “é a vontade eterna, com o mandamento amoroso do Espírito Santo” (ECKHART, 2009, p. 58). Continua:

Em tal situação a alma suplica: Senhor, faze-me saber qual é a tua Vontade eterna! Se a alma destarte atender ao que há pouco explanamos, e se for do agrado divino, então o amado Pai pronunciará dentro da alma o seu Verbo Eterno (ECKHART, 2016, p. 58).

É interessante como Eckhart consegue captar um delicado movimento da alma ao ansiar pela vontade divina. Isso nos revela que não é suficiente que o Verbo Eterno se manifeste no âmago da nossa essência, é imprescindível que nós, seres humanos, desejemos ardentemente essa Vontade Eterna. As outras espécies de vontades precisam ser entendidas como “verdades que expressam as etapas interiores que o homem deve percorrer para

se unir a Deus” (MANGIN, 2000, p. 321), portanto, estas fases devem ser percorridas e não descartadas como insignificantes.

A tese eckhartiana nos leva a refletir sobre dois temas importantes. Primeiramente, é crucial que o ser humano aspire à Vontade divina, e para isso é necessário que ele abandone sua própria vontade. Em segundo lugar, devemos compreender as características dessa Vontade divina e as consequências que ela tem nas virtudes morais. Assim como é essencial superar a individualidade para se unir à Divindade no âmago da alma, e o mesmo se aplica à Vontade divina. Ao nos unirmos a Deus, a alma deixa de experimentar qualquer forma de egoísmo, uma vez que a Vontade gerada por essa união é sempre reta e desapegada. Essa ideia pode ser encontrada nas palavras de Eckhart em sua obra *Conselhos Espirituais*:

Agora, podereis perguntar, quando a vontade é uma vontade reta? A vontade é total e reta quando ela estiver sem ligação ao próprio eu, e quando se tiver despojado de si mesma e se tiver modelado e conformado à vontade divina. E com tal vontade podes tudo, amar ou o que tu queres (ECKHART, 2016, p. 25).

Neste argumento percebemos que Eckhart realiza uma cisão entre a vontade reta e a vontade humana. Está última é sempre pretenciosa e egoísta. A vontade própria é mais bem explicada no *Sermão 2*, como se segue: “Vontade própria te toma a liberdade de estar à disposição de Deus neste presente instante; de seguir unicamente a Ele na luz, com a qual te orienta a fazer e deixar na liberdade, na novidade, a cada instante” (ECKHART, 2009, p. 47). Nessa perspectiva a vontade própria se preocupa unicamente consigo mesma, nada partilha, vive sempre cheia de si, como mais uma vez diz Eckhart:

Ora, nisso tudo se esconde o teu eu e nada mais! É o teu egoísmo, mesmo quando não tens consciência disto, nem creiais: jamais irrompe uma inquietude em ti que não venha do teu egoísmo, quer o conscientizes, quer não (ECKHART, 2016, p. 10).

Acontece que quando o homem deseja se libertar desta prisão do egoísmo ou de sua própria vontade, o seu interior é afetado pela maior de todas as virtudes, o “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*) que permite que o ser humano renuncie à própria vontade para então abrir-se à vontade divina e a graça. Agora, a vontade reta torna-se desimpedida, livre, tonando-se à vontade mais digna, porque não se apegando a nada tem a condição de possibilidade de

conduzir as ações do homem em direção de “tudo”. Ademais, nesta abertura a vontade reta “conforma-se” com a vontade divina até que não se poderá mais falar de duas vontades, mas de uma única vontade.

Destarte, percebe-se de imediato que intenção de Eckhart é pensar uma ética das virtudes, mas que primeiramente têm como seu fundamento a vontade desprendida, em razão de que uma vontade desprendida não se apega a nada, logo, se coloca como total disponibilidade. Todavia não se devemos esquecer que o homem é um ser no mundo das relações humanas, à vista disso cabe-nos questionar quais as consequências práticas desta vontade desprendida no contexto das ações morais no cotidiano.

Respondendo à questão, verifica-se que os elementos da vontade desprendida e do próprio desprendimento pode ser enxergado na tese eckhartiana do viver “sem porquê” (*âne warumbe*)³², que significando uma nova maneira de “estar” no mundo, em como “viver” (*leben*) no mundo sem perder a liberdade interior.

Observemos o conceito de viver “sem porquê”³³ despontar em alguns sermões alemães de Mestre Eckhart, como por exemplo, nos *Sermões* 5b, 6 e 41:

A partir desse fundo íntimo, debes operar todas as tuas obras, sem porquê [...]. Quem pelo espaço de mil anos perguntasse à vida: “Por que vives?” – se ela pudesse responder, não, não diria outra coisa a não ser: “Eu vivo porque vivo”. Isso vem porque a vida vive do seu próprio fundo e emana a partir do seu próprio. Quem, pois, perguntasse a um homem verdadeiro, que opera a partir do seu próprio fundo: “Por que operas tuas obras?” – se quisesse responder direito, não diria coisa a não ser: “Eu opero porque opero” (ECKHART, 2009, p. 67).

Também:

“Os justos viverão”. De todas as coisas nada é tão amável e desejável quanto a vida. E ademais, nenhuma vida é tão má e tão árdua que o homem não queira viver. Um escrito diz: Quanto mais algo se aproxima da morte mais é cheio de penúria. Assim também, por pior

³² Para McGinn a origem dessa expressão viver “sem-porquê” foi uma criação de místicos do século XIII, e o uso mais antigo é provavelmente o de Beatriz de Nazaré, cuja a obra *Sete maneiras de amar* foi escrita entre e 1215 e 1235. Segundo o autor: “Ao discutir a segunda “maneira”, Beatriz descreve uma forma de amor desinteressado, observando que, nesse estado, a alma age “só com amor, sem qualquer porquê (sonder enich waerome), sem qualquer recompensa de graça ou de glória” (2022, p. 283).

³³ A expressão “sem-porquê” é empregada por Eckhart com frequência nos sermões alemães: 1, 5^a, 5b, 6, 12, 26, 27, 28, 29, 39, 41 e 59.

que seja, a vida quer sempre ainda viver. Por que comes? Por que dormes? Para que vivas. Por que buscas bem ou honra? Tu o sabes muito bem. Mas: por que vives? Por e para a vida e, no entanto, não sabes por que vives. A vida é tão desejável em si mesma que é desejável por si mesma (ECKHART, 2009, p. 71).

Do mesmo modo:

O homem justo não ama em Deus nem isto nem aquilo. E se Deus lhe desse toda sua sabedoria e tudo o que possa oferecer fora dele mesmo, o justo não prestaria atenção a isso nem disso teria gosto. É que o justo nada quer, nada procura, já que ele não conhece nenhum porquê, em virtude do qual fizesse algo qualquer, assim como Deus atua sem porquê não conhece nenhum porquê. Totalmente do mesmo modo como atua Deus, assim também o justo atua sem porquê, em razão do qual viva, assim também o justo não conhece nenhum porquê, em virtude do qual haveria de fazer algo (ECKHART, 2009, p. 239).

Ao analisar atentamente essas citações, nos deparamos com dois princípios fundamentais. O primeiro deles é que um estilo de vida sem porquê só pode ser verdadeiramente vivenciado se estivermos dispostos a nos desapegar, seja do nosso ego ou de qualquer outra coisa, inclusive da nossa obsessão por respostas e justificativas. Já o segundo princípio nos leva a compreender que uma vida sem porquê nos impulsiona a agir de forma ética e desinteressada. Vamos analisar mais a fundo esses princípios.

Como dito antes, é inconcebível, segundo a concepção de Eckhart, vivermos sem porquê senão experienciar o radical desapego (*Gelassenheit*) de nossa vontade pessoal, que implica também em “despossuir”, pois, uma das características da vontade pessoal é disposição para o “ter”. Entretanto, não basta nos desapegarmos do *eu*, mas é preciso eliminarmos tudo o que chamamos de *meu*. Esta supressão do *meu* é relevante porque o próprio *ter* implica em algo relativo, que pode ter prazo de validade e nos impede de realizarmos plenamente, uma vez que o ter circunda o próprio ego e nos afasta do Absoluto.³⁴ Decerto, Eckhart como exímio comentador das Sagradas Escrituras, percebeu a partir deste texto evangélico, que diz: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me” (Mt 19,21), que o apego às coisas é sinônimo de distanciamento do divino. Portanto, quem não pode renunciar às coisas, jamais

³⁴ Sob outra perspectiva, não se pode confundir a união com Deus no íntimo da alma em um sentido de “posse”. A união com Deus é uma realização em viver a experiência da coincidência com o Nada de Deus, portanto, a liberdade do desapego é a ponto do encontro, e não da posse.

vivenciará uma vida sem-porquê, em razão de que tal estilo de vida somente é possível quando se experiencia o verdadeiro desapego do eu e das coisas.

Ao comentar a expressão “o homem devia ficar vazio do seu próprio conhecimento,” de Eckhart, Erich Fromm destaca a visão do mestre dominicano de forma criativa e envolvente.

Não pretende com isso sugerir que ele esqueça *aquilo* que sabe, e sim esquecer *que* sabe. Quer isso dizer que não deveríamos olhar para os nossos conhecimentos como uma posse na qual encontramos segurança e que nos dá a noção de identidade; nem sentirmo-nos “cheios” de conhecimento, nem agarremo-nos ou ansiar por eles (2002, p. 67).

A concepção central de Eckhart, interpretada por Fromm, não se configura como alguém que simplesmente nega a relevância da razão. Afinal, como explicaríamos os vários anos de experiência de Eckhart como professor em Paris, Strasbourg e Colônia? O que Eckhart propõe é que o conhecimento nunca deve assumir a qualidade de um dogma que nos aprisiona. Afinal, quem precisa de um “porquê” quando se está livre de todas as amarras?

Contudo, se a vida desprovida de porquês representa uma existência despojada e espontânea, como é possível conceber objetivamente uma ética deste estilo de vida? Nas palavras de Mestre Eckhart, viver sem porquê não implica viver de forma irresponsável e agir acima de qualquer dever, mas sim agir de maneira que não contradiga a união com Deus e o amor. Sob essa perspectiva, é crucial compreender que o conceito de dever em Eckhart não se opõe ao desapego e ao viver sem porquê, pois o dever eckhartiano está intrinsecamente ligado à liberdade. Além disso, o dever eckhartiano também envolve buscar a serenidade, não se apegar a nada, buscar a harmonia, a unidade e o amor em tudo.

Concebe-se com isso que uma ação moral para Mestre Eckhart é aquela praticada de maneira desinteressada. Ora, se se o viver sem porquê não pode ser desassociado do desprendimento, do mesmo modo a ação moral não poderá desviar do verdadeiro desapego, e assim podemos afirmar que a ação moral em Eckhart não visa nada, senão a própria ação moral, como se segue nessa afirmação: “Por que operas tuas obras?” – Se quisesse responder direito, não diria coisa a não ser: “Eu opero porque opero” (ECKHART, 2009, *Sermão*

5b, p. 67). Dito de outra maneira, a ética eckhartiana não se configura como teleológica, ela não intenciona um fim, e diferentemente da “ética mercadológica” do qual trataremos no próximo tópico, a “ética do desprendimento” não objetiva nenhuma recompensa ou galardão no céu, mas concentra-se simplesmente em agir de maneira justa.

A ética do desprendimento não visa o que a justiça poderá produzir, mas tende a própria justiça. É por isso que o justo, portanto, aquele que pratica a justiça, segundo Eckhart, “nada quer, nada procura, já que ele não conhece nenhum porquê” (ECKHART, 2009, *Sermão* 41, p. 239). Por sua vez, sendo o justo aquele que não se concentra nas consequências da justiça, o que ele experimenta, na visão de Eckhart, é a verdadeira Justiça, que:

Não lhe pode causar dor, pois outra coisa não é senão alegria, prazer e deleite; e ademais: se causasse dor ao justo, a Justiça a causaria a si mesma. Nenhuma coisa desigual e injusta, nem coisa alguma feita ou criada seria capaz de lançar na dor o homem justo; pois tudo o que é criado é muito inferior a ele, tanto quanto é inferior a Deus, e não causa nenhuma impressão ou influência no justo (ECKHART, 2016, p. 10).

É importante ter em mente que essa citação de Eckhart não nega os resultados da justiça, mas sim destaca que eles não são o mais importante. Quando um homem age com a intenção de alcançar os resultados da justiça, ele acaba se apegando a algo e, conseqüentemente, pode se frustrar, já que nem sempre os efeitos da justiça conseguem satisfazê-lo plenamente. No entanto, se o homem justo se deixar envolver unicamente pela essência da justiça, ele viverá desapegado dos seus efeitos e experimentará não a desilusão, mas sim alegria. É como se ele descobrisse um segredo que lhe traz uma satisfação profunda, uma felicidade autêntica que vai além das meras consequências da justiça.³⁵

Ao falarmos sobre a ética do desprendimento que permeia o estilo de vida sem porquê, não podemos ignorar um aspecto crucial dessa ética: o amor. Se as virtudes morais são vistas como a “arte” de conduzir a vida, sem distinguir nenhum aspecto da natureza humana, então a ética também deve contemplar a questão do amor. Afinal, assim como não se pode compreender o conceito de

³⁵ Com isso Eckhart tem conhecimento da realidade da injustiça, da maldade humana, da mentira e outros maus, que afetam o homem, mas em sua ética não abre espaço para esses atos, uma vez que tudo isso é uma forma de manifestação do mal, da falta de amor, são todas modalidades de distanciamento de Deus.

viver sem porquê sem considerar o desprendimento, também é impossível conceber a ética eckhartiana sem a experiência do amor. E isso se deve ao fato de que o amor é dado de forma gratuita, não busca respostas e não necessita de uma necessidade prévia.

Sobre a relação entre o amor e a bondade, Eckhart declara no *Sermão 28*: “Quem, pois, mora na bondade de sua natureza mora no amor de Deus; o amor, porém, é sem porquê” (Eckhart, 2009, p. 181). Na realidade, o amor não se baseia na bondade que o outro possui. O amor não está procurando por bondade, pois a bondade já faz parte da essência do amor. O motivo pelo qual amamos o outro é por causa do bem que ele nos traz e pelas suas próprias virtudes, como nos diz Eckhart, “por e para tudo aquilo que ele é nele mesmo” (ECKHART, 2009, p. 181).

Portanto, o homem não deve nutrir amor pelo próximo com base no que ele pode oferecer, mas simplesmente por amar. Sob essa perspectiva, compreende-se que uma ação moral que leve em consideração o amor resulta em uma atuação espontânea e não premeditada. De repente, o dever se conecta ao amor e, conseqüentemente, qualquer ação realizada em “nome de Deus”, mas que negligencie o amor pelo próximo, não passa de fanatismo religioso, algo totalmente oposto à ética no sentido eckhartiano.

Como mencionamos anteriormente, o *Sermão 86* apresenta “lampejos” da ética eckhartiana, e isso é perceptível na distinção das três vontades: sensível, racional e eterna. Destaca-se também o desapego de Marta e, ao mesmo tempo, sua preocupação com sua irmã Maria. Nessa circunstância, Marta representa a ética desprendida, enquanto Maria representa a vontade própria. Essa ideia pode ser observada na postura de Maria, sempre buscando se apegar ao doce consolo da contemplação mística e vivendo completamente distante das relações interpessoais. Por outro lado, Marta simboliza para Eckhart a alma unida a Deus, desapegada e virtuosa. Ela vive a verdadeira harmonia entre o amor, o desapego e o viver sem porquê, sua alma está unida a Deus através da graça, e todas as suas obras fluem do seu interior. Não há contradição entre interioridade e exterioridade em Marta, entre serenidade e preocupação. Enquanto Marta está ocupada com muitas coisas, seu interior permanece livre e

desimpedido, porque sua preocupação é sinônimo de cuidado e solicitude, sendo assim uma forma de liberdade interior.

Em resumo, a ética eckhartiana, evidenciada de forma objetiva em um estilo de vida sem razão, não pode ser compreendida sem retornar aos fundamentos da ação humana, como a união com Deus, a vontade reta e o desapego. Através de uma "ética do desapego", o homem conseguirá praticar ações que não visam recompensas, como se estivesse vivendo em um mercado onde as trocas se tornam o centro das relações. Da mesma forma, ele não espera as bênçãos de Deus ou o paraíso como gratificação por suas boas ações. O homem que vive de acordo com a ética do desinteresse age a partir de seu íntimo mais profundo e em completa sintonia com o amor desinteressado.

4.2 A “ética mercantilista” em oposição a ética do desprendimento

Mestre Eckhart refere-se ao que denominamos de ética mercantilista no *Sermão 1 Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes*, onde o Mestre analisa a cena de Jesus expulsando os compradores e vendedores do templo de Jerusalém (Mt 21,12). Explorando a narrativa ele afirma: “O templo, no qual Deus, seguindo a sua vontade, quer poderosamente reinar, é a alma do homem”, em seguida responde à pergunta de quem eram aquelas pessoas que compravam e vendiam no templo:

Escutai, pois, com muita precisão! Agora, sem exceção, quero pregar, somente de boas pessoas. Desta vez, porém, quero mostrar quem eram e quem são ainda hoje aquele que assim compravam e vendiam e que ainda o fazem, esses que Nosso Senhor enxotou e expulsou. E isso Ele o faz sempre ainda a todos que compram e vendem, ali nesse templo. Desses, não quer deixar nenhum, nem sequer um único, ali dentro. Vede, mercadores são todos eles, todos que se guardam contra pecados grosseiros, que gostariam de ser boas pessoas e que praticam suas obras para a honra de Deus, como jejuar, vigiar, rezar e toda a sorte de semelhantes boas obras, e o fazem, no entanto, a fim de que Nosso Senhor lhes dê algo em troca ou que Deus lhes faça algo que seja do agrado deles: todos esses são mercadores (ECKHART, *Sermão 1*, 2009, p. 39-40).

De maneira incisiva, Eckhart proclama que aqueles que praticam a bondade com a expectativa de serem recompensados por Deus são, na verdade, egoístas. Eles pensam apenas em seus próprios interesses. Os mercadores, por sua vez, não têm como objetivo a bondade em si, pelo contrário, eles enxergam o que podem obter em troca de uma ação, seja ela um jejum, uma oração, obras

de caridade ou uma ação moral. Estes, querem, segundo Eckhart, “negociar com Nosso Senhor” (ECKHART, 2009, p. 40), tornar Deus um “agente do mercado” e não o fundamento da bondade.

Ao analisarmos o trabalho de Eckhart, podemos perceber uma distinção interessante entre uma ação virtuosa baseada na vontade divina, que é, como mencionamos anteriormente, a mesma que a vontade desapegada ou reta, e uma suposta ação moral dos mercadores (*Kaufleute*). Isso significa que a união do ser humano com Deus e o princípio da vontade divina não conferem ao indivíduo uma postura egoísta ou de privilégios, mas sim a oportunidade de viver de acordo com essa vontade, que é sempre desapegada, livre e aberta ao mundo. É notável que nenhuma ação considerada virtuosa pode ser realizada de forma desconectada com a essência da alma, o que significa que o desapego se move livremente em Deus, em sua vontade e, conseqüentemente, nas ações humanas.

Consiste, a propósito, que Eckhart percebe que existe uma ética que não seja a dos mercadores (no alemão moderno *kaufleute*), porém, para termos acesso a ela é preciso primeiramente que os mercadores se ponham a ir embora, e isso só pode ser realizado quando, conforme Eckhart, “a verdade é conhecida, e a verdade não deseja nenhum tipo de negócio” (ECKHART, 2009, p. 40). Com efeito, essa verdade se funda no próprio Deus, posto que em Eckhart importa saber que assim como o Sábio e sabedoria, o Justo e justiça, a Bom e a bondade estão relacionados entre si, segue-se igualmente o Verdadeiro e a verdade³⁶, decorre daí que “só Deus, de acordo com a verdade natural, é fonte e origem única de todo ser bom, de toda verdade essencial” (ECKHART, 2016, p. 11). Logo, se a verdade é conhecida, Deus também é conhecido:

Deus não busca o que é seu; em todas as suas obras. Ele é solto e livre e as opera a partir de amor genuíno. Todo assim age também o homem que está unido a Deus; ele também permanece solto e livre em todas as suas obras, operando-as apenas para a honra de Deus, e não busca o que é seu, e isso Deus opera nele, no homem (ECKHART, 2009, p. 40).

Mais adiante completa:

Se queres ser totalmente solto, desprendido do mercantilismo, de modo que Deus te deixe nesse templo, então debes fazer tudo o que

³⁶ Cf. Mestre Eckhart. *O livro da divina consolação*. Primeira parte.

podes em todas as tuas obras puramente para o louvor de Deus, e ficar tão desligado delas como é desligado o nada, que não está nem aqui nem lá. Tu não deves cobiçar absolutamente nada por isso. Se operas assim, tuas obras são então espirituais e divinas, e os mercadores foram de uma vez por todas expulsos do templo e Deus está ali dentro; pois este homem tem em mente apenas Deus (ECKHART, 2009, p. 41)

Compreende-se que Deus é um ser “solto” (*ledig*) e livre, ou seja, não há nada que possa limitá-lo ou detê-lo. Isso nos leva a concluir que aqueles que verdadeiramente experimentaram a união com Deus em seu âmago devem viver de acordo com as qualidades divinas, abrindo-se para a liberdade e o desapego. É nesse contexto que a alma se desprende, permitindo-se agir em todas as suas obras, executando-as com total disponibilidade e sem qualquer expectativa de recompensa, sem sequer saber o motivo por trás dessas ações. É uma prática desprendida e despreocupada.

Ao agir dessa forma, a separação entre a ação e o ser é superada, e é possível vivenciar a igualdade intrínseca entre Deus e o ser humano. Nesse momento, o ser humano descobre o verdadeiro valor do desapego. Suas ações não são mais realizadas como as de um mercador que sempre espera algo em troca, mas sim como as de alguém que alcançou a harmonia entre o ser e a ação, o desapego e a atuação, suplantando todas as oposições.

Ainda quanto a questão do conceito de “vontade reta ou desprendida”, não é exagero pensarmos que este conceito pode ter influenciado o conceito de “boa vontade” apontado por Immanuel Kant (1724 – 1804),³⁷ embora Kant nunca tenha mencionado Eckhart em suas obras, por outro lado, quando se reflete sobre o dever, ambos se distanciam, em razão de que para Kant a noção de dever exclui absolutamente qualquer componente afetivo³⁸, enquanto para Eckhart não. Na medida em que Eckhart não enxerga o homem de forma

³⁷ É evidente a semelhança que existe entre Mestre Eckhart e Immanuel Kant, ao menos, no tocante à vontade reta ou desprendida. Mas as contraposições entre ambos também são evidentes, isso porque, diferentemente de Eckhart, Kant identifica à vontade, que aliás, é também uma “boa” e “pura vontade”, na razão prática. Uma vez que para Kant razão é absolutamente necessária, como a única base para a moral, logo, o que venha se tornar determinante para qualquer ação moral, precisa estar justificada na razão como condição de possibilidade. Para uma pesquisa sobre a aproximação entre Mestre Eckhart e Immanuel Kant, ver Jean-Pierre Morin. *Maitre Eckhart et L’Ethique du Detachemet*. Thèse de maîtrise présentée par: Jean-Pierre Marin. Directeur de thèse: Carlos Bazan. Université d’Ottawa. Département de philosophie. Canada, 1993, p. 131 – 144.

³⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

fragmentada, mas de maneira unificada, não tem sentido separar da ação moral o sentimento, pois, uma virtude que não é realmente sentida, vivida, apreciada com o coração, não pode ser autêntica. Forçar intelectualmente o homem à virtude dá origem a comportamentos hipócritas ou mesmo a rebeldia.

No que se refere a Marta, suas ações não se assemelham em nada às dos mercadores. Quando ela pede a Jesus para que ele permita que Maria a ajude, sua intenção não é ganhar algo em troca, nem mesmo a bem-aventurança. Sua ação é totalmente desinteressada, se houver algum desejo em Marta, é o de que Maria também seja livre e desapegada. A atitude de Marta é o resultado do exercício do desprendimento, ela não se preocupa com o que pode ganhar com sua ação moral, na verdade, ela não perde de vista a grandiosidade do que lhe é próprio e pertence à sua essência: a gratuidade.

4.3 Sofrimento e humildade como condições para uma ética do sacrifício

No tratado *Sobre o desprendimento*, Mestre Eckhart defende que a virtude do desprendimento está acima de todas as outras virtudes, a saber, do amor³⁹, da humildade⁴⁰ e da misericórdia⁴¹. Ao proclamar tais palavras, Eckhart não menospreza a importância do amor, da humildade e da misericórdia na existência humana. Seria um verdadeiro paradoxo se assim o fizesse, até porque, no tópico anterior discorreremos sobre a importância do amor na ética eckhartiana. Contudo, o nosso mestre dominicano almeja transmitir algo muito mais profundo, assim o amor, a humildade e a misericórdia são apenas estágios no árduo caminho em direção ao verdadeiro desapego. Não há desarmonia entre essas virtudes, mas sim um processo pelo qual a alma humana se guia rumo à maturidade e à conquista de uma vida desprovida de apegos.

³⁹ *Os mestres têm o amor em elevada estima, a exemplo de São Paulo, que diz: "O que quer que eu faça – , se não tenho amor, nada sou." Mas eu tenho mais apreço pelo desprendimento do que pelo amor: Em primeiro lugar, porque o melhor do amor é que ele me força a amar a Deus, enquanto o desprendimento força Deus a me amar. Ora, é muito melhor forçar Deus a vir ao meu encontro do que eu me forçar a ir ao encontro de Deus* (ECKHART, 2004, p. 4).

⁴⁰ *Mais do que muitas outras virtudes, os mestres elogiam também a humildade. No entanto, eu tenho mais elogios para o desprendimento do que para a humildade, e este é o motivo: a humildade pode existir sem desprendimento, mas não pode haver desprendimento perfeito, sem humildade perfeita, uma vez que a humildade perfeita visa ao aniquilamento do próprio eu* (ECKHART, 2004, p. 6).

⁴¹ *Enalteço o desprendimento acima de toda misericórdia, uma vez que a misericórdia nada mais é do que o homem sair de si mesmo para dirigir-se às misérias de seus semelhantes, o que acaba entristecer; na medida em que há algo de errado com ele* (ECKHART, 2004, p. 9).

Dado a explicação das diferenças fundamentais de cada virtude e o significado do desprendimento como a virtude mais elevada, Eckhart antes fechar o tratado, surpreendentemente traz à baila o tema do sofrimento argumentando que aquele que aspira ao desprendimento perfeito, deve passar pelo sofrimento:

Prestem atenção, então, todos os homens sensatos! O animal mais ligeiro que os carrega à perfeição é o sofrimento, porque ninguém goza mais das delícias eternas do que aqueles que acompanham Cristo na maior amargura. Nada se assemelha mais ao gosto amargo da bile do que o sofrimento, e nada se assemelha mais a doçura do mel do que ter sofrido; nada desfigura mais o corpo das pessoas do que o sofrimento, mas também nada mais embeleza mais a alma perante Deus do que ter sofrido. A base firme que sustenta essa perfeição é a humildade, porque o espírito daquele que aqui mais se rebaixa em sua natureza alçará vôo aos cumes da divindade, pois o amor traz sofrimento e o sofrimento traz amor. Por isso, quem quiser chegar ao desprendimento perfeito deve procurar a perfeita humildade e assim se aproximará da divindade (ECKHART, 2004, p. 26-27).

Mesmo que a citação do tema do sofrimento apareça de forma curta na última parte do tratado *Sobre o desprendimento*, não se pode afirmar que trata-se de algo isolado do pensamento eckhartiano. É significativo ressaltar que Eckhart jamais ignorou o problema do sofrimento (*leiden*), pois qualquer pensador que se aventure a entender o que é a existência humana se deparará com a questão do sofrimento. Ainda mais que, como mestre de vida (*lebemeister*), Eckhart se dedicou em consolar aqueles que experimentavam a amargura da dor, dos desconfortos e das perdas inevitáveis, e como consequência dessas experiências, escreveu o *Livro da divina consolação*⁴², (ou *Benedictus Deus*). Portanto, não é de forma aleatória que o tema do sofrimento

⁴² Este tratado foi redigido para a rainha Inês da Hungria, que enlutada pela morte do rei André III, atravessou um momento de muita dificuldade e desalento. É importante lembrar que o conceito de “consolação” já havia sido examinado por Boécio em *Consolação da filosofia*, porém, o significado que Eckhart designa é sempre voltado a intervenção de Deus frente ao sofrimento humano. Segundo Joaquim Cardozo Duarte, “A consolação é, logo à partida, transcendente e imanente e esse seu estatuto é lhe confere as virtualidades que J. Eckhart lhe reconhece. A consolação vem certamente de Deus, mas as marcas da sua presença podem também encontrar-se na alma, certamente logo na “superfície” da alma, mas sobretudo nas profundezas da alma. [...] J. Eckhart chama divina a essa consolação. Essa consolação é para o homem e está no homem ou naquilo que o homem é mais espiritual e mais decisivo. Mas a marca, primeira e última, da consolação é a divina e ela é que faz com que a mente do homem possa pensar e inclinar-se para a positividade da consolação (DUARTE, Joaquim Cardozo. *A Hiperética eckhartiana e a descoberta da via da consolação em tempo de desfundamentação da moral*. p. 574-575. In: COSTA, Marcos Roberto N., DE BONI, Luis (org). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

aparece no final do tratado, no entanto, é preciso explicar porque o nosso mestre situa o sofrimento⁴³ no final do tratado e entender que relação existe entre o sofrimento e o desprendimento.

Em relação à questão do sofrimento, é notável, no trecho mencionado acima, que Eckhart tem uma abordagem singular. Ele não compartilha da ideia de que o sofrimento seja meramente uma extensão do mal que afeta a alma humana. Sua atenção está voltada para examinar as reações de uma alma afetada pelo sofrimento e como essa experiência pode se transformar em uma "oportunidade" para aperfeiçoar o ser humano e aprofundar o desapego. Vamos explorar o que podemos compreender dessa experiência.

O trecho sobre o sofrimento citado no tratado *Sobre o Desprendimento* pode ser dividido em duas partes. Primeiramente, Eckhart desenvolve uma visão positiva não apenas do sofrimento, mas também do sofredor. Ele acredita que é impossível dissociar o sofrimento daquele que a vivência, pois o sofrimento nunca pode ser pensado de forma abstrata. Sempre envolve compartilhar e suportar algo. Por isso, ele se afasta de tentar resolver intelectualmente o problema do mal manifesto no sofrimento.

Em segundo lugar, o texto estabelece uma sutil relação entre o sofrimento e a humildade, que, por sua vez, leva ao desprendimento. Essas conexões entre esses elementos são intrigantes e desperta a nossa curiosidade para explorar mais a fundo essa relação.

A respeito da primeira parte, em sua obra *Livro da consolação divina*, Eckhart salienta que “não há desventura ou desgraça que não venha unida a alguma ventura, nem mal que seja mal somente” (ECKHART, 2016, p. 13). Citando o apóstolo Paulo⁴⁴, Eckhart comunica que Deus jamais deixaria que a criatura humana experimentasse qualquer provação ou aflição sem que esta seja

⁴³ Ao se referir sobre o sofrimento, Eckhart quase sempre pensava em todos os tipos de sofrimentos, contudo, ele não descarta também que se possa recorrer a uma distinção de três variedades de sofrimento. Estas três variedades de sofrimento são expostas no *Livro da divina consolação*. O primeiro tipo de sofrimento vem da busca das coisas vãs, por exemplo, amar a criatura por si mesma e querer alterar o curso das coisas estabelecido por Deus. O segundo advém do homem justo perseguido pela iniquidade, e o terceiro, é aquele sofrimento que afeta a pessoa indistintamente, sem uma causa antecedente aparente, podendo ser um infortúnio, uma grande dificuldade ou outras adversidades.

⁴⁴ Eckhart cita para fundamental o seu argumento o que o apóstolo Paulo escreveu em sua carta de 1 Coríntios 10,13).

intolerável, mas providenciará e dará sempre alguma consolação que servirá ao sofredor de ajuda.

Esta primeira consolação revela que perante o sofrimento, aquele que sofre não deve esquecer que as aflições deste mundo não são absolutas, mas sim um processo que o levará a um conhecimento mais profundo de si mesmo. Como é impossível para a alma humana escapar da realidade do sofrimento, o que resta é uma mudança de mentalidade na própria pessoa, que começa a encarar as aflições como um desafio que a coloca diante de si mesma, uma vez que aquele que sofre precisa primeiro enfrentar sua fragilidade. No entanto, esse "estar diante de si" através do sofrimento leva o homem a uma segunda descoberta, em particular, a graça e o conforto divino. Como resultado dessa descoberta, o homem pode lidar com o sofrimento de uma maneira diferente, ou seja, através da suportabilidade. De fato, a partir da experiência de suportar o sofrimento, alcança-se a bondade divina e, então, desenvolve-se a percepção de que esses sofrimentos que envolvem os aspectos mais íntimos da pessoa humana se tornaram situações para vivenciar nossa filiação em Deus. Nesse sentido:

Há mais outro consolo. Diz São Paulo que Deus disciplina a todos aqueles que adota e recebe como filhos (cf. Hb 12,6). O sofredor parte do querer-ser-filho. Foi por não poder sofrer na Deidade e na eternidade que o filho de Deus foi enviado pelo Pai celeste ao tempo, a fim de que, feito homem, pudesse sofrer. Portanto, se queres ser filho de Deus, mas sem querer sofrer, então andas muito errado (ECKHART, 2016, p. 39).

Neste texto, podemos expressar primeiramente que o sofrimento do homem religioso deve ser encarado de forma positiva, consciente e sensível. Um exemplo poderoso de que o sofrimento não deve ser evitado é o próprio Cristo, que abdicou de sua eternidade para se tornar um sofredor. Podemos compreender que a experiência do sofrimento coloca o ser humano na condição radical de imitar Cristo (*imitatio Christi*), permitindo uma maneira "nova" de lidar com o sofrimento. Enquanto o ser humano religioso está sofrendo, a realidade dolorosa pode ser transformada em uma aproximação de Deus, tornando-se um filho. Portanto, o sofrimento é experimentado em prol de um bem maior, que é a aproximação com a divindade eterna, mediada pelo Cristo sofredor.

A partir do momento em que a alma humana, afetada pelo sofrimento, toma conhecimento dessas realidades, seu comportamento não é mais sucumbir ao sofrimento, mas sim ser transformada por ele, enquanto enfrenta as provações da vida. Essa transformação ocorre quando a alma é capaz de refletir sobre si mesma e se aproximar da divindade por meio do sofrimento, imitando o Cristo sofredor.

No tocante a segunda parte, precisamos responder qual é a relação entre sofrimento, humildade e desprendimento. Ao propor uma série de questões que envolve as mazelas humanas e de que maneira é possível alcançar a consolação divina, Eckhart percebe que, enxergar no sofrimento a possibilidade da vontade divina e a *imitatio Christi* compreende acima de tudo que a alma seja movida pela humildade, ao contrário, será impossível que o homem atinja a perfeição. Este argumento pode ser encontrado no Sermão 74 (*Dilectus deo et hominibus, cuius memoria in benedictione est. Similem eum fecit in gloria sanctorum*), como se percebe:

A segunda virtude que torna um homem grande é a verdadeira humildade; aquele santo tem essa virtude em perfeição, tem também abnegação e renúncia de si mesmo. Essa virtude torna o homem o maior de todos; quem a tem de maneira mais profunda e mais perfeita tem a possibilidade de receber toda perfeição (ECKHART, 2008, p. 81)⁴⁵

Se o sofrimento convida o sofredor a refletir sobre si mesmo, a humildade coloca o homem diante de seu maior desafio: a renúncia de si mesmo ou de sua própria vontade. Essa é uma tarefa radical de aniquilar o ego, em que a humildade leva a pessoa a um modo de ser que não se baseia mais em si mesma, mas no nada. Sim, é quando o homem se torna nada que está verdadeiramente pronto para trilhar o caminho da humildade.

No entanto, esse modo de ser marcado pelo nada não se limita apenas à privação. De acordo com Eckhart, tornar-se nada é a possibilidade de abrir-se para tudo, pois é ao se privar de tudo aquilo que pode ser algo que a alma se torna capaz de realizar todas as coisas sem pretensão ou desejo desordenado pela própria superioridade.

⁴⁵ O santo do qual Eckhart se refere é Francisco de Assis que assumiu em sua própria vida a radical pobreza.

Para se tornar nada, a alma precisa se humilhar, negar a si mesma, ou “sair de si mesma.” Essa humilhação não se refere a Deus, mas sim ao homem. É o próprio homem que deve se humilhar por si mesmo. No entanto, será que o homem é capaz de realizar esse movimento interior de se desprender de si mesmo sozinho? Eckhart não acreditava nisso. Ao comentar em sua obra *Conselhos Espirituais* a narrativa evangélica de Mateus 23:21 e Lucas 14:11, ele faz questão de deixar claro que:

[...]. Como ele deve “humilhar-se” a si mesmo e não consegue humilhar-se bastante, então que Deus o faça; e ele “será exaltado”, não certamente como se o “ser humilhado” fosse uma situação e o “ser exaltado” outra. Antes, a mais sublime altura da exaltação está precisamente no mais profundo abismo da humilhação. Pois quanto mais profundo e mais baixo for o abismo tanto mais elevado e incalculavelmente sublime será a elevação e a altura; e quanto mais profundo for o poço tanto mais alto será. Altura e profundidade coincidem (ECKHART, 2022, p. 63).

O ser humano é capaz de dar os primeiros passos em direção à sua superação, mas para alcançar um patamar ainda mais elevado, é necessário contar com a intervenção divina. Essa intervenção, como mencionado anteriormente, implica na abertura completa da alma, quando ela se torna uma verdadeira folha em branco. É nesse momento que a alma se eleva, mas agora com a ajuda de Deus. Afinal, foi o próprio Deus que desceu do seu trono celestial e mergulhou no âmago mais profundo da alma humana para renascer e proporcionar ao homem a oportunidade de viver em total humildade, seguindo o seu exemplo.

A grandeza da humildade não é tornar o homem menor, mas ao tornar-se exaltado no mais profundo do abismo da alma. Para subir é preciso descer, e ao descer o homem é elevado. Por isso se diz: “Quem se tornar o menor será o maior. Quem se tornar o mínimo, será realmente o máximo” (ECKHART, 2022, p. 64). A verdadeira humildade vai além de se rebaixar ou se submeter a alguém. Na realidade, ser humilde é ter a capacidade de se elevar, mesmo sendo considerado menor. Não se trata de se humilhar diante dos outros, mas de agir com humildade sem esperar nada em troca. É quando agimos dessa forma que realmente alcançamos a verdadeira essência da humildade.

Ainda tratando do aspecto de ascensão e descida, profundidade e exaltação provocado pela humildade, uma passagem do sermão no *Sermão 54b*

(*Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum deum verum, et quem misisti, Iesum Christum*) torna-se reveladora para o que estamos afirmando. Neste sermão, Eckhart interpreta a expressão “Cristo elevou os seus olhos ao céu” (João 12,3) por “Ele levantou seus olhos do chão para o alto”. A palavra chão é interpretada por terra (*húmus*)⁴⁶ significando uma metáfora da humildade. Vejamos:

[...] Deus atua ao máximo em um coração humilde porque ali ele tem maior oportunidade de operar, encontrando a máxima igualdade consigo mesmo. Com isso <isto é, quando levanta seus olhos do chão para o alto>, ele nos ensina como devemos entrar em nosso fundo de verdadeira humildade e de verdadeira nudez, para que nos despojemos de tudo que não possuímos por natureza, isto é, pecado e carência, e também tudo que possuímos por natureza, que jaz em cada eu próprio (ECKHART, 2009, p. 300-301).

Em sua busca pela compreensão do conceito de humildade e sua relação com a Divindade, Eckhart nos coloca diante de uma questão intrigante: por que é no coração humilde que Deus opera, encontrando a máxima igualdade consigo mesmo? E a resposta é simplesmente fascinante. O homem, por si só, não é capaz de superar a si mesmo, mas é com a ajuda de Deus que ele alcança essa grandeza. Essa intervenção divina começa no próprio ser, uma vez que o homem não tem o poder de criar sua própria existência. Essa ideia nos mostra que o ser humano depende da generosidade divina, que seu próprio ser é um presente de Deus, não algo que ele mesmo criou. E à medida que o homem reconhece essa doação divina e a nutre através de sua receptividade, Deus age em seu coração, alcançando a máxima igualdade consigo mesmo. É assim que a verdadeira humildade encontra morada no homem.

Logo na sequência do texto citado, Eckhart chama atenção do leitor afirmando que para se adentrar no “espaço” da verdadeira humildade é necessário que a alma esteja despida de qualquer coisa, seja de “pecado e carência, e também tudo que possuímos por natureza, que jaz em cada eu próprio” (ECKHART, 2009, p. 301), ou melhor, ao perceber que o ser humano, por si só, não possui a habilidade de se desconstruir, Deus se prontifica a ajudá-

⁴⁶ Em sua antropologia, Eckhart utiliza a expressão humildade para descrever a humanidade. Em seu *Comentário a João*, ele afirma a conexão das palavras latinas *homo*, *húmus* e *humilitas*, como se pode observar: “*homo ab humo dicitur et ab humo humilitas*” (LW 3: 265, p. 4 – 5).

lo, concedendo-lhe a sua essência. É através desse presente divino que o homem adquire o potencial de superar a sua própria natureza. Somente após essa experiência interior de receptividade, doação, anulação e superação é que se torna possível vivenciar a humildade através das atitudes.

Constata-se que a humildade é uma virtude que floresce primeiramente no íntimo de cada indivíduo e só então é possível percebê-la nas ações que ele realiza em relação aos outros. É importante ressaltar que Eckhart acreditava que abordar a humildade levando em consideração apenas as atitudes externas do ser humano seria um equívoco grave, pois existem atos de caridade ou aparentemente "humildes" nos quais a pessoa tem como único objetivo seus próprios interesses. Para evitar essa negligência, Eckhart restabelece a harmonia entre a interioridade e a exterioridade, de forma que o verdadeiro alicerce da humildade é encontrado no mais íntimo da vida humana.

O leitor atento perceberá que as características da humildade muito se assemelham a virtude do desprendimento, entretanto, não se deve confundir ambas as virtudes. Mesmo que a humildade envolva a “desmontagem de si mesmo” (ECKHART, 2022, p. 63), isso não implica a confirmação do desprendimento, mas um caminho para o desprendimento, visto que é possível, segundo Eckhart, existir humildade desprovida de desprendimento, mas nunca desprendimento sem humildade. Este argumento pode ser conferido no tratado *Sobre o desprendimento*, onde se diz: “a humildade pode existir sem desprendimento, mas não pode haver desprendimento perfeito sem humildade perfeita, uma vez que a humildade perfeita visa o aniquilamento do próprio eu” (ECKHART, 2004, p. 6).

O desprendimento está acima da humildade porque inclui a humildade, mas também porque a humildade ainda “curva-se diante de todas as criaturas e, ao curvar-se, o homem, saindo de si mesmo, dirige-se as criaturas, enquanto o desprendimento permanece dentro de si mesmo” (ECKHART, 2004, p. 6). Este repousar em si mesmo, em última estância, não significa desdém a realidade exterior, mas elevar a alma acima de qualquer oposição entre unidade e multiplicidade, interior e exterior, contemplação e ação. Com isso deve-se entender que a expressão “não se curvar a criatura” significa em outras palavras

não concentrar a alma unicamente ao apego a criatura, mas ver nela algo maior, uma abertura ao infinito.

Uma vez que entendido o significado dos conceitos de sofrimento, humildade e desprendimento, e como eles se relacionam no pensamento de Eckhart, vamos agora explorar a importância desses elementos na ética eckhartiana.

Eckhart não faz uma idealização da vida daqueles que sofrem, ele está ciente das dores causadas pelas adversidades da vida. No entanto, mesmo diante das aflições, é crucial manter uma compreensão adequada do sofrimento. Essa compreensão adequada implica reconhecer que, assim como somos afetados pela angústia, também podemos encontrar consolo divino e, portanto, nos aproximarmos da divindade.

No entanto, mesmo que a alma seja consolada, isso não nega a realidade de que o sofrimento é um desafio para a vida humana em todas as áreas, inclusive na experiência ética do ser humano. Afinal, a ética, que visa nos orientar para uma vida plena e satisfatória, não pode simplesmente virar as costas para as dificuldades que enfrentamos.

Em vários momentos de sua obra *O livro da divina consolação*, Eckhart comenta o texto bíblico: “Bem-aventurados os que sofrem por causa da justiça” (Mt 5,10).⁴⁷ A questão da justiça (*gerechtigkeit*) e a figura do justo (*der gerechte die gerechten*) é um tema frequente em suas obras, principalmente, nos sermões alemães. Para conhecer melhor a concepção eckhartiana sobre o homem justo, vamos analisar o Sermão 6 (*Justi vivente in aeternum*, Sap. 5,16) e assim veremos de que modo é possível argumentar a favor de uma relação entre sofrimento e a ética da justiça.

Primeiramente Eckhart inicia o sermão explicando o que são os justos:

Quem são os justos? Um escrito diz: “Justo é aquele que dá a cada um o que é seu”; aqueles que dão a Deus o que é de Deus e aos

⁴⁷ Cf. *O livro da divina consolação*, p. 31, 37, 45, 46

santos e aos anjos o que é deles e ao próximo o que é dele (ECKHART, 2009, p. 69).⁴⁸

A pessoa justa é aquela que não se deixa levar pelo egoísmo, pois reconhece a importância de dar a cada um o que lhe é devido. Ele compreende que o que pertence a Deus deve ser entregue a Ele, assim como o mesmo se aplica aos santos, aos anjos e ao próximo. A base dessa ideia de justiça é a imparcialidade, ou seja, tratar cada um de acordo com o que lhe é direito, sem favorecer nenhum lado. Dessa forma, a ética da justiça coloca o ser humano diante de um desafio: superar sua arrogância, sua vontade própria, conforme está escrito: “os justos não têm absolutamente nenhuma vontade; o que Deus quer, isto tudo lhes vale como igual, por mais que seja a desgraça” (ECKHART, 2009, p. 70).

Por conta disso é preciso levar a sério a justiça, que:

Se Deus não fosse justo, a isso, em Deus, não dariam a mínima atenção, não levando nada disso em conta. Ficam em pé, tão firmes na justiça, e tornaram-se para si mesmo tão exteriores que não levam em conta nem as penas do inferno nem a alegria do reino dos céus, nem qualquer outra coisa (ECKHART, 2009, p. 70).

Aquele que é justo não se apega a qualquer tipo de benefício, mas sim à própria justiça. Ele não busca recompensas, nem deseja riquezas, honras, confortos, prazeres, santidade ou mesmo a promessa dos céus. O justo é alguém desprendido, que deixa de lado seus próprios desejos para viver de acordo com os princípios da justiça. Ele se assemelha ao homem que não se deixa levar pela “ética do mercado”, mencionada anteriormente. O homem justo não espera nada em troca, ele simplesmente vive de maneira justa.

Quando Eckhart fala do homem justo, ele não está se referindo a uma ideia abstrata. Como mencionamos em outras partes desta dissertação, Eckhart costuma utilizar exemplos da vida cotidiana para ilustrar suas doutrinas e suas práticas no mundo. E isso fica evidente novamente neste Sermão 6. O tema da vida é retomado quando Eckhart usa a expressão: “Os justos viveram”, (ECKHART, 2009, p. 71). A sua tese de uma “justiça desprendida” não pode estar desconectada da vida real, da cotidianidade e das virtudes. Logo, observa-

⁴⁸Cf. *Institutiones* I, I do Imperador Justiniano, séc. VI: “Os preceitos do direito são estes: viver honestamente, não prejudicar a outrem e dar a cada um o que é seu”.

se que a vida e justiça não devem se distanciar, a união entre ambas tornará a ação humana cada vez mais justa, em razão de que a justiça é agir em conformidade com a própria justiça, e não conforme meus interesses.

A alma do justo não está acima e nem abaixo dos outros⁴⁹, mas em total equilíbrio. A equidade que a justiça nos apresenta é capaz de transformar completamente a nossa existência humana. E para que isso aconteça, é fundamental que nós experimentemos a verdadeira humildade e o desapego. Parece que a ética da justiça, ou seja, uma ética que transcende os nossos próprios interesses e desejos em prol de uma relação justa e livre com o outro, se torna um verdadeiro desafio para nós, seres humanos, e conseqüentemente nos leva a enfrentar o inevitável sofrimento. A experiência do sofrimento é vivida quando somos capazes de nos negar, de não agir de acordo com os nossos próprios interesses, de buscar a equidade em nossas relações e de viver de forma desapegada. Vivenciar essa ética da justiça, ou seja, essa ética do desapego, não traz contentamento para o homem, mas sim sofrimento. É por isso que a afirmação “Bem-aventurados os que sofrem” (Mt 5,10) faz todo o sentido.

Ora, uma vida justa, humilde, desapegada e sem porquê não é uma vida fácil de se viver. Ao propor a tese de uma ética do desprendimento que contraria totalmente a “ética mercantilista”, Eckhart não esperava que o homem experimentasse o contentamento de espírito, mas o sacrifício. Aliás, a virtude da humildade se torna uma chave importante para a compressão de uma “ética do sacrifício” em Mestre Eckhart, em razão de que estimula a “diminuição” do ser humano como uma espécie de “kénosis”⁵⁰, um esvaziar de si mesmo e abrir-se

⁴⁹ “Ela era plenamente igual e ali, ao seu lado, nem abaixo nem acima, mas igual. Quando Deus criou o homem, fez, pois, a mulher da costela do varão para que ela fosse a ele igual. Não a fez nem da cabeça nem dos pés, para que ela em relação a ele não fosse nem mulher nem varão, mais igual. Assim, também a alma justa deve ser igual junto de Deus e ao seu lado, totalmente igual, nem abaixo nem acima” (ECKHART, 2009, p. 72). Mestre Eckhart não tem problemas em empregar expressões particularmente femininas para expressar as suas doutrinas. Basta enxergarmos suas teses sobre virgindade, fecundidade a geração do Filho na alma e outras, que são próprias do gênero feminino. Porém, a sua intenção aqui não é discutir um problema de gênero, mas levar os seus ouvintes para além deste disparate ou desigualdade que tanto prejudica as relações humanas, e descobrir o que existe de fundamental na ação humana, que é a justiça e o desprendimento.

⁵⁰ A *ekenōsen* é um conceito importante na teologia cristã que traduz o esvaziamento da vontade própria de uma pessoa e a aceitação da vontade divina. O maior exemplo da *ekenōsen* foi Jesus Cristo que, segundo a tradição cristã neotestamentária ao vir ao mundo esvaziou-se de sua glória, mas não perdeu a sua natureza divina.

ao outro. E é justamente essa forma de vida desprendida e humilde que nos leva a uma ética do sacrifício, onde abrir mão de certas coisas em prol de algo maior se torna uma escolha valiosa e nobre.

Mestre Eckhart nos lança um desafio colossal: o fato de nos comportarmos de maneira ética não nos torna imunes ao sofrimento. Essa é uma questão que nos obriga a refletir profundamente. Se desejamos adotar uma postura ética, precisamos renunciar a qualquer busca por poder ou dominação sobre o próximo. Uma ética fundamentada no desapego busca apenas a gratuidade e a simplicidade.

Diante de todos esses argumentos, surge a pergunta: quais características da ética de Eckhart podemos encontrar na figura de Marta? Em primeiro lugar, devemos ressaltar que a representação de Marta feita por Eckhart mostra a união entre sabedoria interna e a prática das virtudes, incluindo as virtudes morais. A conduta ética de Marta também lhe causa sofrimento, pois ela teve que "sacrificar" suas tarefas diárias para resgatar Maria de seu estado contemplativo inadequado. Marta, na interpretação de Eckhart, desejava que Maria experimentasse a união com a divindade sem renunciar a seu papel prático no mundo. E, agindo assim, Marta se comportava com humildade, pois buscava que sua querida irmã Maria vivenciasse o verdadeiro desapego, que inevitavelmente levaria a uma vida simples.

Portanto, considerando tudo o que foi dito até agora, podemos afirmar que Eckhart enxerga em Marta o ser humano perfeitamente realizado. Esse ser humano realizado pratica as virtudes, mas não se desconecta de sua interioridade. Sua ética não se baseia em trocas, interesses ou apego a uma imagem de boa pessoa. Pelo contrário, a pessoa ética está totalmente desapegada de todas as coisas e interesses. Seu agir é sempre desprovido de razões, e sua existência nada mais é do que a manifestação da Divindade no íntimo da alma.

5. CONCLUSÃO

A dualidade entre vida contemplativa e vida ativa na filosofia medieval sempre foi objeto de intensos debates e reflexões filosóficas. Como observamos, essa dicotomia remonta às antigas discussões sobre a natureza do ser humano, sua relação com o mundo e o propósito de sua existência.

Desde os tempos de Aristóteles, a vida contemplativa e a ética têm sido consideradas como caminhos distintos para alcançar a plenitude humana. Para Aristóteles, a vida contemplativa, dedicada à busca do conhecimento e da sabedoria, era a forma suprema de realização pessoal. Nessa perspectiva, a contemplação das verdades eternas e imutáveis permitiria ao indivíduo transcender as limitações do mundo material e atingir a felicidade suprema.

Plotino, por sua vez, desenvolveu ainda mais a ideia de vida contemplativa, associando-a à busca da união com o Uno, o princípio supremo do universo. Para ele, a contemplação era uma atividade espiritual que permitia ao indivíduo transcender as limitações do mundo sensível e alcançar a verdadeira realidade, que reside no plano das ideias.

Com a ascensão do cristianismo, a vida contemplativa ganhou um novo significado. A partir dos ensinamentos de Jesus Cristo, a contemplação passou a ser vista como uma forma de se aproximar de Deus e alcançar a salvação. A vida contemplativa tornou-se uma vocação religiosa, praticada pelos monges e monjas que se dedicavam à oração, ao estudo das escrituras e à meditação.

No contexto do monasticismo, a vida contemplativa e a vida ativa coexistiam de forma complementar. Os monges e monjas eram chamados a buscar a Deus na solidão e no recolhimento, mas também a servir à comunidade e ao próximo por meio do trabalho manual e da caridade. Essa dualidade entre vida contemplativa e vida ativa refletia a busca do equilíbrio entre a busca da espiritualidade e o compromisso com o mundo.

No entanto, como foi desenvolvido nesta dissertação, foi Mestre Eckhart quem propôs uma novidade com relação a este debate ao enxergar na vida ativa o paradigma vital da relação entre teoria e a ação. Segundo o mestre

dominicano alemão, tratar a vida prática como secundária ou inferiorizá-la frente a vida contemplativa se configura como um equívoco perigoso, que poderá acarretar um distanciamento entre os modos de vida. É importante que perante os desafios da vida cotidiana o ser humano não seja “preso” a funcionalidade e a utilidade, mas que na presença de qualquer atividade jamais perca a sabedoria interior, logo, é da competência do homem se esforçar para relacionar a vida contemplativa e ativa, nunca as separar.

Na concepção eckhartiana quem é realmente inativo não se afirmar no cotidiano. A exemplo desta verdade é a figura de Maria que escolheu viver no “doce consolo e a delícia que ela hauria da palavra eterna que fluía da boca de Jesus” (Eckhart, 2020, p. 49), se prendendo ao êxtase contemplativa. Ao se enclausurar nesta espécie de contemplação, Maria descarta qualquer perspectiva mais positiva das ocupações materiais, aliás, ela reafirma aquela tradição interpretativa que a vida contemplativa é superior à vida prática, portanto, deve-se exaltar a inatividade porque é somente por meio dela que se concede a autossuficiência divina, a bem-aventurança completa.

Dessa forma, Maria não representa para Eckhart apenas um estilo de vida inadequado, mas uma tradição que incorporou os seus aspectos, sublinhando um verdadeiro “culto” a inatividade. Rompendo com essa interpretação, Mestre Eckhart apresenta Marta como paradigma de uma “contemplação ativa” e de uma “ação contemplativa”. Isso significa uma valorização das ocupações materiais, exaltação do cotidiano em suas tarefas mais banais, na condição de que o espírito esteja livre, isto é, “tu estás junto às coisas, mas as coisas não estão dentro do teu espírito” (ECKHART, 2020, p. 52). Daí, não importa a ação ou a contemplação, se é um espírito “desprendido” que realiza, assim, as consequências deste novo modelo se resultam em uma verdadeira relação entre interior e exterior, pensar e agir, ação e contemplação, de tal maneira que a interioridade paradoxalmente se encontra na exterioridade, e neste sentido a interioridade é mais interioridade do que a interioridade sozinha, igualmente, a exterioridade.

Uma vez que se deve entender a vida contemplativa e a vida ativa, a vida interior e a vida exterior de maneira concatenadas, Eckhart nos mostra as consequências práticas desta relação em sua ética. Dois aspectos da ética

eckhartiana são consideradas em nossa interpretação como novidades no âmbito do debate sobre a ética na filosofia medieval:

1) Diferentemente da tradição aristotélica que apontava a felicidade como finalidade da ação humana, Eckhart não propõem uma ética que busca “algo”, seja a felicidade ou bem-aventurança, mas um desprendimento radical de qualquer interesse. A vontade, com o seu lugar na ética eckhartiana nunca é uma vontade em busca de algo ou beneficiar o próprio eu, ao contrário, sou sempre uma “vontade reta” que se configura como uma “vontade desprendida” e despojada. “Com tal vontade”, segundo Eckhart, podes tudo” (ECKHART, 2022, p. 25). O resultado desta vontade é uma ação moral desprendida do que se poderá obter, isto é, uma ação moral gratuita que não visa nada senão a própria ação moral.

2) Desta ética do desprendimento segue-se uma atitude ética do sacrifício. Aquele que pratica a ética do desprendimento não pensa em si mesmo, não age em benefício de se obter o “Reino dos céus”, mas se sacrifica. Ora, praticar essa ética não é uma tarefa fácil, em razão de que para a sua realização deve se vivenciar o sofrimento. O sofrimento possui uma atribuição importante na ética eckhartiana porque ele decorre do desprendimento do homem do seu próprio eu, de seus desejos. A prática de uma ética do desprendimento circunda a ação do sacrifício, ademais, a realização desta ética leva o ser humano ao encontro radical com a humildade, em virtude de imprescindível para a concretização de uma ética do sacrifício de doar a si mesmo.

Levando em conta os argumentos apresentados, da relação entre vida contemplativa e vida ativa se resulta em Mestre Eckhart uma ética do desprendimento e do sacrifício, que até então, não havia sido explorada detalhadamente na tradição da vida prática orientada a ética da filosofia medieval.

Pela observação dos aspectos analisados também se pode afirmar a presença de uma filosofia prática no neoplatonismo de Eckhart. Se é possível sustentar a inexistência de uma filosofia prática em autores neoplatônicos como Plotino, Proclo, Pseudo-Dionísio, o Areopagita e Escoto Erígena, este mesmo

posicionamento não se sustenta em Mestre Eckhart. Como observamos, o que se compreende como uma das particularidades do neoplatonismo de Eckhart é a sua concepção de que o envolvimento com o mundo sensível não enfraquece a contemplação, que, aliás, o tipo de contemplação que torna o homem insensível às coisas do mundo ou que propõem um escapismo espiritual na tentativa de encontrar a paz interior é considerada por ele como inadequada. A contemplação autêntica é aquela orientada para a ação ou serviço caritativo aos necessitados.

Dado o exposto, o interesse de Eckhart não se concentrou unicamente na filosofia especulativa, mas também a filosofia prática orientada a ética divulgada em seus tratados e sermões. Sendo assim, em Eckhart a distância tão divulgada entre a vida contemplativa e a vida ativa não encontra mais razão de ser. A contemplação se encontra no labor cotidiano e o cotidiano é repleto de contemplação.

REFERÊNCIA PRIMÁRIA

ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães: sermões 1 a 60*. Tradução e introdução, Enio Paulo Giachini. 2º Ed. Bragança Paulista: Editora Universitaria São Francisco; Petrópolis; Vozes, 2008.

_____, *Sermões Alemães: sermões 61 a 105*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2º Ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis; Vozes, 2009.

_____, *Sobre o Desprendimento*. Tradução do médio-alto alemão Alfred J. Keller. São Paulo, Martins fontes, 2004.

_____, *A nobreza da alma humana e outros textos*. Trad. Raimundo Vier, O.F.M. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____, *O livro da divina consolação*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2026, 2ª reimpressão, 2021.

_____, *Conselhos espirituais*. Trad. Fidélis Vering e Leonardo Boff. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. 5ª reimpressão, 2022.

_____, *Tratados e Sermões*. Tradução do original alemão Jorge Telles de Menezes. Prefácio Paulo Borges. Introduções Fr. José Luís de Almeida Monteiro, OP. Paulinas, 2009.

REFERÊNCIA SECUNDÁRIA

BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: A Mística do Ser e de não Ter*. trad. Raimundo Vier, Fidelis Vering. Vozes, Petropolis, 1983.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário, Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3º ed. São Paulo, Edições Loyola, 2011.

FROMM, Erich. *Ter ou ser?* Trad. Isabel Fraga. Lisboa, Portugal. Editorial Presença, 2ª ed. 2002.

HAAS, Alois Maria. *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual.* Barcelona, Herder, 2002.

MIETH, Dietmar. *Im Wirken schauen Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler.* Geman Edition, wbg Academic. Edição do Kindle, 2018.

MONGIN, Eric. *La figure de Marthe dans le Sermon d'Eckhart. Modèle du véritable détachement et réponse à certaines derives spirituelles.* Revue des Sciences Religieuses, 74, nº 3, 2000.

McGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres na nova mística: 1200 – 1350.* Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. Coleção História da mística cristã ocidental.

_____, *O desenvolvimento da mística: de Gregório Magno até 1200: tomo II: a presença de Deus: uma história mística ocidental.* Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. Coleção História da mística cristã ocidental.

_____, *A colheita da mística na Alemanha medieval (1300 – 1500).* Tomo IV. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2022.

ORIGIN. *Homilies on Luke. Fragments on Luke.* Ed. Joseph T. Lienhard. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996.

SÃO BOAVENTURA. *O Itinerário da mente para Deus.* Trad. Jerônimo Jerkovic e Luis Alberto De Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

SAINT BONAVENTUREA. *Opera Omnia: Commentarius in Evangelium S. Lucae.* Tomus VII. Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1895.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* Vol. 7. São Paulo, Edições Loyola, 2013.

SAINT THOMAS D'AQUIN. *Commentaire sur le profete Isaïe*. Traduction des moines de l'abbaye Notre-Dame de Fontgombault ; introduction par le R. P. L. J. Elders. Paris, Silence, 2011.

SAN BERNADO DE CLARAVAL. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. IVORY FALLS BOOKS. 2017.

_____, *Sermón en la Asunción de la Virgen María 3, 4*, in *Obras Completas de San Bernardo*, Tomo IV, Madrid, B.A.C., 1986.

TEIXEIRA, Faustino. *Na fonte do amado: malhas da mística cristã*. São Paulo. Fonte Editorial, 2017.

APÊNDICE A

Sermão 86 *Intravit Iesus in quoddam castellum etc* (Meister Eckhart. *Die deutschen Werke III*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1975, 592-599). Tradução de Fidelis Vering, O.F.M

Intravit Iesus in quoddam castellum, et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum etc. (Lc 10,38).

Escreve São Lucas no seu Evangelho: «Nosso Senhor entrou numa cidadezinha; lá o acolheu uma matrona, chamada Marta; tinha esta uma irmã de nome Maria. Esta se quedou aos pés de Nosso Senhor e ia escutando a sua palavra. Marta, porém, andava atarefada e servia ao Senhor» (Lc 10,38-40).

Três razões fizeram Maria sentar-se aos pés de Jesus. A primeira era esta: A bondade de Deus tinha preso a sua alma ao Senhor. A segunda era um grande, indizível desejo; ela suspirava por algo, sem saber o quê; e procurava algo, sem saber o quê! O terceiro era o doce consolo e a delícia que ela hauria da palavra eterna que fluía da boca de Jesus.

Também Marta era movida por três razões, que a fizeram movimentar-se e servir ao caríssimo Senhor Jesus. Uma era a sua idade de matrona e o modo de ser empenhada e dedicada ao extremo. Por isso acreditou que a nenhuma outra convinha a atividade como a ela. A outra razão provinha de uma sábia ponderação que sabia orientar a atividade externa para o melhor que o amor possa ditar. O terceiro motivo: a suma dignidade do caro hóspede. Dizem os Mestres que Deus está à disposição e a serviço do homem para a sua necessidade espiritual e corporal, até a última coisa que possa desejar. Ora, Deus nos atende suficientemente quanto às coisas espirituais e, de outro lado, também sacia suficientemente a nossa natureza física, como se pode claramente comprovar pelos caros amigos de Deus. Atendimento a nossos sentidos significa que Deus nos dá consolo, delícia e satisfação. Ser mimado com tais coisas não é algo que se situa dentro do âmbito dos sentidos interiores dos caros amigos de Deus. Satisfação espiritual é satisfação no espírito. Falo de satisfação espiritual, quando a parte superior da alma não for curvada para baixo por tais delícias, de modo que não corre o perigo de afogar-se em sentimento delicioso e, sim, esteja solidamente acima de tais coisas. Pois só quando nem afeto nem sofrimento da criatura podem curvar o topo de seu ser, o homem se

acha numa atitude espiritual suficiente. Criatura aqui significa tudo quanto houver abaixo de Deus.

Marta vem dizer: «Senhor, manda-lhe que me ajude!» Não foi por indignação que Marta disse essas palavras; falou antes impelida por amor e benquerença que a estimulavam a tanto. Parece justo que o chamemos antes de carinhoso atendimento ou graciosa brincadeira. Por quê? Ora, vejam! Ela percebeu que Maria se regalava saciando de melífluos sentimentos o seu coração. Marta bem melhor conhecia sua irmã do que ela a Marta; pois Marta vivera o bastante e sempre retamente; a vida concede o mais distinto e nobre conhecimento. A vida nos faz conhecer melhor o prazer e a luz que tudo quanto nesta vida se possa conhecer de coisas que há abaixo de Deus. Este conhecimento é em certo sentido mais claro que o saber que nos pode oferecer a própria luz da eternidade. Pois a luz da eternidade nos concede conhecer sempre apenas a nós mesmos e a Deus, mas não nos dá conhecer a nós mesmos sem Deus. Mas onde a atenção se fixa sobre nós mesmos, ali acontece que mais nitidamente se verifique a diferença entre igual e desigual. Testemunhas disto nos sejam São Paulo e mestres pagãos: São Paulo, num êxtase espiritual, viu a Deus e a si mesmo em Deus. E, no entanto, não chegou a conhecer nele formal e exatamente cada virtude; era porque não as tinha exercido nas suas obras. Os mestres pagãos, por sua vez, obtiveram, pela prática das virtudes, conhecimento tão sublime que conheceram intuitivamente a cada virtude, de modo mais preciso que Paulo ou qualquer santo, no primeiro arrebatamento.

Era o caso de Marta. Por isso, ela disse: «Senhor, manda que ela me ajude!» Era como se dissesse: «Minha irmã imagina que ela também já poderia praticar o que quer, desde que ela permaneça sob a tua consolação. Faze, pois, que ela agora perceba se é assim; manda-a levantar-se e afastar-se de ti!» De outro lado, aqui estava também o seu delicado amor pelo qual ela falou bem ponderadamente. Maria estava tão repleta de desejo que ela anelava por algo, sem saber precisamente o que é que desejava. Suspeitamos que ela, a cara Maria, estava ali sentada mais por causa do doce sentimento do que por causa do aproveitamento espiritual. Por isso, disse Marta: «Senhor, manda que ela se

levantel!» Pois ela temia que Maria ficasse parada neste suave sentimento, sem nenhum progresso.

Respondeu-lhe Jesus e disse: «Marta, Marta, tu te preocupas e afliges por muita coisa! Uma coisa basta! Maria escolheu a melhor parte, que jamais lhe será tirada». Jesus disse isto a Marta, não em tom de censura, mas antes lhe deu uma informação e a esperança de que Maria ainda iria dar naquilo que ela almejava.

Mas por que Jesus disse: «Marta, Marta» e a chamou duas vezes pelo nome? Diz Isidoro: Não padece dúvida de que Deus, antes de ter-se feito homem, jamais teria chamado pelo nome uma criatura humana que depois se perdesse eternamente; com relação àqueles, porém que Ele não chamou pelo nome, a questão fica aberta. Cristo, ao chamar Marta pelo nome, era levado pelo seu eterno saber: saber perfeito e anterior à criação, saber este consignado no livro vivo: «Pai-Filho Espírito Santo». Quem tiver o seu nome consignado neste livro, e se Cristo pronunciou tal nome, seguro está de que jamais se perderá. Testemunhas nos sejam Moisés, a quem o próprio Deus falou dizendo: «Eu te conheci pelo teu nome» (Ex 33,12) e Natanael, a quem disse o bom Jesus: «Eu te conheci quando estavas debaixo da figueira» (Jo 1,50). A figueira é a imagem da alma que não se fecha a Deus e cujo nome desde sempre está inscrito nele. E assim consta que homem algum se tenha perdido ou no futuro pereça, se o bom Salvador com sua boca o tiver chamado pelo nome; pois registrado está dentro do Verbo Eterno, isto é, no livro que Ele mesmo é.

Resta a pergunta: Por que Jesus disse duas vezes o nome de Marta? Quis ele com isto significar que Marta possuía perfeitamente toda a graça temporal e eterna que uma criatura devia ter. Com a primeira indicação insinua a perfeição dela nas ações temporais. Ao repetir o nome «Marta», Jesus quis significar que também nada faltava de quanto era necessário para alcançar a vida eterna. Por isso, acrescentou as palavras: «Tu te preocupas», querendo dizer: Tu estás junto às coisas, mas as coisas não estão dentro do teu espírito; estão, porém, cheios de cuidados aqueles que em todos os afazeres vivem cheios de preocupações. Sem entrave estão, porém, aqueles que ordenam e dispõem das coisas segundo o exemplo da divina luz.

Ora, uma obra qualquer é feita exteriormente, ao nosso redor; uma profissão ao contrário atua carinhosamente a partir de dentro. Pessoas que assim procedem estão junto das coisas que produzem e não dentro delas. Elas estão bem perto das coisas e mesmo assim não possuem menos do que teriam se se achassem lá em cima no círculo da eternidade. Digo «bem perto» porque todas as criaturas conduzem e servem de meio. Há dois tipos de «meio». Um é de tal natureza que não posso chegar a Deus sem ele. É a atuação e «indústria» no tempo que passa. Tal «meio» não diminui a eterna bem-aventurança. O outro «meio» é este: renunciar simplesmente ao primeiro. Pois Deus nos colocou no tempo para que, mediante ocupação sensata durante o nosso tempo, nos tornemos mais próximos e semelhantes a Ele. Paulo pensava nisto ao dizer: «Superai este tempo, pois os dias são maus» (Ef 5,16). «Superar o tempo» quer dizer: subir incessantemente a Deus pela reta razão; não pelas diferentes representações visuais, mas pela verdade iluminada e transbordante de vida. Se Paulo acrescenta: «os dias são maus», entendi-o desta maneira: O «dia» lembra a «noite», pois não houvesse noite, não haveria também dia, nem se falaria dele, pois tudo seria uma só luz. Isso tinha Paulo em mente ao dizer: pois uma vida de luz é precária e pobre naquele em que ainda existam trevas capazes de encobrir e obscurecer a eterna bem-aventurança de um nobre espírito. A isto também se refere Cristo quando diz: «Caminhai enquanto tendes a luz» (Jo 12,35). Pois quem trabalha na luz acende a Deus livremente e sem mediações: sua luz é seu sustento e seu sustento é sua luz.

Está a situação em que se encontrava a cara Marta. Por isso, Ele lhe disse: «Uma coisa só é necessária», não duas. Eu e tu, uma vez envoltos e unidos pela eterna luz. Eis aí o uno. Este «uno feito de dois» é o espírito ardente que está acima de todas as coisas, mas abaixo de Deus no âmbito da eternidade. Ele é «dois», porque não contempla diretamente a Deus. Seu conhecimento e seu ser ou seu conhecer e o seu ser conhecido não serão nele uma só coisa. Pois só se vê a Deus, onde Ele é visto no seu ser espiritual, que é totalmente sem imagens. Só nesta altura um se torna dois e dois se tornam um, luz e espírito, estes dois são um pelo envolvimento mediante a luz eterna.

E agora atendei bem ao que seja o «âmbito da eternidade». Ora, a alma tem três caminhos (para chegar) a Deus. O primeiro: Buscar a Deus com

multíplice esforço e ardente amor em todas as criaturas. Este é o caminho a que se referia o rei Davi, dizendo: Achei a paz em todas as coisas» (Eclo 24,11).

O segundo caminho não tem pista segura; é livre e, no entanto, determinado; é o caminho de quem sem idéia nem operação da sua vontade se acha arrebatado muito 'acima de si mesmo e de todas as coisas. Tal estado ainda não tem consistência definitiva. É o estado a que Cristo se referiu dizendo: «Bem-aventurado és tu, Pedro; carne e sangue não te iluminaram, (e sim uma elevação que se operou na tua mente), ao me chamares de Deus. Foi antes meu Pai celestial que te revelou» (Mt 16,17). Também São Pedro não viu a Deus desveladamente; foi ele sim arrebatado pela força do Pai celestial acima de toda capacidade e compreensão criada até dentro da esfera da eternidade. Digo, portanto, que ele, sem saber, foi arrebatado pelo poder do Pai celestial — num abraço de amor ardente e arrebatador — e em seu espírito arrastado para as alturas (e acima de toda capacidade de compreensão), até o âmbito da eternidade. Lá se participou a S. Pedro, num tom suave e criatural (mas livre de toda experiência terrena e dos sentidos), a verdade da unidade de homem-Deus na Pessoa do Filho do Pai celestial.

Ouso até dizer: Tivesse São Pedro visto a Deus imediatamente na sua natureza divina, como mais tarde o viu, e como São Paulo, quando foi arrebatado até o terceiro céu, a linguagem, mesmo a do mais nobre entre os anjos, ele a teria sentido como linguagem grosseira. Assim porém ele balbuciou palavras de doçura de que o amado Jesus não tinha necessidade alguma; Ele que vê as profundezas dos corações e está tão direta e imediatamente diante de Deus na liberdade de perfeita presença. Foi isto que São Paulo tinha em mente ao dizer: «Um homem foi arrebatado e ouviu tais palavras inefáveis que a um homem não é concedido proferir» (cf. 2Cor 12,2-4). Daí podereis concluir que São, Pedro se achava apenas na periferia da eternidade» sem ver a Deus na unidade e no seu ser próprio.

O terceiro caminho, se bem que seja dito caminho, é, na realidade, já um «estar em casa». É este: ver a Deus imediatamente, assim como Ele é no seu Ser próprio. Ora, diz o caríssimo Jesus: «Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida» (Jo 14,6), um Cristo em Pessoa, um Cristo no Pai, um Cristo no Espírito Santo como TRÊS: Caminho, Verdade e Vida, mas como o Amado Jesus em

que tudo está. Fora desse caminho todas as criaturas são apenas periferia e separação. No Caminho, porém para dentro de Deus-Pai, conduzidos pela Luz do seu Verbo e abraçados pelo Amor do Espírito Santo dos Dois: eis aqui algo que está acima de toda palavra e descrição! Escuta, pois, esta maravilha! Coisa admirável: encontrar-se fora como dentro, abraçar entendendo e ser abraçado; ver e ser o que é visto; segurar e ser segurado — eis aqui o estado final, onde o espírito repousa na paz, união perfeita com o doce Eterno.

Mas voltemos agora para a nossa explanação do fato de que a querida Marta e todos os amigos de Deus com ela estão «com os seus cuidados», não, porém «dentro dos seus cuidados». Nesse estado d'alma, a atuação no tempo é tão nobre quanto qualquer outra forma pela qual alguém se une a Deus, pois nos aproxima não menos de Deus que a forma mais elevada que nos possa ser concedida, com exceção unicamente da visão de Deus na sua própria natureza. Daí diz Ele (Cristo): «Tu estás junto das coisas, e junto das tarefas, significando que com as forças inferiores da alma ela está, sem dúvida, exposta aos cuidados e às aflições, pois ela não era como que mimada pela gula espiritual.

Ela estava junto das coisas, não nas coisas; ela estava... Três pontos são particularmente indispensáveis em nossa atividade. Que atuemos ordenada, inteligente e ponderadamente. Chamo de ordenado ao que corresponde, em todas as coisas, ao que é mais perfeito; chamo de inteligente aquilo em comparação ao qual não se conheça então algo de melhor. E chamo de ponderado ao sentir-se nas boas obras a presença ditosa da verdade cheia de vida e vivificante. Onde houver esses três pontos, aí as obras aproximam não menos de Deus e são não menos proveitosas, como todas as delícias experimentadas por Maria Madalena no deserto. [Nota: Conta a lenda que Maria Madalena viveu em anos posteriores como penitente, no ermo]. Diz Cristo ainda: «Tu te afliges com muita coisa, não por uma». Ele quer dizer: Se uma alma pura e simples e sem nenhum aparato for elevada até a esfera da eternidade, ela se aflige quando por algum fator de separação for impedida de estar em gozo lá em cima. Tal pessoa se entristece por causa desse algo e se encontra em preocupação, apreensão e tristeza.

Marta, porém, estava em sua madura e consolidada virtude e com seu espírito livre, desimpedida por qualquer coisa que fosse. Por isso, desejava que sua irmã Maria fosse colocada no mesmo estado d'alma, por ter percebido que aquela não estava lá segundo o seu ser mais profundo. Sem dúvida impelida por seu profundo e maduro espírito, desejou ela que também Maria estivesse vivendo em tudo aquilo que pertence à eterna felicidade. Por isso Cristo responde: «Uma só coisa é necessária». Que é esta uma coisa? É Deus. Esta é indispensável a toda criatura; pois se Deus retirasse o que é dele, todas as criaturas cairiam no nada. Se Deus tirasse à alma de Cristo que é dele — onde o seu Espírito está unido ao Verbo Eterno — apenas restaria Cristo simples criatura. Por onde se vê que bem se necessita daquele um necessário.

Marta receava que sua irmã ficasse parada naquela doçura e naquele prazer; por isso desejava que ela amadurecesse como ela mesma. Por isso falou Jesus e entendeu dizer: Fica despreocupada, Marta, ela (também) optou pela melhor parte. Estas coisas aqui não de se desvanecer. A maior graça que uma criatura pode receber há de ser concedida também a ela. Será também ela bem-aventurada como tu! Instrui-vos agora sobre as virtudes! Vida de virtude depende de três pontos que se referem à vontade.

Um ponto é este: Entregar a própria vontade a Deus, pois é indispensável que se execute plenamente o que então aparece com clareza. Refere-se isto ao despojamento ou ao revestimento. Há três espécies de vontade: uma é sensitiva; outra, racional; a terceira, a vontade eterna. A sensitiva quer instrução, quer que se atenda à verdadeira doutrina; a vontade racional quer que se caminhe em todas as obras de Cristo e dos santos, isto é, que as palavras, os atos e métodos sejam orientados de modo uniforme e ordenados para o que há de mais sublime. Quando tudo isto se fizer, Deus derramará algo mais nas profundezas da alma: é a vontade eterna, com o mandamento amoroso do Espírito Santo.

Em tal situação, a alma suplica: «Senhor, faze-me saber qual é tua Vontade eterna!» Se a alma destarte atender ao que há pouco explanamos, e se for do agrado divino, então o Amado Pai pronunciará dentro da alma o seu Verbo Eterno. Agora afirmam pessoas probas e honestas que devemos tornar-nos tão

perfeitos e santos, que não mais nos possa mover nenhuma alegria deste mundo e fiquemos indiferentes à alegria e ao sofrimento. Mas nisto elas não têm razão.

Sustento antes que nunca houve um santo tal que já não pudesse comover-se por coisa alguma. Contra esses tais, eu sustento até que nunca houve um santo, por maior que possa ter sido, que não tivesse sido capaz de se comover. Antes, afirmo a este respeito: Certamente é concedido ao santo já nesta vida, que nada o possa separar de Deus. Pensais que ainda sois imperfeitos enquanto as palavras vos possam comover no sentido da alegria ou da pena? Não é verdade! Pois nem Cristo era assim. Isto Ele deixou transparecer quando disse: «Minha alma está triste até a morte» (Mt 26,38). A Cristo doeram tanto certas palavras que a dor de todas as criaturas posta sobre uma só não a teria feito sofrer quanto Cristo sofreu; isto lhe vem da nobreza de sua natureza e da santa União da divina e humana natureza nele.

Por isso, digo: um santo a quem o sofrimento não cause dor e a quem algo de bom não deleite, nunca existiu e nunca alguém chegará a tal situação do espírito. Certamente aqui e ali pode ocorrer que alguém, socorrido pelo amor, pela graça e por um milagre de Deus, continue sereno e equânime ao presenciar que a sua fé, ou algo desta ordem seja blasfemado.

Também se admite que o santo pode chegar ao ponto de nada o afastar de Deus, de modo que, sentindo embora a dor no coração porque não estaria confirmado na graça, a vontade no entanto persevera simplesmente em Deus a ponto de dizer: «Senhor, eu sou teu e tu és meu!» O que quer que a uma alma em tal disposição de espírito possa ocorrer, não lhe impedirá a eterna bem-aventurança, pois não atingirá a parte superior do espírito, onde ele está unido com a caríssima vontade de Deus. Diz Cristo: «Tu te ocupas com muitos cuidados». Marta era de tal espírito, que a sua ocupação não a impedia. Seu trabalho e seus afazeres a encaminhavam para a eterna bem-aventurança. Esta era certamente visada um tanto mediatamente, mas a natureza nobre, a aplicação e a virtude no sentido já indicado muito lhe aproveitavam.

Também Maria tinha sido uma tal Marta antes de se tornar uma tal Maria; pois quando ainda estava sentada aos pés do Senhor, ela ainda não era a verdadeira Maria: Ela já o era segundo o seu nome, mas não segundo o seu

ser; pois ela ainda se detinha na delícia e no doce sentimento, mas já tinha entrado na escola de Jesus e começara a aprender a viver.

Marta ao contrário já estava lá madura. Por isso disse: «Senhor, manda que ela se levante!» — como se quisesse dizer: «Senhor, eu gostaria que ela não ficasse aí sentada e entregue aos seus doces sentimentos; gostaria mais se ela aprendesse a viver, para que possuísse a vida de um modo mais essencial. Manda que ela se levante, para que se torne madura e perfeita». Ela ainda não se chamava com razão Maria, quando se achava sentada aos pés de Jesus. Isto é que eu chamo de Maria: um corpo bem treinado no trabalho, submissão à sábia doutrina. Obediência, porém, para mim é isto: que a vontade obedeça ao que a inteligência iluminada manda que se faça.

As pessoas corretas e probas pensam poder conseguir que a presença das coisas sensíveis nada mais signifique para os seus sentidos. Pura ilusão! Elas não conseguem! Jamais poderei admitir que um ruído atordoante seja tão delicioso ao meu ouvido quanto uma suave música de harpa. Mas devemos, sim, ser capazes de (quando a razão percebe o ruído) conformar a vontade dirigida pelo conhecimento, para que não se aflija, mas diga: Aceito com prazer. Aí a luta se tornará um prazer; pois o que o homem consegue com grande esforço, se transforma em alegria do coração e só então é que se torna proveitoso para ele.

Há, no entanto, certa gente que chega ao ponto de dispensar as obras. Digo: Isto não deve ser! Os discípulos, só depois de terem recebido o Espírito Santo, começaram a praticar virtudes. Por isso, quando Maria estava sentada aos pés do Senhor, ela, ainda aprendia, pois apenas tinha sido recebida na escola e apenas aprendia a viver. Só mais tarde, porém, quando Cristo subira ao céu e ela havia recebido o Espírito Santo, é que começou a servir e a viajar para além-mar, pregando e ensinando, como serva dos Apóstolos.

Quando os santos começam a ser santos, começam a praticar virtudes; só então eles juntam tesouros para o céu. Todo bem-feito antes disso apenas serve para expiar culpas e afastar castigos. Para isto nos sirva de testemunha o próprio Cristo. Desde o momento em que Deus se fez homem e o homem se fez Deus, Ele começou a trabalhar pela nossa salvação até o dia em

que morreu na Cruz. Não havia no seu Corpo um membro sequer que não tivesse praticado especiais virtudes. Que Ele nos ajude para que o sigamos na prática de autênticas virtudes. Amém.

ANEXO A Mestre Eckhart, vida e obra

O mestre dominicano Eckhart von Hochheim nasceu, embora impreciso, em meados⁵¹ de 1260 na aldeia de Tambach próximo de Gotha, na Turíngia. Após ingressar no mosteiro de Erfurt, se matriculou, isso por volta de 1277, no curso de Artes (*artes liberalis*) na Universidade da Paris. Antes de 1280, iniciou o estudo de teologia em Colônia⁵². De 1293 a 1294 ensinou as *Sentenças* de Pedro Lombardo na Universidade de Paris. Fruto dessas aulas, Eckhart escreveu um comentário das *Sentenças* de Pedro Abelardo, considerado sua primeira obra: *Collatio in libros sententiarum* (Coletânea sobre os livros das sentenças).

Em 1303, retorna a Erfurt e é eleito Superior do convento. Logo em seguida, foi nomeado também como provincial da Saxônia, que na época abrangia ao Norte do que hoje é a Alemanha e a Holanda. Neste período por conta de novos cargos administrativos a vida de Eckhart torna-se muito agitada, isso porque como prior estabeleceu de perto uma nova direção espiritual com irmãos e irmãs dominicanas daquela região. Em 1307 foi nomeado vigário-geral da Boêmia e conseqüentemente fundou mais três conventos, continuou visitando e orientando as irmãs e irmãos de sua ordem.

No ano de 1311, Eckhart retornou a Paris. Não sabemos o que levou realmente os superiores da ordem dos pregadores enviá-lo novamente à Universidade de Paris, mas neste segundo momento, portanto, após nove anos como Provincial, os superiores de Eckhart viram nele o principal defensor da

⁵¹ Realmente não se tem conhecimento histórico da data correta do nascimento de Mestre Eckhart. A data apresentada (1260) é uma suposição fundamentada em um documento encontrado no convento de Kremmunster com a data de 18 de abril de 1294. Este documento reporta uma pregação de um dominicano na Igreja de S. Jacques, em Paris, o nome deste pregador é *frater Eckhardus* com o título de *lector sententiarum*. Baseado neste documento, um especialista em Mestre Eckhart, Loris Sturlese, declara que era possível obter o título de bacharel, portanto, poderia lecionar as sentenças de Pedro Lombardo, com trinta anos de idade em Paris. Por isso, é possível dizer a data do nascimento de Eckhart próximo de 1260.

⁵² Lembrando que os estudos de teologia em Colônia, desde o ano de 1229, tendo como seu fundador Alberto Magno, o *Studium generale* (Estudo geral) na província dominicana alemã gozava de grande prestígio, a ponto de os formados obterem o grau acadêmico de *magister* (Mestre). Alberto Magno também se tornou uma das maiores influências para Mestre Eckhart, principalmente, por sua amalgama de neoplatonismo, cristianismo e mística.

ordem dominicana. A cadeira reservada a Eckhart foi à dos estrangeiros em qualidade de *magister actu regens* (professor titular). Fruto dessa segunda experiência acadêmica em Paris são as *Quaestiones parisienses* (Questões parisienses), *Opus Tripartitum* (Obra dividida em três partes) e vários comentários bíblicos como o *Livro de Genesis*, *Êxodo* e o *Evangelho de João*, trabalhos escolásticos com reflexões filosóficas e espirituais sobre o texto.

Deixa Paris, entre 1314 e 1322 encontra-se em Estrasburgo, capital da Teutônia, na qualidade de vigário-geral e mestre da Ordem. Nesta fase da vida de Eckhart as atividades dobram-se, durante dez anos viveu com intensidade seu ofício. Suas tarefas foram as mais ousadas para a época, cuidou pessoalmente da formação espiritual das religiosas dominicanas distribuídas em 65 conventos. Como vigário geral, Eckhart não hesitou em pregar, adicionando um diferencial: a pregação era na própria língua alemã. De certo, foi neste mesmo período que Mestre Eckhart escreve muitos de seus sermões alemães⁵³

Após 1324, Eckhart retornou para Colônia e leciona para os jovens estudantes. Pouco posterior este período Eckhart enfrentou, talvez o momento mais turbulento de sua vida. Em meados de 1326 abra-se oficialmente em Colônia um processo inquisitório contra Mestre Eckhart por supostas doutrinas heréticas.⁵⁴

A comissão designada pelo arcebispo enumerou 120 proposições consideradas heréticas, retiradas de seu livro *Da Divina Consolação*, das obras latinas e dos sermões em alemão. Eckhart protesta e apelou a Avignon, onde

⁵³ Tratados e sermões no alto alemão vernáculo (*deutsche Predigten; Reden der unterweisung; Von abgescheidenheit; Das Buch des göttlichen Tröstun; Von edlen Menschen e Granum sinapsis*). Para uma leitura dos sermões alemães em português, ver ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães: sermões 1 a 60*. Tradução e introdução, Enio Paulo Giachini. 2ª Ed. Bragança Paulista: Editora Universitaria São Francisco; Petrópolis; Vozes, 2009. ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães: sermões 61 a 105*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2ª Ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis; Vozes, 2008. Para a leitura das obras latinas e alemãs de Mestre Eckhart, ver a edição *Die deutschen Werke*, edited by J. Quint and g. Steer, vols i–V, Stuttgart: Kohlhammer, 1936–2007 (=DW) Band 1: *Meister Eckhart predigten*, J. Quint (1–24), 1958. Band 2: *Meister Eckhart predigten (25–59)*, J. Quint, 1971, reprint 1988. Band 3: *Meister Eckharts predigten (60–86)*, J. Quint, 2000. Band 4, 1: *Meister Eckharts predigten (87–105)*, g. Steer, 1997, 2002, 2003. Band 4, 2: *Meister Eckharts predigten (106–128)*, g. Steer, 2003. Band 5: *Meister Eckharts Tractate. liber “Benedictus.” (I) Daz Buoch der göttlichen troe-stunge. (II) Von dem edeln menschen. Die rede der underscheidungge. Von abgeschei-denheit.*

⁵⁴ Para ter uma compreensão ampla do processo inquisitorial contra Mestre Eckhart, ver *Rodrigo Guerizoli, A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da bula papal in Agro Dominico*. Sintese – Ver. de Filosofia, v. 27 n. 89 (2000): 387 – 4003.

estava situada a corte papal. Em 13 de fevereiro de 1327 diante de todo povo, Eckhart se pronunciou e após, segue para Avignon acompanhado por seu Provincial e mais três confrades professores de teologia. Chegando a Avignon o processo continua, entretanto, agora reduzido a apenas 28 proposições suspeitas de heresia. Por causa de sua morte no final de abril de 1328, Mestre Eckhart não assistiu a oficialização de sua condenação em 27 de março de 1329 pelo Papa João XXII, onde condenou 28 de suas proposições⁵⁵ na bula *In Agro Dominio*.

Sobre a condenação de Eckhart, o filósofo e historiador francês Alain De Libera em sua obra *A Filosofia Medieval*, destaca um ponto importante que merece ser apresentado:

Pagou caro preço de uma iniciativa então vigorosamente combatida tanto por sua própria hierarquia (Capítulo Geral de Veneza, 1325), como pelos “espirituais” (Miguel de Cesena) e pelos teólogos de profissão (Guilherme de Ockham): ele pregou sobre matérias filosófico-teológicas em língua vernácula. Essa predicação alemã que aparenta seu projeto ao de Dante (os dois homens, aliás, têm em comum o ideal de uma “nova nobreza”), teve menos por objeto o povo (como lhe reprovavam seus acusadores, que deploravam que ele expusesse “subtilidades as pessoas simples”) do que os grupos de mulheres (beguinhas, religiosas dominicanas) que, nos 1300, ganhavam uma importância determinante na Renânia, tanto no plano cultural como no religioso. Condenado, Eckhart teve mais sorte do que sua homóloga, a beguina do Hainaut Marguerret Porete (queimada na Praça de Grève em 1310), que, ele, havia começado a escrever em vulgar. (2011, p. 425).

Alain De Libera traz à tona uma suspeita importante que pode explicar, ao menos em parte, os fundamentos por trás das acusações contra Eckhart, em especial, a sua proximidade com o povo leigo. As autoridades eclesíásticas criticavam a maneira como Eckhart compartilhava o seu entendimento das Sagradas Escrituras com o povo, argumentando que os leigos não seriam capazes de compreender a profundidade das palavras de um mestre espiritual. No entanto, Mestre Eckhart não enxergava os leigos como meros objetos descartáveis no processo de aprendizagem, mas sim como indivíduos dignos de adquirir conhecimento. De fato, ele acreditava que todos mereciam acessar as verdades espirituais:

⁵⁵ Das 28 proposições julgadas, 17 foram condenadas como heréticas e 11 suspeitas de erro.

Dir-se-á que não se deve falar ou escrever sobre doutrinas profundas para os iletrados. A isso digo: se não é lícito instruir os iletrados, nunca ninguém se fará letrado, e já não haverá quem possa ensinar ou escrever: para que de iletrados, se tornem letrados. Se nada houvesse de novo, nada ficaria velho (BOFF, 1983, p.87).

Além disso, é claro, existiram questões de ordem teológicas que não deve ser desconsideradas, todavia, uma análise cuidadosa das proposições levantadas pelos acusadores de Mestre Eckhart se mostrou vulneráveis. É por esse motivo que a tese De Libera se mostra tão relevante para uma compreensão do processo inquisitorial enfrentado por Eckhart. Este aspecto abre espaço para pensarmos a relação de Eckhart com a religiosidade popular, a educação de mulheres e a pregação e auxílio aos iletrados. Sem dúvida, Eckhart dedicou sua vida a promover uma conexão profunda e inteligente entre a academia e os leigos, o que, segundo a tese De Libera, lhe custou a própria vida.

Devido a sua condenação, Mestre Eckhart era lido apenas por um círculo restrito de seus discípulos. Mas foi, sobretudo, no século XV que Eckhart ganhou um de seus defensores mais proeminentes, Nicolau de Cusa (1401 – 1464). Josef Koch, investigou a possível influência de Mestre Eckhart sobre Nicolau de Cusa em sua segunda obra *As conjecturas* e, em particular, sobre a sua teoria das quatro unidades e da participação.⁵⁶ Após, houve vários estudos, com base nos trabalhos de Koch, que examinaram a influência de Eckhart na *Docta Ignorantia*, nos sermões de Cusa, tanto que, Rudolf Haubst em um de seus artigos destacou Nicolau de Cusa como o maior defensor e intérprete de Mestre Eckhart.⁵⁷

Surpreendentemente, no século XIX, Eckhart foi resgado como um dos percussores do idealismo e mística especulativa alemã⁵⁸ e maior figura do chamado *mystik rheinisch* (mística renana). Com a redescoberta de suas obras,

⁵⁶ Josef Koch, “Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Randbemerkungen zu zwei in der Schrift *De coniecturis* gegebenen Problemen,” *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 4 (1964), 164–73.

⁵⁷ Rudolf Haubst, “Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckhart,” in *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart Heute*, ed. Udo Kern (Mainz: 1980), 75–96.

⁵⁸ Sobre esta pesquisa mística especulativa alemã, ver Alain De Libera, *La mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994. Sobre a relação entre Eckhart e o idealismo, ver E. von Bracken, *Meister Eckhart und Fichte (Idealismus)*; Würzburg. Triltsch, 1943.

houve também um progresso com relação ao seu pensamento, de tal modo que Kurt Ruh⁵⁹ pode, portanto, distinguir quatro fases da pesquisa de Eckhart: a publicação de sermões e tratados alemães por F. Pfeiffer (1857); a descoberta e investigação das obras latinas de Eckhart por H. S. Denifle (1886); a descoberta, publicação e discussão dos escritos de julgamento nos anos vinte do século XX e, finalmente, a edição completa resultante da Fundação Alemã de Pesquisa (desde 1935).

No século XX, Mestre Eckhart foi alvo de um crescente interesse filosófico que cativou pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Alguns enxergaram em Eckhart o precursor da subjetividade moderna,⁶⁰ outros o notaram como tendo antecipado Descartes com a sua virada à subjetividade e com a concepção do ser divino gerado por sua própria autocompreensão, que Richard Woods chamou de “revolução cartesiana” de Eckhart.⁶¹ Depois disso, Eckhart foi chamado de pregador do “desprendimento” (*Abgeschiedenheit*), mestre da “intimidade” (*Innerlichkeit*), teólogo negativo, neoplatônico, livre pensador místico renano, apóstolo da liberdade e do deixar ser, pós-metafísico e mestre iluminado zen-budista.⁶² A esse respeito, algumas figuras importantes da filosofia do século XX foram atraídos pelo pensamento de Eckhart, embora com perspectivas diversas, por exemplo, os existencialistas (Karl Jaspers), fenomenólogos (Martin Heidegger), marxistas (Ernest Bloch) e teólogos pós-modernos (John D. Caputo, Michel Henry). No início do século XX, Eckhart foi apreciado pelo erudito em religiões Rudolf Otto (1869 – 1937), filósofo austríaco Martin Buber (1878 – 1965) e por Erich Fromm (1900 – 1980).

Devido à infinidade de leituras e interpretações sobre o pensamento de Eckhart, é impossível afirmar com segurança a existência de um “verdadeiro Eckhart.” No entanto, também seria injusto dizer que o seu estilo é adequado para todos os gostos. Porém, há um elemento comum que permeia as suas

⁵⁹ Ver, Kurt Ruh, *Altdeutsche Mystik* (Altdeutsche Übungstexte 11), Bern, 1950.

⁶⁰ Tese sustentada por FLASCH, Kurt. *El pensamiento filosófic a l'edat mitjana. D'Augusti a Maquiavel*. Tradução de Josep Batalla. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006, p. 414

⁶¹ Ver Richard Woods, *Eckhart's Way*, London: 1986.

⁶² Para a ligação de Eckhart com o budismo japonês, veja em particular o trabalho de Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckhart und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft.

obras, e é através deste “lugar” comum que podemos nos aproximar desse brilhante pensador alemão do século XIV.

Antes de tudo, é necessário compreender onde o perfil de Eckhart não se encaixa. Não podemos confundi-lo com um nacionalista alemão, por ter utilizado a língua vernácula em seus sermões. A escolha de Eckhart em comunicar seus tratados e sermões em alemão não é uma defesa de uma cultura ou etnia privilegiada, mas sim uma demonstração de disponibilidade e sensibilidade em transmitir suas ideias aos mais simples. Da mesma forma, não devemos considerar o mestre dominicano como um intelectual “puramente acadêmico,” envolvido apenas em disputas escolásticas, como por exemplo, Tomás de Aquino. Eckhart nunca negligenciou suas responsabilidades como mestre, nem as disputas escolásticas, mas sua vida reflete uma extraordinária combinação entre o mundo acadêmico e seus deveres como prior e pregador dominicano. Da mesma forma, nosso mestre e prior não pode ser interpretado como um místico que nega a importância da racionalidade. Sua mística não se baseia em êxtases ou visões sobrenaturais, mas se caracteriza como mística especulativa ou racional.

Outro equívoco que se comete em interpretar Eckhart é em dividir seu pensamento de acordo com a segmentação de suas obras, por exemplo, obras latinas⁶³ (*Lateinische Werke – LW*) e obras alemãs⁶⁴ (*Deutsche Werke – DW*). As obras latinas são aquelas que florescem no ambiente acadêmico, em meio às disputas intelectuais e aos comentários eruditos. Agora, quando se trata das

⁶³ O pensamento de Mestre Eckhart chega até nós principalmente por essas formas: Escritos acadêmicos (*Collatio in libros Sententiarum; Opus tripartitum; Quaestiones Parisienses*), alguns tratados e sermões latinos (*Tractatus super oratione dominica; Sermo Paschalis; Sermo die Augustini Parisius habitus; sermones et Lectiones super Ecclesiastici; 52 Sermones de tempore; 4 Sermones de sanctis*).

⁶⁴ Tratados e sermões no alto alemão vernáculo (*deutsche Predigten; Reden der unterweisung; Von abgescheidenheit; Das Buch des göttlichen Tröstun; Von edlen Menschen e Granum sinapsis*). Para uma leitura dos sermões alemães em português, ver ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães: sermões 1 a 60*. Tradução e introdução, Enio Paulo Giachini. 2ª Ed. Bragança Paulista: Editora Universitaria São Francisco; Petrópolis; Vozes, 2009. ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães: sermões 61 a 105*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2ª Ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis; Vozes, 2008. Para a leitura das obras latinas e alemãs de Mestre Eckhart, ver a edição *Die deutschen Werke*, edited by J. Quint and G. Steer, vols i–V, Stuttgart: Kohlhammer, 1936–2007 (=DW) Band 1: *Meister Eckhart predigten*, J. Quint (1–24), 1958. Band 2: *Meister Eckhart predigten* (25–59), J. Quint, 1971, reprint 1988. Band 3: *Meister Eckharts predigten* (60–86), J. Quint, 2000. Band 4, 1: *Meister Eckharts predigten* (87–105), G. Steer, 1997, 2002, 2003. Band 4, 2: *Meister Eckharts predigten* (106–128), G. Steer, 2003. Band 5: *Meister Eckharts Tractate. liber “Benedictus.”* (I) *Daz Buoch der göttlichen troe-stunge.* (II) *Von dem edeln menschen. Die rede der underscheidung. Von abgescheidenheit.*

obras alemãs, elas vão além das atividades de ensino, adentrando também a esfera da atuação como superior provincial da Saxônia e pregador. No que diz respeito à divisão das obras de Mestre Eckhart, seus sermões foram classificados como pastorais, desprovidos de uma formalização filosófica, o que acabou por gerar pouco entusiasmo entre os acadêmicos que se debruçam sobre suas obras latinas.

Contudo, os sermões alemães de Eckhart, como apontam as novas pesquisas e avanços conceituais e metodológicos.⁶⁵ Sem contar que os sermões de Eckhart são verdadeiros tesouros repletos de temas especulativos, que vão muito além das interpretações comuns encontradas nos textos bíblicos. Eckhart, com sua abordagem distinta e por vezes idiossincrática, desenvolvia uma interpretação que ultrapassava as práticas exegéticas monásticas e escolásticas medievais. Sua visão era fundamentada em um critério filosófico de sua metafísica, tornando seus comentários verdadeiramente únicos e fascinantes. Dessa forma, qualquer afirmação que tente separar Eckhart em duas figuras totalmente distintas, ou rotulá-lo como primeiro Eckhart (LW) e segundo Eckhart (DW), é no mínimo incorreta e, diria até mesmo, esdrúxula.

⁶⁵ Duclow e Milem publicaram estudos importantes sobre os tópicos de suas respectivas contribuições, que reconhecem o papel da Bíblia e das atividades exegéticas e homiléticas de Eckhart como um componente crucial de seu pensamento. Ver Don Duclow, "Meister Eckhart on the Book of Wisdom: Commentary and Sermons," *Traditio* 43 (1987): 215–35; Bruce Milem, *The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons* (Washington, D.C.: 2002). Ver também: *Lectura Eckhardi I–III*, ed. G. Steer and L. Sturlese (Stuttgart: 1998, 2003, 2008)