

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**SOBRE O NÃO-SABER OU A EXPERIÊNCIA DA LIBERDADE EM
MESTRE ECKHART**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião por Adriana Andrade de Souza.
Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher.

JUIZ DE FORA
2007

Agradeço de coração à minha família. Aos meus sobrinhos que são a minha alegria. Ao Thiago pelo carinho, pelo apoio. Ao Prof. Dreher pela atenção e gentileza. À Glorinha pelo velho incentivo e também pela leitura atenciosa deste trabalho, ainda que nas condições mais engraçadas. Aos professores do programa, principalmente, ao Paulo Afonso e ao Faustino. À Capes (Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) que me concedeu uma bolsa de estudos. Agradeço profundamente a todos os meus amigos.

Todos os que movimentam as mãos,
não no tempo, mas na cidade pobre;
todos os que põem as mãos de leve
n'algum lugar, distante dos caminhos,
e que mal chega a Ter um nome:
todos falam de ti, benção diurna,
e de uma folha com doçura dizem:

O que no fundo existe é apenas prece,
assim as mãos que nos são consagradas
Coisa alguma criam que não implore;
Se antes alguma pintava ou ceifava,
já na circunscrição das ferramentas
era a devoção que se desdobrava.

O tempo é uma mão de muitas formas,
Muitas vezes no tempo nós ouvimos
o eterno e o antigo se fazendo;
e sabemos que um Deus nos envolvia,
como uma grande barba e um grande manto.
Nós somos como veias de basalto
Sobre a mais dura eminência de deus.

Rainer Maria Rilke

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I: ONTOLOGIA DA FINITUDE E METAFÍSICA DA IMAGEM.....	06
1.1 Entre as criaturas, uma relação de determinação mútua.....	07
1.2 “ <i>O ser é Deus</i> ”, a criatura é nada: relação entre Deus e as criaturas.....	10
1.3 O nascimento das criaturas no Filho: a mediação entre Deus e as criaturas.....	14
1.4 Alma: o caminho da igualdade.....	19
CAPÍTULO II: O NÃO-SABER OU A <i>GELASSENHEIT</i> : PARA ALÉM DA IMAGEM.....	26
2.1 O caminho sem caminho do não saber divino.....	26
2.2 “Deus é um nada”: o ser além do ser ou o ser que é nada.....	31
2.3 A questão do “lugar” da união última.....	34
2.4 O <i>bürgerlîn</i> : o “lugar” da união última com Deus.....	38
CAPÍTULO III: O REGRESSO ÀS IMAGENS.....	46
3.1 Análise dos sermões.....	46
3.2 Marta virgem e mulher.....	54
3.3 A fecundidade somada à virgindade: a frutificação da dádiva ou o retorno às imagens.....	56
CAPÍTULO IV: ÉTICA E LIBERDADE.....	64
4.1 Da fecundidade: o caminho de uma ética.....	64
4.2 O pecado: a decadência necessária.....	68
4.3 A humildade.....	72
CONCLUSÃO.....	76
BIBLIOGRAFIA.....	80

RESUMO

Falar do não-saber, em Eckhart, é remeter-se diretamente à noção de fundo da alma. Este trabalho consiste num relato do caminho da alma ao seu fundo, caminho cujo caminhar traduz um ir além da imagem, além da Trindade; caminho que é ele mesmo um retorno à Deidade. É nesse fundo que se dá a união última da alma com o divino e, simultaneamente, o nascimento de Deus. Para Eckhart todo o sentido desse nascimento depende de ele acontecer em cada um de nós: “Santo Agostinho pergunta: o que me adianta que esta geração esteja acontecendo, se não acontece em mim? Tudo depende, pois, de ela acontecer em mim.” (S.57). Segundo o autor, o conhecimento de Deus não se separa da vivência: conhecer Deus é também e, indissociavelmente, vivê-lo. Essa era a situação na qual se encontrava a cara Marta ou o não-saber: Marta simplesmente está sendo no tempo, ao modo e envio da interioridade. Nesse sentido, Eckhart vive a similaridade de dois aspectos: o *Lesemeister*, professor, leitor das escrituras; e o *Lebemeister*, o mestre da vida que, em conhecendo Deus, aprende também a vivê-lo. O que significa dizer que, em todo saber – ainda humano – estaria a aurora de uma realização ainda mais elevada compreendida como um não-saber que é divino.

ABSTRACT

To talk about not-know is to go directly to the notion of ground of the soul, in Eckhart. This work consists in a report of the way of the soul to its ground, a way that conducts to beyond the image, beyond the Trinity; a way that itself is a return to the Godhead. It's in this ground that happens the last union of the soul with God, and, simultaneously, the God's birth. For Eckhart, all the meaning of this birth depends on it happens in each one of us: "Saint Agostinho ask: What is this generation worth for, if it's not happening to me? Everything depends, then, if it happens to me." (S57). According to the author, the knowledge about God cannot be separated from the experience. Knowing God is also live him. It was the situation in which Marta was, or the not-know. Marta is simply being in time, according to the interiority. This way, Eckhart lives the similarity of two aspects; the *Lesemeister*, teacher, a bible reader; and the *Lebemeister*, the master of life, that knows God and also learns how to live. What means that in every Knowing – a knowing human yet – would be the beginning of a realization still more elevated that is understood like a divine not-know.

INTRODUÇÃO

Busca-se, neste trabalho, compreender o fenômeno do não-saber ou da liberdade no pensamento de Mestre Eckhart. Para tanto, lançamos mão, principalmente, de dois Sermões que consistem numa análise do Mestre de uma passagem do evangelho de São Lucas: “A excelência de Marta sobre Maria” (Sermão 86) e “Jesus entra!” (Sermão 2) inseridos na sua obra alemã. Sermões estes onde esta questão se deixa e faz ver com maior expressividade. Cabe-nos dizer que a questão do não-saber irá nos remeter, por sua vez, a outros sermões alemães e alguns textos da obra latina. Pois, muito embora a obra desse autor esteja dividida em perspectivas diferentes, a questão com a qual se compromete é sempre a única e mesma questão. Pois bem, a relação entre as figuras de Marta e Maria, cujas atitudes se fazem reveladoras, consecutivamente, daquilo que Eckhart designa como saber prático ou o não-saber e saber contemplativo ou teórico, nos atentou para o problema da união última da alma com o divino. A excelência de Marta sobre Maria – entenda excelência aqui como começo, princípio – nos permite compreender que o fundo da alma – aquele “alguma coisa” por vezes chamado centelha, por vezes vindo à fala como castelo forte ou burgozinho – é, num primeiro momento identificado com o intelecto (representado pela figura de Maria); e depois, numa fase madura de Eckhart, com o fundo divino para além do intelecto, aquilo mesmo desde onde provém toda e qualquer atitude intelectual (representado aqui pela figura de Marta). Este trabalho parte do caminho do saber intelectual: contemplativo ou teórico – pelo qual somos filhos de Deus no Filho (representado na figura de Maria) – para o caminho sem caminho do não-saber (representado por Marta); passando, propriamente, da metafísica da imagem, doutrina pela qual todas as criaturas dotadas de intelecto – antes de seu emergir no nada – são geradas juntamente com o Verbo (o Filho ou a imagem perfeita) ao fundo divino onde o Verbo é ainda não dito.

Formalmente, a nossa questão será desenvolvida, passando por alguns temas clássicos do pensamento de Eckhart: a tematização da finitude, própria da criatura enquanto aquela que é, essencialmente, marcada pelo não, sendo, por sua vez, um puro nada em si mesma. Essa concepção de que as criaturas são um puro nada implica na aceitação da presença ausente – mas sempre constante – de um criador, no qual a criatura sempre de novo se reconstitui. Um criador que detém sozinho a posse do ser que a cada vez é conferido às

criaturas. Esse mesmo ser ao qual a criatura – enquanto dotada de intelecto – pertence antes de seu florescimento no nada, quando é gerada, de antemão, juntamente com o Filho, sendo com ele uma só imagem – a imagem perfeita. Essa tematização é desenvolvida no capítulo I, cuja tese principal é a seguinte: o fato de todas as criaturas serem geradas, de antemão, como filhos no Filho, não se separa, para Eckhart, da criação das criaturas no nada, na medida em que é desde o nada que se faz possível o retorno das criaturas no ser. Esse retorno se dá naquilo que a alma tem de mais íntimo, ou seja, no intelecto. Intelecto aqui nos acena para algo que é anterior à fixação na realidade espaço temporal, onde é possível ao homem contemplar Deus no Filho.

A contemplação intelectual, por sua vez, já não é mais considerada, num período de maturidade do pensamento de Eckhart, como o lugar da união última com o divino. A sua experiência anterior em Paris, é um reflexo da sua perspectiva intelectualista, ou seja, da comemoração da vida contemplativa. Posteriormente, ao pregar para as beguinhas – gente simples do povo – longe do ambiente institucional, Eckhart se encanta pelo não-saber dessas mulheres, que, embora do outro lado dos muros da universidade, gozam de uma profunda vivência interior. Esse não-saber se expressa, para o autor, na noção de *Gelassenheit*, termo que traduz a superação do intelecto, ou uma mudança de perspectiva em relação ao “lugar” da bem-aventurança. *Gelassenheit* nos remete para o acontecimento da liberdade em que Deus – em sua essência primordial – se diferencia de si mesmo ao fazer-se outro – o Filho. Liberdade que pode ser, para o homem, experienciada sempre de novo como um não-saber que, em Eckhart, traduz o caminho de volta ao fundo da alma, na medida em que este mesmo fundo é demasiado desconhecido para que seja apreendido pelos limites do saber intelectual humano. Embora o intelecto corresponda – como o testemunham vários sermões – àquilo que é mais elevado na alma, ocasionalmente, como no sermão de número 2, fala-se de um ultrapassamento do intelecto através da noção de Deidade que, no caso desse sermão aparece associada à noção de *bürgelîn*. Algo além do intelecto e da vontade, tão puro e simples que nem Deus, na propriedade das pessoas, pode aí entrar. É por este viés que se desenvolve o capítulo II.

O capítulo III consiste, propriamente, na análise dos dois sermões citados acima. O saber contemplativo e o não-saber tratados anteriormente, ganham corpo e visibilidade na atitude de Maria e na atitude de Marta (sermão 86). No sermão 2, ao traduzir o ser Marta por uma virgem que era mulher, Eckhart enfatiza o vigor e a radicalidade desse não-saber. Radical por conter em si toda a vastidão e inteireza de uma vida que não se separa, essa mesma vida que, em conhecendo (contemplação) também pratica (ação), ou – remetendo-se

ao Sermão – que, em sendo virgem, é também mulher. Nestes dois sermões, e na obra alemã em geral, releva-se, sobretudo, o aspecto da vivência, da lida cotidiana e desatenta com as coisas, onde sequer tematizamos ou perguntamos o que elas são. Assim, todo saber, embora necessário, mas ainda demasiado humano, é completado por um não-saber divino. O sentido do aditivo mulher, ou seja, da fecundidade de Marta, é aquele de um obrar em Deus, de um lançar-se às obras a partir da liberdade interior; de modo que toda ação no mundo seja o reflexo de uma realidade mais elevada, a qual pertencemos de antemão. Liberdade é isso: responsabilidade pelo que já sempre somos quando começamos a ser. O capítulo IV, nesse sentido, norteia-se pela questão de que na tematização da fecundidade lateja um ensinamento ético.

Pois bem, é preciso destacar que todo dizer acerca do mistério de Deus, precisa ter com sua inutilidade ao se esbarrar na impossibilidade de esgotar o que é dito. Este é o principal problema inerente à nossa questão. Quer dizer: a dificuldade da nossa questão reside na própria questão. Assim, tem-se de um lado o inútil do dizer, e de outro, por sua vez, está a tarefa de precisar sempre de novo dizê-lo, a mesma tarefa pobre de ter de dizer o indizível – no nosso caso, o indizível é a própria manifestação de Deus. Em Eckhart, podemos dizer que Deus é. E nem mais uma palavra. Qualquer atribuição que a ele delegamos lhe é estranha, lhe é demais, pois que qualquer coisa que se diga de Deus é já reduzi-lo a uma condição humana: “Deus é sem nome, porque ninguém pode falar dele ou o compreender (...) Aquilo que compreendemos ou dizemos da Causa primeira, é mais nós mesmos do que a Causa primeira, pois ela está além acima de todo dizer e de toda compreensão.”¹ Nesse sentido, tudo que neste trabalho será dito, pretensioso pela questão, mas ainda humano demais, está em conformidade com o fato da impossibilidade de esgotar o dizer. Trata-se de algo que é mais próprio de nós mesmos do que daquilo pelo que se busca, pois a busca é sempre limitada pela nossa pobreza em dizer aquilo que, para nós, é indizível.

Dos Sermões

A obra literária de Mestre Eckhart (1260-1327) está dividida em duas partes: latina e alemã. A primeira segue o modelo escolástico, correspondendo aos escritos elaborados no ambiente da escola, aquele das formalidades, das discussões, das grandes disputas. A obra alemã, por sua vez, constitui-se por textos usados pelo Mestre na pregação junto ao povo. Porém, seja como teólogo, proferindo para o douto no âmbito da escola; ou como pregador,

¹ ECKHART, Maître. Sermon 83. In. *Sermons*. Paris: Éditions du Seuil, 1979. p. 152.

pronunciando aos camponeses em língua vulgar, de modo a deixar-se compreender por eles, Eckhart norteia-se por um só horizonte, a saber: o conhecimento da experiência de Deus. Essa divisão que caracteriza sua obra é aproximada por uma unidade de pensamento, que, enquanto tal, permanece em qualquer circunstância: seja ao ensinar aos seus alunos, seja ao falar para o sábio, seja ainda ao pregar para o povo em uma língua diferente daquela da escola. Por isso, é necessário recusar, de antemão, qualquer atitude comparativa, no sentido de admitir a superioridade de uma obra em relação à outra. O rigor escolástico da obra latina, o mesmo que a separa dos escritos alemães, não diminui nesses últimos a atitude especulativa experienciada na escola.

Pois bem, Sermão, tal como foi desenvolvido na mística medieval, não corresponde à atitude pastoral pela qual tipicamente compreendemos este termo. *Predigt*, genuíno do termo latino *Sermo*, designa “conversação”.² Sermão, na mística, diz do ambiente das discussões, das disputas, onde praticava-se a leitura de textos, destacava-se e discutia-se questões. Quanto ao método, é, sobretudo, significativa a originalidade com que – a partir de uma passagem, uma frase, ou até mesmo uma palavra bíblica – Eckhart dá vida a um rico campo metafórico. Uma frase, ou uma única palavra é capaz de expressar o todo do mistério divino, ainda que este mesmo mistério por ela (pela palavra) não se deixe apreender. Cada palavra se deixa e faz ver, dentro do seu limite, em seu poder ser máximo, ou seja, naquilo que ela é capaz de expressar por si só, sem nenhum porquê que a remeta para fora de si mesma. Assim, nos sermões destinados ao povo, uma palavra ou frase, ou uma pequena passagem se descobre como reveladoras do mistério abissal de Deus. O sermão 57, por exemplo, é um comentário da palavra da Sabedoria, que diz: “Quando tudo se guardava no meio do silêncio uma palavra de Mistério desceu do alto, do trono real sobre mim.” Comumente este silêncio é interpretado como a ausência de som, de agitação. Eckhart entende essa palavra – sem a influência da compreensão comum – como algo que se correlaciona diretamente ao fundo da alma. Para o autor, silêncio não se refere a algo circunscrito a uma linguagem enquanto criação ou condição humana. Nesse sentido, o silêncio não se confunde com o ato de calar ou falar, pois se pronuncia justamente onde todas as operações humanas se calam. É no meio do silêncio, no vazio de todo operar humano, que Deus pronuncia sua Palavra – seu Verbo eterno. O ato de receber Deus não diz respeito ao ser criado, mas ao fundo da alma que constitui a dimensão originária da criatura antes da sua existência no nada.

² Cf. GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart*. 2007. 182 f. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Pois bem, sem a intermediação de qualquer tipo de interpretação, este método se fundamenta na concepção de que não há nenhum caminho, nem modo para se chegar a Deus: “Pois quem busca Deus em um <determinado> modo, toma o modo e perde a Deus, que está oculto no modo. Quem, porém, busca a Deus sem modo, apreende-o como Ele é em si mesmo.”³ Sob a ótica do criado, esse atuar sem modo será sempre ineficiente, pois não prescreve de antemão aquilo pelo que se busca alcançar. Não há estratégias, projetos ou planos. Não há busca, pois toda busca supõe algo ou um lugar que se quer obter ou alcançar. Esse método vale-se da concepção de que nós já sempre estamos naquilo que é buscado. Por isso, qualquer busca será inválida, visto que, para Eckhart, basta atentar-nos para aquilo que já somos, para o silêncio que nos permeia em todas as nossas relações cotidianas.

³ ECKHART, Mestre. Sermão 5b. In. *Sermões Alemães*. Petrópolis: Vozes, 2006. p.67.

CAPÍTULO 1: ONTOLOGIA DA FINITUDE E METAFÍSICA DA IMAGEM⁴

Quando se diz que o homem é um com Deus e é Deus, segundo essa unidade, ele é apreendido pela parte da imagem, segundo a qual ele é igual a Deus, não, porém, segundo isso que ele é criado. Pois se o tomamos como Deus, não o tomamos segundo o ser criado; a saber, se o tomamos como Deus, não negamos o ser criado, assim de tal modo que a negação deva ser entendida no sentido de aniquilar <com isso> o ser criado; antes, ela deve ser apreendida como uma enunciação referida a Deus, pela qual denegamo-lo <o ser criado> a Deus.⁵

Falar de metafísica, em Eckhart, é remeter-se, impreterivelmente, ao fato da existência no tempo – na finitude. Isso porque, para o autor, a criação no tempo, na finitude é, indissociavelmente, Filiação, ou seja, referência a uma realidade mais elevada que já lhe pertence (à criação) de antemão. O que significa que ao gerar o Filho, Deus confere ser às coisas e ao mundo antes mesmo que estes irrompam no tempo. Assim, se a criatura, tomada em si mesma é um puro nada – nada de necessário, de essencial – seu ser é, nada menos, e paradoxalmente, uma dimensão do ser do criador. Assim, aquilo que se pode chamar de uma ontologia da finitude está em harmonia – embora aparentemente possa ser entendido como uma contradição – à união no ser de Deus, compreendida como o abandono de todo o ser criado. Segundo Eckhart, essa harmonia consiste no fato de que a criatura, sendo finita, e por isso, um puro nada por si mesma, participa do ser infinito de Deus, à medida que seu próprio ser (criatural) é perdido; essa harmonia é ela mesma salvaguardada pela perceptiva da elevação da natureza humana como filhos de Deus no Filho – imagem perfeita do Pai. Pela Filiação, aquela pela qual todas as criaturas são geradas – antes mesmo de sua emergência no nada – toda criatura, resguarda o poder de retornar sempre de novo à essa sua natureza primeira. O que significa que a metafísica da imagem não se separa, para Eckhart, do fato da

⁴ Imagem, aqui, remete-se diretamente ao Filho – a imagem perfeita. Cf. ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 23. p.159: “(...) ele a conduz para a imagem eterna, de onde ela emanou, para aquela imagem segundo a qual o Pai formou todas as coisas, para a imagem na qual todas as coisas são um, para a amplitude e profundidade, onde todas as coisas reencontram seu fim.”

⁵ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 40. p.235.

criação das criaturas no nada. Essa criação é interpretada como uma distância necessária que introduz, ao resguardar a proximidade originária da filiação, a possibilidade do retorno.

Pois bem, neste capítulo assumiremos a tarefa de pensar a relação de distância e proximidade que se estabelece entre o criador e a criatura. Relação que passa pela comunicação do ser de Deus a todo ser criado, até à criação de todas as criaturas dotadas de intelecto em Deus. Pelo nascimento prévio no Filho, os seres dotados de intelecto são criados à imagem de Deus; e mesmo que deste se distingam, eles estão orientados – à medida que possuem esta faculdade – para esta indiferenciação originária na qual já existem de antemão. Iremos tratar primeiramente da própria condição da criatura que é definida como um não e, por isso, finita. A criatura, por si mesma, não se mantém, nada é. Todo o seu ser depende de Deus, por isso ela conhece uma dependência ontológica em relação a Deus. Essa concepção de que só Deus é o ser, e todo o ser criado um puro nada, dá abertura para se pensar a temática da mediação, que se refere ao nascimento de todas as criaturas como imagens (idéias) no ato mesmo em que Deus gera seu Filho unigênito. No Filho todas as criaturas são uma única imagem. Por isso, é dado à criatura a possibilidade de sempre e a cada vez tornar-se esta mesma imagem na qual se constitui antes de seu surgir no mundo. Ao tratar o tema da metafísica da imagem, pretendemos chegar à concepção – defendida pelo Eckhart já maduro – segundo a qual a imagem perfeita, embora da mesma natureza que o Pai, mantém com o mesmo uma diferença de pessoa: o Filho não é o Pai. O Filho é Filho em referência ao Pai, assim como o Pai é Pai em referência ao Filho. A unidade no Filho pressupõe ainda uma relação, pois o Pai é como tal em relação ao Filho e vice-versa. Nesse sentido, Eckhart, fala de uma união primeira que ultrapassa a própria Trindade, indo além de qualquer traço que implique ainda a idéia de relação, num estado mesmo em que ainda não há nem Deus, nem criaturas. Tendo em vista o tema dos dois principais sermões que propomos analisar, a saber, a relação entre não-saber e saber, entre Marta e Maria, buscamos caminhar no percurso pelo qual se envereda o pensamento de Eckhart, percurso que vai do saber contemplativo (Maria) ao não-saber (Marta), ou seja, do intelecto ao *bürgelin*.

1.1 Entre as criaturas, uma relação de determinação mútua

A criatura, pelo limite e finitude que a constituem, é um ser de relação. Em se afirmando, ela (a criatura) simultaneamente nega o outro: isto que não é ela mesma. Essa rede, onde cada criatura se encontra relacionada à outra, cada qual correspondendo a um nó,

revela uma dependência recíproca, de modo que um nó só subsiste em implicância a outro nó e ao todo da rede. Um sentido (=nó) sozinho não tece uma manhã (rede): ele precisará sempre de outros sentidos (=nós).⁶Relação, referência são palavras que trazem no seu bojo a sina própria da condição humana de ser sempre um ser do limite – um ser que se constitui desde a relação com o outro.⁷Limite que se dá sempre numa referência. Assim, por exemplo: o quintal da minha casa se determina como tal na referência à rua, ao quintal do vizinho, ou seja, a um outro que não ele mesmo. O muro ou a cerca é o limite, o diferencial que dimensiona o que é meu e o que é de outrem. É o que me permite dizer que esse é o meu quintal e o é porque não é a rua e nem o quintal do vizinho. É o outro que nos diz o nosso lugar, que nos dá a medida e o limite do nosso ser. O próprio, ou o si mesmo, é condicionado pela negação do outro: “Todas as criaturas trazem em si uma negação, uma nega a outra.”⁸ Ou ainda:

Eu porém, digo segundo a verdade que é o “não” que queima no inferno. Vejamos, pois uma comparação! Tomo um carvão em brasa e o coloco em minha mão. Se dissesse que é o carvão que queima minha mão, estaria lhe fazendo muita injustiça. Se é para dizer justamente o que me queima, então: É o “não” que faz queimar, pois o carvão tem algo em si que a minha mão não tem. Ei-lo, é exatamente este “não” que me queima. Se, porém, a minha mão tivesse em si tudo o que o carvão é e pode efetivar, ela assim teria totalmente a natureza do fogo. (...) É então este “não” que atormenta as almas que estão no inferno, mais do que a vontade própria ou outro fogo qualquer.⁹

É constitutivo da criatura, todo o peso do não: o não outro que determina o próprio de cada ser. Isso o é como tal porque não é aquilo e vice-versa. À determinação do limite de alguma coisa, à sua individualidade, corresponde a sua negação, ou seja, aquilo pelo que ela é fixada por aquilo que ela não é. O que a coisa não é, a distingue de todas as outras coisas. Ou seja, isto ou aquilo é a determinação de que algo é pela negação de todos os outros. Nesse sentido, a criatura nada é por si mesma, sendo que seu ser só pode se fixar na relação a outros seres. No entanto, o estar dentro dessa rede, ou seja, o estar condicionado pelo outro permite uma relação de intimidade e propriedade com o mundo. Mundo no qual nós realmente nos sentimos em casa. E é justamente no seio dessa familiaridade com o mundo – familiaridade

⁶ Referência ao poema de João Cabral de Melo Neto *Tecendo a Manhã* que diz: Um galo sozinho não tece uma manhã:/ ele precisará sempre de outros galos./ De um que apanhe esse grito que ele/ e o lance a outro; de um outro galo/ que apanhe o grito de um galo antes/ e o lance a outro; e de outros galos/ que com muitos outros galos se cruzem/ os fios de sol de seus gritos de galo,/ para que a manhã, desde uma teia tênue,/ se vá tecendo, entre todos os galos.

⁷ Cf. GARCIA, Gilberto Gonçalves, op.cit., p. 32.

⁸ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 21. p.150.

⁹ Ibidem, Sermão 5b, p.66.

que é antes uma cristalização do ser como isto ou aquilo - que mora toda pretensão da criatura, aquela de querer ser mais do se pode ser; quando então o homem vem a se locupletar de si mesmo, apegando-se ao seu ser criado. A pretensão de querer ser mais e maior que a própria vida: essa pouca e pobre vida, que jamais chega a ser completa, perfeita, mas que se revela sempre como um por fazer – tão só a insistência de um fazer. Nessa simultaneidade de afirmação e negação como marca de propriedade, lateja, porém, o sentido de incompletude próprio da criatura enquanto um ser que não existe por si mesmo, ou que é um puro nada em si. A pobreza surge no atentar-se à fragilidade dessa estrutura de propriedade, quando o homem descobre que esse mesmo ser que ele toma como próprio lhe é conferido a cada vez, pois é sempre o ser de outro.

Pois bem, marcada pelo não, a criatura tomada em si mesma não se distingue do nada: nada de pleno, de completo, de perfeito – de inteiramente feito: “Tanto quanto de “não” adere a ti, tanto quanto és imperfeito. Assim, se quiserdes ser perfeitos, deveis ser então livres do não.”¹⁰ Assim, diremos, a existência humana, enquanto condicionada pelo não, se constitui na finitude: para que uma ação se dê é preciso que uma outra deixe de ser. Ação nenhuma, qualquer que seja seu nível de excelência, permanece ou é definitivamente. Todo afirmar-se de vida, carrega o fado de uma negação. Em outras palavras: o cumprir-se de vida como a concretização de um caminho, implica na retração de todos os outros caminhos. Todo vir-a-ser implica um deixar de ser, toda conquista arrasta o vazio, o “buraco” de uma perda, o que revela a finitude e imperfeição da criatura, que, em si mesma, jamais encontra completude. Essa finitude traduz o surgir da existência para fora do princípio, ou seja, para a diversidade das coisas temporais; surgir que marca a oposição da criatura em relação ao ser, ao princípio, desde a qual esta é lançada na multiplicidade do devir:

E onde há dois, aí há deficiência. Por quê? – Porque um não é o outro. Este “não” que cria a diferença não é outra coisa do que amargura, justamente porque aí não há paz. Quando seguro uma maçã em minhas mãos, ela delicia meus olhos; à boca, porém, a sua doçura é apenas mostrada. Se, no entanto, como a maçã, meus olhos se vêem roubados do prazer que nela se encontravam. Assim, dois não podem coexistir mutuamente, pois um deles deve perder seu ser.¹¹

Pois bem, o que lateja no bojo dessa finitude – que por si mesma é nada – é o fato de que todas essas relações entre as criaturas permanecem em condição de dependência em relação a Deus; de maneira que cada criatura só é – uma vez que não possui o ser por si – na

¹⁰ Ibidem, Sermão 5b, p.67.

¹¹ Ibidem, Sermão 27, p. 178.

medida em que participa do ser de Deus. Para Eckhart, só Deus é ser, enquanto as criaturas, tomadas em seu ser criado, são um puro nada; de modo que elas (as criaturas) precisam sempre de novo e a cada vez, participar do ser de Deus – do princípio – para garantir seu ser.

1.2“O ser é Deus”, a criatura é nada: relação entre Deus e as criaturas

Deus é o ser – o puro ser. Tudo o que é, o é por meio do ser de Deus e sem ele todo ser criado revela-se como um puro nada. É pelo ser de Deus que tudo começa a ser, e é nele que tudo termina. O que significa que Deus é o princípio desde onde parte todo ser criado, e, coincidentemente, o fim para onde este mesmo ser (o ser criado) busca retornar. Todas as coisas se encontram presentes nesse princípio que é Deus, enquanto ainda não são nem isto nem aquilo, ou seja, enquanto ainda não são existentes no mundo criado. Essa existência, tomada por si mesma – no seu ser criada, descobre-se como um puro nada; vindo a ser somente na medida em que participa do ser que se encontra todo em Deus.

(...) Elas são puro *nada*. O que não tem ser é nada. As criaturas todas não têm ser, pois o seu ser depende da presença de Deus. Se Deus, apenas só por um instante, desviasse sua face das criaturas, elas seriam aniquiladas. Por vezes tenho dito, e isto também é verdadeiro: Quem ajuntasse o mundo inteiro a Deus, nada mais teria do que se tivesse só a Deus. Sem Deus, as criaturas não têm mais <ser> do que uma mosca teria sem Deus, exatamente por igual, nem mais nem menos.”¹²

Em Eckhart, como vimos, o ser é reconhecido somente em Deus, sendo que a criatura, por ela mesma, é um puro nada. Nesta relação que se estabelece entre Deus e as criaturas – em que Deus é o ser, enquanto que todo ser criado, em si mesmo, é um puro nada – estas (as criaturas) se revelam sempre em condição de imperfeição, de inferioridade; o que pode ser aproximado com a relação entre o modelo e sua imagem refletida no espelho. Imagem assimétrica, onde o modelo aparece invertido – refletindo uma alteridade. O inverso, ou o outro da imagem refletida – que não permanece na ausência do modelo – designa o devir da criatura, aquilo que a faz um puro nada; contrariamente a Deus que é o ser eterno. A criatura só é na medida em que participa constantemente do ser de Deus. Essa participação ontológica da criatura em Deus resguarda, simultaneamente, uma identidade e uma diferença, uma vez que esse ser que é concedido por Deus não se revela ao modo do enraizamento, mas,

¹² Ibidem, Sermão 4, p.59.

de maneira transitória, o que faz com que a criatura, em seu constante devir, sempre o perca. Essa relação é interpretada em Eckhart, pelo viés da analogia do ser a qual pode ser associada ao fenômeno da propagação da luz. Por analogia compreende-se esta relação pela qual a criatura, participando do ser de Deus, deste jamais se sacia, pois o ser que é conferido por Deus às criaturas, não permanece na ausência do mesmo, assim como a imagem não permanece na ausência do modelo, nem o corpo iluminado na ausência da luz. Como a luz, o ser não se fixa ou se enraíza onde ele se difunde, de modo que a criatura, pelo constante devir que lhe é próprio, jamais o apreende definitivamente. Em devir, ela mesma (a criatura) nada tem de seu, sendo totalmente dependente do ser de Deus: “Certamente ele comunica no meio do ser e do ser dito iluminado como por empréstimo e de maneira transitória, sob o modo do que é passivo e em devir; portanto ele não comunica sua luz a este meio sobre o modo do enraizamento e da qualidade passível inerente, como se a luz permanecesse e continuasse à iluminar de maneira ativa na ausência do corpo luminoso.”¹³

A criatura nega o seu nada pelo acolhimento do ser de Deus. Mas esse ser é sempre acolhido pela criatura num devir, ou seja, de forma não plena, não enraizada, dentro dos limites do seu ser finito, parcial. A luz que Deus comunica às criaturas revela-se ao modo do empréstimo, o que implica uma dependência ontológica da criatura em relação a Deus, pois, a luz que ela recebe não permanece nem continua na extensão do seu ser criado, uma vez que essa luz é sempre a luz de um outro. O meio do ser que recebe a luz que é concedida por Deus revela-se como uma instância transitória – o trânsito entre dois contrários: a luz do ser e a opacidade ou crassitude do nada que são as criaturas. A imagem do meio é aquela de algo que simultaneamente une e separa: une separando e separa unindo. Meio é passagem, é também travessia. É justamente essa condição de estar no meio, própria da criatura, que permite falar de uma oposição entre o infinito e o finito, entre o ser e o nada. O que significa que essa oposição só pode ser concebida a partir do ser criado, não se referindo à unidade e plenitude de Deus. Em si mesmo, Deus não tem oposição. Essa oposição pertence à criatura pelo limite que a constitui: a sua condição de estar no meio entre o um e o dois, o ser e o nada: “A criatura é tomada numa espécie de polaridade, onde ela se opõe ao nada graças à participação analógica no ser. Como ela recebe o ser num devir permanente, ela conhece uma dependência ontológica total.”¹⁴ A criatura depende do ser de Deus para manter-se como criatura. Há um nexo de dependência ontológica: o homem precisa de Deus, Deus precisa do homem. O

¹³ECKHART, Maître. *Commentaire sur Le Prologue de Jean*. Paris: Les éditions du Cerf, 1989. p.145.

¹⁴WACKERNAGEL, Wolfgang. *Éthique de l'Image et Métaphysique de l'Abstraction chez Maître Eckhart*. Paris: librairie J. Vrin, 1991. p. 104.

homem se reconstitui sempre de novo – pois está sempre vindo a ser – em apreendendo constantemente o ser de Deus. Em outras palavras: o homem só se concretiza nas suas diferenciações estando continuamente em Deus:

Uma verdade segura e necessária é que Deus tem tanta precisão de nos buscar, como se toda a sua deidade dependesse disso – e acaba também dependendo. Deus carece tanto de nós como nós dele carecemos. E mesmo que pudéssemos nos afastar de Deus, Deus jamais poderia desviar-se de nós. Eu digo: Não quero pedir a Deus que ele me dê; eu não quero também louva-lo porque ele me tem dado. Quero, antes, muito mais, suplicar-lhe que me faça digno de receber e quero louvá-lo por ser ele da natureza e da essência que o obriga a dar.¹⁵

Deus é a fonte inesgotável que flui na gratuidade do deixar ser sempre de novo a simplicidade da unidade. Essa gratuidade traduz o próprio dar-se de Deus (do Mistério), que já é sempre um retrain-se ou – poderíamos mesmo dizer – um dar-se sem situar-se. Esse dar-se inesgotável, desde o qual as coisas são o que elas são, acontece sempre de novo como um ato de liberdade, que só pode se concretizar no fundo da alma: lá onde nenhum operar humano pode se dar. Sobre o fundo da alma, falaremos mais adiante. Por isso a criação de Deus é eterna: “Deus gera todas as suas obras em si mesmo e a partir de si mesmo num mesmo instante.”¹⁶ Para Eckhart, o instante é o princípio anterior a todo o criado. Instância constitutiva que perfaz o próprio movimento de estruturação da existência, que sempre de novo está começando a ser. O fundo da alma, o silêncio de todas as mediações da alma com o mundo exterior, é a pura receptividade deste acontecimento. Mas, segundo o Mestre: “(...) quem não abandonar toda a exterioridade das criaturas não poderá nem receber a geração divina nem ser gerado.”¹⁷. O ato de receber Deus não refere-se às criaturas, mas à dimensão originária da criatura antes da sua existência.

Pois bem, essa contraposição entre o ser eterno de Deus e o nada da criatura que está sempre em devir, levanta uma questão: se a criação traduz a concretização de uma alteridade, a exteriorização de um outro que não Deus ele mesmo; como é possível ainda conceber que toda criatura enquanto múltipla participa do ser de Deus que é Uno? Todo o vigor dessa participação ontológica da criatura é salvaguardado pela concepção de que toda criatura, antes de existir, antes de emergir na multiplicidade, já existe em Deus: todas as criaturas preexistem como imagens originárias em Deus: “No Pai estão as imagens originárias de todas as

¹⁵ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 26. p.175.

¹⁶ ECKHART, Mestre. Sermão 57. In: *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 185.

¹⁷ *Ibidem*, p.188.

criaturas. Essa madeira aqui tem uma imagem originária espiritual em Deus. Esta não é somente intelectual, mas é puro intelecto.”¹⁸ Deus, para manter-se Uno, precisa ter todas as coisas nele. Nesse sentido, a distância das criaturas em relação a Deus, resguarda uma proximidade originária com o mesmo, de modo que, o ser criado – em sendo o outro – seja também o mesmo. Essa mesmidade é garantida pelo fato de que Deus cria, previamente, todas as coisas em si mesmo, e só nele elas verdadeiramente são.

Deus enquanto que ser, faz tudo no ser e pelo ser, Sg 1: <<Ele criou todas as coisas, afim que elas fossem.>> Ou o ser é o princípio e o começo de todas as coisas. De onde resulta que toda obra de Deus é nova, Sg 7: <<permanecendo em si, ele renova todas as coisas.>>; Ap 22: <<então, eu faço todas as coisas novas.>> É porque ele disse em Is 1: <<Eu sou o primeiro e o último.>> Assim então <<ele criou>> de tal maneira, nada menos do que como ele cria sempre. No entanto, o que está no começo aquilo do qual o fim é o começo, surge sempre, nasce sempre, sempre nasceu. Daí Agostinho no primeiro livro das Confissões: <<Todas as coisas de ontem e do passado, tu as farás hoje, tu as fez hoje.>> Então, <<ele criou>> todas as coisas <<no começo>>, porque (ele as criou) nele (que é) o começo, e, ainda uma vez, ele criou nele, o começo, porque ele cria as coisas passadas e anteriores hoje como no começo e como no primeiro momento.

¹⁹

Nesse sentido, a concepção de que Deus é o ser, é condição para se pensar o tema do nascimento prévio das criaturas como imagens originárias no Filho e, assim, para a elaboração da Metafísica da imagem;²⁰ sendo que aqui imagem deve ser compreendida na dimensão da idéia, ou seja, daquilo que preexiste em Deus antes da criação. A geração do Filho – a imagem perfeita do Pai – já é ela mesma criação. Nela se concretiza o nascimento do Filho e, com ele, de todas as criaturas, que neste mesmo Filho são geradas como imagens- modelos ou idéias, no não ser ainda nem isto nem aquilo. Nesse sentido, a criação se dá na geração, à medida que todas as criaturas são geradas, juntamente com o Filho, como imagens em Deus. Por esta constituição prévia em Deus, a criatura vive a realidade do retorno àquilo que ela era antes de ser (antes de ser criada no nada), ou seja, a possibilidade de alcançar, pelo retorno, a igualdade com o Filho.

Pois bem, à medida em que a criatura não possui, por si mesma, o ser, ela conhece uma dependência total de Deus, ou seja, constantemente ela precisa estar em Deus; o que só acontece pela união da alma ao Filho, quando esta vem a tornar-se o que ela já sempre fora

¹⁸ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 26. p.175.

¹⁹ ECKHART, Maître. Prologue Général. In: *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Cerf, 1984. p. 65.

²⁰ BRUNN, Émilie Zum et LIBERA, Alain de. *Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Paris: Beauchesne, 1984. p. 127.

em Deus. Essa dependência da criatura em relação a Deus se reflete na imagem do Filho, na qual a criatura recebe o ser. Nesta imagem, porém, há ainda a dualidade entre aquele que comunica o ser e aquele que recebe o ser, a mesma dualidade ainda implícita na atitude de Maria, como veremos mais adiante. Isso significa que o ser filho no Filho não constitui ainda a união última, para além de toda diferenciação. Retomaremos isso mais adiante. Por hora é preciso ainda manter-se no percurso, ou seja, naquilo que é ainda um preparo para a realização de um acontecimento último que se revela como um não-saber. Pois bem, a relação de analogia entre Deus e as criaturas é garantida pela metafísica da imagem, que constitui a mediação, ou seja, o lugar onde a criatura sempre de novo se reconstitui em Deus, por ser aí o único lugar onde este mesmo Deus a ela se revela, se comunica. O nascimento das criaturas no Filho, dá à criatura a possibilidade de se reconstituir no ser de Deus pelo retorno ao princípio no qual ela já sempre fora antes de começar a ser.

1.3 O nascimento das criaturas no Filho: a mediação entre Deus e as criaturas

Ao falar a Palavra, Ele pronuncia a si e todas as coisas em uma outra pessoa e dá à Palavra a mesma natureza que Ele próprio tem, e na mesma Palavra pronuncia todos os seres espirituais dotados de intelecto como <essencialmente> iguais a esta mesma Palavra, segundo a “imagem”, enquanto esta é imanente – não, porém, iguais a esta mesma Palavra em cada modo, enquanto esta Palavra esplende, portanto, na medida em que em cada modo ela tem um ser separado para si; mas elas <isto é, as imagens que esplendem> receberam a possibilidade de alcançar uma agraciada igualdade com a mesma Palavra. E a mesma Palavra, como é em si própria, o Pai a pronunciou totalmente, a Palavra e tudo que nela está.²¹

Essa Palavra que vem à fala, é o Verbo, o Filho de Deus. No ato de dizer a Palavra, Deus diferencia-se de si mesmo ao gerar o Filho, concretizando-se numa alteridade. No entanto, essa diferença refere-se à dimensão da pessoa, pois o Filho mantém a mesma natureza do Pai: “Tudo o que o Pai tem e o que ele é, a profundidade abissal do ser divino e da natureza divina, isso tudo ele gera em seu Filho unigênito.”²² Neste mesmo ato de gerar o Filho, Deus confere ser a todas as criaturas como imagens preexistentes à criação no Filho, essencialmente iguais a Ele: “O Pai enuncia o Filho com todo seu poder e, nele, todas as coisas. Todas as criaturas são um falar de Deus.”²³ O Espírito se revela como essa proximidade primeira entre o Pai, o Filho e todas as criaturas, essa mesma proximidade que se

²¹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 1. p.43-44.

²² Ibidem, Sermão 29, p.188.

²³ Ibidem, Sermão 53, p. 294.

mantém latente no interior de toda distância, nos conduzindo sempre de novo para o Pai: “(...) a difusão da natureza divina acontece de dois modos. A primeira é a do Filho, a partir do Pai, que acontece no modo da geração. A segunda acontece em modo unitivo no Espírito Santo. Essa difusão acontece a partir do amor do Pai e do Filho.”²⁴ Assim, no esplendor dessa Palavra, que perfaz a exteriorização das imagens ao nada – o que traduz a realidade da encarnação como o emergir do eterno no tempo – faz-se a diversidade do mundo, com seus limites e distinções. No entanto, o que essas imagens guardam e resguardam, à medida que esplendem na multiplicidade, é a possibilidade de reconquistar a igualdade primeira no Filho: “São Paulo diz: “Somos escolhidos eternamente no Filho” (Ef 1,4). Jamais devemos repousar até nos tornarmos o que éramos nele eternamente (Rm 8,29), pois o Pai impele e urge que sejamos gerados no Filho e nos tornemos isto mesmo que o Filho é.”²⁵

Por essa possibilidade de sempre de novo retomar a essa igualdade com o Filho, todas as criaturas são chamadas do nada à conversão ao ser que elas mesmas possuem de antemão nele. “Um mestre disse: Todas as criaturas carregam em si uma marca da natureza divina, a partir da qual elas se difundem de modo a poderem agir segundo a natureza divina, da qual efluíram.”²⁶ Poderíamos então falar de dois momentos da criação: a criação no Filho, no princípio que marca o surgimento das idéias, ou imagens exemplares antes da existência das criaturas; e a criação de todas as coisas no nada ou o surgir das mesmas para fora do princípio, num rasgo para a multiplicidade. Nesse sentido, se é próprio à criatura o constante afastar-se de Deus, vindo a ser um puro nada, lhe é igualmente próprio o constante retornar nele por meio de seu Verbo eterno, isto é, retornar para aquilo que ela já era desde sempre em Deus. O Verbo, o Filho no qual estão contidas de antemão todas as idéias, constitui, neste sentido, o tronco – a imagem modelo – desde onde se dão as relações de analogia – de proximidade e distância – entre o intelecto humano e o intelecto de Deus. “Deus criou todas as coisas, não para que elas permaneçam fora dele, ao lado dele ou acima dele (...) mas ele as chamou do nada, ou seja, do não ser ao ser que elas encontrariam, receberiam e possuiriam nele.”²⁷ Podemos dizer que entre Deus e a imagem tronco, ou a imagem perfeita, há uma relação unívoca, pois o Filho tem a mesma natureza que o Pai. O Filho é imagem do Pai, as criaturas são imagens do Filho. As criaturas só chegam ao Pai através do Filho – a imagem mediadora. No entanto, embora tenha a mesma natureza do Pai, o Filho não é o Pai, há uma

²⁴ Ibidem, Sermão 47, p. 264.

²⁵ Ibidem, Sermão 39, p. 232.

²⁶ Ibidem, Sermão 47, p. 264.

²⁷ ECKAHRT, Maître. *Prologue Geral...*, op. cit., p. 63.

diferença de Pessoa. Veremos mais adiante que a noção de Deidade, para além da Trindade, ultrapassa qualquer idéia de relação que esse jogo de imagens possa ainda causar.

Pois bem, o retorno à igualdade com o Filho, pelo qual a alma se faz pura receptividade de Deus, imputa a anulação total da criatura no Filho, de modo a não haver mais esta ou aquela imagem, mas uma única imagem – a imagem perfeita além de todas as imagens. Nesse sentido, em Eckhart, a teologia do Verbo não se separa da teologia da criação. Tudo perfaz um só instante: o instante da criação do mundo é o instante em que Deus gera seu Filho e o instante do renascimento ou reconstituição da alma em Deus: “O Pai gera seu Filho unigênito na alma (...) e, no mesmo nascimento, a alma renasce em Deus. É *um único* nascimento: Tantas vezes ela <a alma> renasce em Deus, tantas vezes o Pai gera seu Filho unigênito nela.”²⁸ Assim, a metafísica da imagem (Filho), cujo princípio é a mediação, sendo o único meio pelo qual Deus comunica seu ser ao ser criado, se oferece à criatura para que ela realize sua reconstituição, ou seja, para que ela possa retornar e renascer sempre de novo em Deus.²⁹ O fazer-se de distância da criação guarda e resguarda o mistério da proximidade anterior garantida pela Filiação. Nesse sentido, a criação não significa rompimento, desligamento ou cisão, mas, pura e simplesmente Filiação. O criado mantém-se unido ao incriado, ou seja, mantém-se fora como dentro, pela Filiação na qual ele já é antes mesmo de existir e que pode ser sempre de novo conquistada na liberdade, quando a alma liberta-se de toda a exterioridade da criatura e retorna para a sua natureza mais profunda que vem a ser a transformação no próprio Filho. O mistério da Filiação divina resguarda a mesmidade na distinção, a união na cisão, a liberdade na criação. Criação é, pois, a guarda da profundidade do nascimento do Filho que acontece como um ato de liberdade. Ato que corresponde ao retorno da criatura à sua natureza primeira a qual, transformando-se no Filho realiza seu renascimento no Filho.

O comentário de Eckhart sobre o Evangelho de São João,³⁰ trata essencialmente do nascimento do Verbo na alma. O Verbo é aquilo pelo qual todas as coisas são criadas: “Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito.” O Verbo não é nem isto nem aquilo, mas a força vital desde onde as coisas são o que elas são – o princípio inaugural de todas as criaturas antes da sua criação no nada: “O que foi feito nele era vida”. O Verbo é a vida que o homem, enquanto finito-temporal, não tem: a vida que constitui o homem naquilo que ele é e

²⁸ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 10. p.95.

²⁹ Cf. BRUNN, Émilie Zum et LIBERA, Alain de, op. cit., p. 81.

³⁰ ECKHART, Maître. *Commentaire sur Le Prologue de Jean...*, op. cit.

na qual ele sempre renasce. Essa vida, por sua vez, jamais é conferida às criaturas definitivamente, mas de maneira transitória, num constante devir; o que vem a significar que na relação entre Deus e as criaturas – considerando que a criatura não é realmente – estão implicadas simultaneamente a conquista e a perda de Deus: “E a vida era a luz dos homens.” Essa luz, por sua vez, brilha nas trevas: o brilho da luz (Verbo) nas trevas simboliza a manifestação da preexistência de todas as coisas no Verbo, incompreensível para as trevas na diversidade do seu ser criada. O Verbo, embora seja o princípio de todas as coisas criadas, a estas não se restringe. Todas as coisas criadas são passíveis de mudança, ao passo que as imagens dessas mesmas coisas em Deus são imutáveis; o que significa a frase: “e as trevas não a compreenderam.” Isso porque, em brilhando, a luz, o Verbo se encobre. A luz do Verbo nas criaturas é encobrimento, é ausência, é trevas. É essa ausência, por sua vez, que permite o ser da criatura; ser que é sempre opaco, crasso, sem brilho. Ser que está sempre em dependência, em referência à luz, que ele mesmo, por si só, não possui. As trevas designam tudo que é criado pela sombra do seu próprio ser nada. No entanto, a luz só brilha nas trevas, ou seja, é através das trevas que o intelecto humano apreende a essência originária de todas as coisas; o que implica que a apreensão da luz depende das trevas, como aquilo que precisa ser ultrapassado em favor da apreensão pura das essências preconcebidas no Verbo: “No princípio, quer dizer, antes da constituição do mundo, era o Verbo, ou seja, o efeito era na sua causa primordial, essencial e originalmente.”³¹ A criatura antes de existir, já se encontrava na unidade de Deus, junto ao Verbo.

No seu Sermão de número 9, o autor nos diz que devemos ser um advérbio junto ao Verbo, pois, “Deus chamou a si mesmo de um Verbo”³². O homem, por seu ser dotado de intelecto, é um advérbio junto ao Verbo. Por advérbio compreendemos aquilo que sempre acompanha o Verbo, pois quando sozinho, tomado em si mesmo, nada é. Estando sempre junto ao Verbo, o advérbio em nada intervém no sentido daquele, apenas imprime-lhe uma circunstância. A ação é própria do Verbo, o advérbio indica os muitos modos em que este mesmo Verbo pode ser expresso. O Verbo é sempre o mesmo, sendo a cada vez outro pelas muitas variações que o advérbio lhe permite. O advérbio é pelo verbo, nele e com ele. Tomado em si mesmo, afastado do Verbo, nada lhe resta senão a falta de sentido. Esta idéia de que a alma deve ser um advérbio junto ao Verbo, permite distinguir o Filho – o Verbo-imagem – do ser criado; ser cujas imagens devem ser abandonadas em favor da única imagem, que é o próprio Filho. E, então, tanto mais o advérbio se afasta da multiplicidade,

³¹ Ibidem, p.99.

³² ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 9. p.87.

quanto mais toma consciência do seu nada, tanto mais se aproxima da sua essencialidade, tanto mais se aproxima do Verbo e é este mesmo Verbo. Nesse sentido, se precisamos ser um advérbio junto ao Verbo de Deus, precisamos reconhecer que o nosso ser em si mesmo não é nada: nada de necessário ou essencial e que, portanto, para existir precisa estar continuamente junto ao seu princípio – ao Verbo de Deus.

Pois bem, o apego às imagens, às muitas formas e modos impressos pelas criaturas, impedem a compreensão de Deus. “Mas todos aqueles que o receberam, ele deu o poder de tornarem-se filhos de Deus”, pois quando o “Verbo se fez carne” o que disso resulta é o poder que o homem adquire de tornar-se também Filho pela graça da adoção, como aquele que a cada vez e sempre de novo se reconstitui em Deus. Ao ser transformada no Filho, a criatura é em Deus, e não mais em si mesma, pois o Filho é no Pai e o Pai é no Filho: “E o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus”. Tornando Verbo, o homem é a imagem de Deus, pois nessa imagem se desfaz todo seu ser criado.

O que significa que a geração do Filho, ao que Eckhart nomeia de <agora da eternidade> não faz parte do mundo criado, sendo este fruto da alteração (da exteriorização das imagens) que a segue, e que vem a ser a criação no tempo, na carne: “E o Verbo se fez carne”; carne, cuja intimidade constitui um retorno contínuo para esse agora. A geração do Filho designa o acontecimento desde o qual parte a exteriorização de todas as criaturas, e para o qual essas mesmas criaturas buscam retornar no desprendimento. Por esse termo compreende-se o caminho que a alma percorre na contrapartida à sua existência no mundo criado, vindo a retornar ao que já era antes mesmo de ser. O que implica dizer que a geração traduz um momento de simultaneidade de opostos: a simultaneidade entre começo e fim, nascimento e morte. O momento do surgimento de todas as criaturas é também o limite terminal de todas as coisas: o limite onde tudo termina e onde tudo começa. O fim da criatura coincide com o seu começo num instante de simultaneidade entre os opostos, que marca o princípio – fora do tempo – desde onde tudo começa a ser.

Todas as coisas foram feitas por ele, ou seja, pelo Filho, e nada foi feito sem ele. E mesmo quando se diz: “no princípio”, a saber no Filho, Deus criou o céu e a terra. “Pois a geração do Filho precede necessariamente toda ação em todas as coisas, seja na natureza, ou na arte, no ser como no conhecer, de sorte que por ele, o Filho, todas as coisas foram feitas, o céu e a terra, e sem ele nada foi feito”, “pois Deus as fez a partir do Nada.”³³

³³ ECKHART, Maître. *Commentaire sur Le Prologue de Jean...*, op. cit., p.121.

No princípio, quer dizer, no meio entre o fim e o começo. O nascimento no Verbo, que se cumpre além do mundo, marca o fim de todas as tribulações deste mundo finito temporal, e simultaneamente o começo ou a constituição de todas as criaturas. Nesse sentido, Deus se faz Filho, ao se revelar como princípio de todas as criaturas. O Filho é ele mesmo a expressão desse princípio, ou seja, o momento em que Deus, perde a sua pureza primeira, ao conferir existência ao mundo. A partir dessa relação entre o Pai e o Filho é possível entrever a relação entre o intelecto divino e as criaturas dotadas de intelecto, compreendendo por intelecto aquilo que é associado ao ser do homem como filho de Deus na igualdade com o Filho, ou mais propriamente, aquilo que se pode chamar a permanência do divino na criação. O intelecto é constitutivo do homem antes do seu surgir no nada, aquela faculdade pela qual a alma é orientada para Deus. Intelecto é, pois, associado ao Filho. Ele é, num primeiro momento do pensamento eckhartiano, identificado com o fundo da alma, pelo desprendimento de todas as formas e imagens; aquela faculdade pela qual o homem é capaz de tornar-se uma única imagem no Filho. O saber intelectual ou contemplativo é representado pelo ser de Maria que, como veremos, é aquela que ainda se prepara, que ainda aprende os ensinamentos do Senhor. O que significa que este saber é a aurora de algo ainda primeiro compreendido como um não-saber, representado pelo ser de Marta.

1.4 Alma: o caminho da igualdade

Segundo Eckhart, seguindo Thierry de Freiberg, a alma atualiza seu ser intelectual ao saborear todas as coisas em si mesma.³⁴ Mas o que se quer aqui compreender por intelecto?

É isso que Aristóteles atribui ao “homem” para que o homem por meio disso seja “homem”, para que ele conheça todas as imagens originárias e formas: Por meio disso um homem é “homem”. E essa é a mais elevada interpretação pela qual Aristóteles conseguiu determinar um “homem”. Agora também eu quero apresentar o que seja “um homem”: “Homo” diz o mesmo que “um homem” a quem foi conferida <uma> “substância”, e <ela> lhe dá ser e vida e um ser dotado de intelecto. Um tal homem assim dotado de intelecto é aquele que apreende a si mesmo com o intelecto e é em si mesmo desprendido de todas as matérias e formas. Quanto mais desprendido de todas as coisas e voltado para dentro de si mesmo, quanto mais claramente conhece todas as coisas em si mesmo, com seu intelecto, sem voltar-se para fora, tanto mais é ele um “homem”.³⁵

³⁴ Cf. LIBERA, Alain de. *La mystique rhénane d’Abert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Cerf, 1994. p. 261.

³⁵ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 15. p.118.

Em Eckhart, o intelecto guarda o sentido de um recolhimento no ser. Ao contrário de Aristóteles, que diz ser a função do intelecto conhecer todas as imagens e formas, Eckhart, concebe como próprio do intelecto o ser desprendido de todas as formas e imagens. Assim, para Eckhart, o homem se define pelo conhecimento daquilo que o constitui essencial e originariamente, sendo que nesta essência, ele conhece todas as coisas, como uma só imagem. Intelecto, para Eckhart, designa primeiramente igualdade com o Filho – a imagem perfeita, ou seja, o nascimento prévio de todas as criaturas como filhos juntamente com o Filho. O que significa que a doutrina eckhartiana do intelecto aparece associada ao desprendimento e deve ser compreendida a partir do mesmo. Desprendimento designa um estar em si, retraído de toda a exterioridade das criaturas. Esse retrair-se não se configura como uma evasão do mundo, mas designa um estar no mundo desde a interioridade, ou seja, em liberdade com relação às coisas e ao mundo. Em desprendimento, o intelecto eleva-se sobre tudo aquilo que não é ele mesmo e contempla a luz das idéias que são em Deus antes da existência das criaturas no nada. Em se elevando, o intelecto retorna ao seu ser originário (as idéias), deixando todas as singularidades das criaturas (representações). Trata-se de uma dinâmica de tudo perder para tudo conquistar, tudo deixar para tudo receber. É o que parece dizer a passagem do Evangelho citada por Eckhart no seu sermão de número 57:³⁶ “Quem abandona alguma coisa por causa de mim, haverá de receber cem vezes mais e quem quiser me ter deve despir-se de si mesmo e de todas as coisas, e quem me quiser servir deve seguir a mim e não ao que é seu.” Diremos: aquele que terá deixado todas as representações que nos seduz a tomar a existência como algo substancial, ou melhor, aquele que em sua própria casa (na familiaridade das representações) for tomado pela mais profunda estranheza terá “cem vezes mais”, quer dizer: terá a simplicidade das idéias. À medida que se volta para aquilo que ele já é de antemão: filho de Deus no Filho, antes mesmo de ser lançado nas vicissitudes do seu ser temporal, o homem se torna pura receptividade de Deus: “Há na alma uma força que é o intelecto. Desde a origem, desde que ela toma consciência de Deus e o goza, ela tem nela cinco propriedades: A primeira é o desprendimento do <<aqui>> e do <<agora>>. A segunda, é que ela não tem semelhança com nada. A terceira, é que ela é pura e sem mistura. A quarta, é que ela opera ou procura nela mesma. A quinta, é que ela é uma imagem.”³⁷

O intelecto tomado na sua realidade anterior à fixação na esfera espaço-temporal, ou seja, desprendido do “*aqui*” e do “*agora*”, nos remete diretamente à natureza essencial do homem, que é ela mesma pura e sem mistura; tão pura de modo a não procurar nada para fora

³⁶ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 57. 187.

³⁷ ECKHART, Maître. *Sermons...*, op. cit., Sermon 69. p. 63.

dela mesma. Aquela mesma pela qual vivemos a possibilidade de nos tornarmos filhos de Deus – a possibilidade de nos tornarmos uma única imagem. Essa doutrina do intelecto é associada àquela da centelha da alma: um alguma coisa na alma que resguarda as imagens de todas as coisas numa dimensão em que as criaturas ainda não foram criadas no nada. Em sua essência, a alma é todas as coisas, e o é não como isto ou aquilo, mas como o indiferenciado da pureza primeira, onde estas mesmas coisas sequer chegam a ter um nome. Lá a alma é uma só com Deus, alguma coisa de incriado que contém as imagens de todas as criaturas, o que significa que a criatura já é de antemão tudo que vier a ser.

(...) Deus não teria criado todas as criaturas, se não tivesse gerado primeiramente algo, que era incriado, que trazia em si as imagens de todas as criaturas. Isso é a centelha, como disse anteriormente no mosteiro de Sankt Makkabäer, se ainda podeis lembrar-vos. Essa centelha é tão aparentada com Deus que ela é Um único, intacto, que carrega em si as imagens de todas as criaturas, imagens sem imagens para além das imagens. (s22, p.144)

Por essa sua constituição prévia ao seu emergir na realidade físico-material, a alma é algo espiritual: “Ela se nomeia espírito porque ela é separada do <aqui> e do <agora> e de todo elemento natural”;³⁸ e, nesse sentido, ela (a alma) desconhece tudo que é material. Assim toda relação da alma com a realidade exterior, precisa de uma mediação, e é nesse sentido que opera suas faculdades. “Quando deseja algo, a alma deseja através da vontade; Quando se recorda de alguma coisa, o faz através da memória; Quando conhece algo, este conhecimento se dá pela razão; Quando percebe algo, a alma o faz pelos sentidos.”³⁹ Em seu nível mediato, ou seja, no nível das suas faculdades, a alma entra em contato com o mundo exterior, do qual retira uma imagem. Essa imagem – e aqui imagem deve ser entendida como a representação de algo pelos sentidos – é apreendida como um modelo que representará a relação da alma com o mundo. Assim, em contato com uma pedra, a alma, através de suas faculdades, retira desta uma imagem que, assim determinada lhe permitirá reconhecer todas as outras pedras. Pela anterioridade que lhe é própria, essas imagens determinam, cristalizam o próprio contato posterior da alma com o mundo. Trata-se de um conhecimento no qual as criaturas são visualizadas na multiplicidade das imagens, ou seja, um conhecer, que, para se aproximar de algo, pressupõe um processo ou meio, isto é, uma imagem já antes assimilada ou familiarizada. Um tal conhecimento se organiza desde um antecedente, uma forma determinada, que vem a significar as imagens, os projetos. Esse mundo dos dados, das muitas

³⁸ Ibidem, Sermon 83, p. 152.

³⁹ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 57. p.182.

formas e imagens permite prever, projetar, controlar, calcular o que está por vir: um projeto com vistas a uma recompensa, um antes com vistas a um depois. O projeto é o processo prévio de determinação que norteia e assegura a busca. Esse processo traduz a vontade intensa pela recompensa, pelo prêmio já assegurado de antemão. E na pressa pela recompensa atropela-se o vigor criador de todas as coisas. Poderíamos então dizer que, esse conhecer, em tudo que conhece, arrasta o esquema de projeto e recompensa. Esquema que permite um saber de propriedade, de familiaridade, de facilidade. Um saber que tem tanta certeza de si que não deixa ser o outro: o estranho, o extraordinário, o misterioso.

Todavia, as imagens que chegam à alma por intermédio de suas faculdades, são ainda imagens do particular e, por isso, por elas, a alma ainda não alcança o verdadeiro conhecimento. A alma que assim age, mantém-se ainda apegada à diversidade das criaturas. Nesse sentido, se a alma diz a atualização daquilo que ela já é, de antemão, em si mesma, ou seja, do seu ser intelectual; ela deve se unir com o que há de essencial nas imagens que lhes chega através de suas faculdades, ou seja, conhecendo ou operando nela mesma, sem nada procurar pra fora de si. Assim, através da razão, a alma busca ultrapassar a esfera material, assim como as imagens que dela assimilamos, sendo que nesta busca, a razão percorre um caminho de volta a si mesma: lá onde a alma é constituída em Deus, tornada a própria imagem do divino:

Como nós somos <Filhos de Deus>? Pelo fato de nós termos um único ser com ele. Mas para que compreendamos um pouco do fato de que nós somos o Filho de Deus, é preciso distinguir entre o conhecimento exterior e o conhecimento interior. O conhecimento interior é aquele que se funda pelo intelecto no ser de nossa alma; no entanto, ele não é o ser da alma, mas é lá que é sua razão e ela é alguma coisa da vida da alma. Quando nós dizemos que o conhecimento é alguma coisa da vida da alma, trata-se da vida intelectual da alma, e nessa vida, o homem é criado como Filho de Deus e pela vida eterna. Esse conhecimento é fora do tempo, fora do espaço, sem <aqui> e sem <agora>. Nessa vida todas as coisas são um, todas as coisas comuns, e tudo em tudo, e todas unidas.⁴⁰

Esse saber interior, que se funda no intelecto, é o teórico ou contemplativo (representado no sermão 86, aqui em questão, pela figura de Maria), aquele que vai além da realidade sensível, ao buscar pelas idéias preexistentes em Deus antes da criação, mas que, nesta busca, permanece ainda preso às imagens. Isso porque a pura recepção de Deus, que define o intelecto desprendido de todas as coisas (imagens e formas), implica ainda na distinção entre aquele que doa e aquele que recebe, ou mais propriamente, entre Deus, que o

⁴⁰ ECKHART, Maître. *Sermons...*, op. cit., Sermon 76. p. 111.

doa o ser, e as criaturas que recebem o ser. Nesse sentido, embora esteja em busca do Uno, o homem desse saber vive ainda a distinção entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, pois o Uno ainda é tomado na relação com as criaturas, ou seja, tal como ele aparece para elas, não como ele é realmente em si: “Tudo isso é ainda operação nas Pessoas. Além é o ser sem operação, enquanto que (na imagem), só há ser acompanhado de operação.”⁴¹ O saber contemplativo ou teórico, vive a imagem que emana da Essência divina, ou seja, como ela pode ser pensada; não a essência divina ela mesma. Nesse nível do operar, só pode dar unidade, que, por sua vez, mantém ainda a particularidade do Pai, do Filho, do Santo Espírito; o que não chega ainda a constituir a união última no ser da alma. Nesse sentido, essa unidade é suposta como uma preparação – por isso Maria ainda se preparava - à união no ser: “É além (dessa imagem) somente que ela (a alma) toma o ser, absoluta e sem mistura, que não tem lugar, onde nada é recebido nem dado. É lá o puro ser, privado de toda essência e de toda existência. Lá, ela (a alma) toma Deus somente segundo o fundo, enquanto que ele é além de toda essência.”⁴²

Simultaneamente à concepção de um “alguma coisa” para além da contemplação intelectual – o que acontece numa fase madura do pensamento de Eckhart – o intelecto é redimensionado ao sentido de uma abertura condutora a um acontecimento maior e último. Essa abertura implica, para o intelecto, a perda de si, em decorrência do florescimento de uma realidade ainda mais elevada: algo desde onde provém qualquer atividade intelectual. Nesse sentido, compreende-se que a centelha ou o fundo da alma passa por uma mudança de perspectiva ao longo do pensamento de Eckhart: se inicialmente esta centelha é identificada com o intelecto, num outro momento, por sua vez, ela é tomada como “alguma coisa” para além do intelecto, idêntica ao próprio fundo divino. É, assim que, em Eckhart, o amadurecimento da idéia de intelecto conduz a um redimensionamento no sentido daquilo que ele representa: já não mais o fundo da alma, mas uma força que ao lado da vontade emerge desse mesmo fundo. Eckhart eleva “esse alguma coisa” na alma a um saber que não conhece e que é, propriamente, aquele saber pelo qual se constituem a essência de Deus (desde onde provém o Verbo) e a essência da alma (além das faculdades) que a ela (à essência de Deus) se une, e que estão, igualmente, para além do intelecto. Com isso, Eckhart pretende eliminar o menor indício de diferenciação que uma perspectiva intelectualista ainda possa levar, conduzindo a um conhecimento mais elevado constituído por num não-saber das coisas nem de si mesmo e que, como veremos adiante, é representado pela figura de Marta. Nesse

⁴¹ Ibidem, Sermon 67, p. 49.

⁴² Ibidem, Sermon 67, p. 50.

sentido, intelecto e espírito já não falam a essa essência desconhecida e inominável do fundo inexprimível da alma. Em sua essência, pela qual a alma é totalmente idêntica à essência de Deus, ela, assim como Ele, perdeu todos os seus nomes.

Nossos mestres dizem: A alma se chama um fogo por causa da força, do calor e do brilho que nela existe. Outros dizem que ela é uma luz. Há os que dizem que ela é um espírito e outros que é um número. Como não encontramos nada tão límpido e puro como o número queria nomear a alma com algo que fosse límpido e puro (...) Por isso nomeiam a alma com o que há de mais límpido e puro e, no entanto, ainda não tocam a alma até o fundo. Deus que é sem nome – ele não tem nome –, é indizível e a alma no seu fundo é igualmente indizível como ele é indizível.⁴³

Pode-se concluir que a relação que se estabelece entre a criatura e seu criador se dá pela concepção de que Deus é o ser, e a criatura um puro nada. Essa concepção fundamenta a elaboração do tema do nascimento prévio das imagens das criaturas no Filho, no qual os seres dotados de intelecto são criados à imagem de Deus. Nesse sentido, enquanto a criatura é concebida em unidade com o criador pelo ser que ela possui de antemão nele, é possível entrever em alguns Sermões de Eckhart, uma união que ultrapassa a própria relação do criador com as criaturas, onde Deus não é mais Deus, nem as criaturas são mais criaturas. Por isso, é preciso compreender a realização dessa união com o divino na elaboração da metafísica da imagem e também – e até mesmo – naquilo que constitui uma elevação dessa doutrina, e que vem a ser a união última da alma com Deus, onde já não há nem criador, nem criaturas. Em diversos sermões – como é o caso do sermão de número 2 – Eckhart instiga à busca – a partir de um saber necessário, que constitui a contemplação absoluta de Deus – por um não-saber que é divino, por transcender todas as vias de atuação humana; aquilo mesmo que Eckhart sempre chamou o ‘fundo’ onde nem intelecto, nem vontade, nem Deus ele mesmo podem penetrar. Neste mesmo Sermão, o autor, a partir da noção de *bürgelin*⁴⁴ (burgozinho) fala de um ultrapassamento das forças da alma – o que aparece associado a um ultrapassamento das Pessoas Divinas – aparecendo a noção de Deidade.

Deus criou, juntamente com o ser da alma, uma força que os mestres nomeiam de receptáculo ou cofre de formas ou imagens (idéias) formais. Esta força funda a semelhança da alma com o Pai, pela difusão de sua Deidade a partir da qual se derramou todo o tesouro de seu ser divino no Filho e no Santo Espírito segundo a distinção das Pessoas, da mesma maneira que a memória da alma derramou o tesouro de suas imagens nas (outras) forças da alma. Quando então a alma

⁴³ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 17. p.126.

⁴⁴ Esse termo alemão é usado, por Eckhart, para traduzir o termo latino *Castellum*. No português ele foi traduzido como “burgozinho”, cf. Sermão 2. In: *Sermões Alemães*. Petrópolis: Vozes. 2006.

contempla, por meio dessa força, as imagens – quando ela contempla a imagem de um anjo e sua própria imagem, isso é insuficiente. Se ela contempla Deus enquanto ele é Deus, ou enquanto ele é imagem, ou enquanto ele é trinitário, isso é insuficiente. Mas quando todas as imagens são afastadas da alma, e ela contempla somente o único Um, o ser nu da alma encontra o ser nu sem forma da unidade divina que é o ser supra essencial repousando impassível nele mesmo.⁴⁵

Assim, ainda que o intelecto corresponda, como o testemunham vários sermões, àquilo que é mais elevado na alma, a noção de Deidade aparece, ocasionalmente, em alguns sermões, como algo que está além do intelecto, revelando-se para o homem na experiência de um não-saber. Aí Deus não é mais Deus (enquanto relacionado às criaturas), mas é o único Um.

⁴⁵ ECKHART, Maître. *Sermons...*, op. cit., Sermon 83. p. 151.

CAPÍTULO 2: O NÃO-SABER OU A *GELASSENHEIT*: PARA ALÉM DA IMAGEM

No capítulo anterior, buscou-se demonstrar os vários níveis de desprendimento das imagens: desprendimento das imagens que assimilamos pelos sentidos, que se cumpre na alma separada de tudo que não é ela mesma, estado em que a alma se coloca em igualdade com o Filho – a imagem perfeita; e desprendimento da própria imagem pela qual o Filho é imagem de Deus. Assim, o saber teórico ou contemplativo (ou o ser de Maria), próprio do intelecto desprendido de todas as coisas, embora necessário, precisa ser completado por um não-saber (representado pela figura de Marta) que é só divino: um “alguma coisa” na alma para além de toda estrutura de conhecimento por imagens, para além da Trindade, lá onde o Verbo é ainda não dito. Nesse sentido, no saber teórico estaria a aurora – ao pressupor um eu separado de tudo que não é ele mesmo – de um não-saber liberto mesmo de tudo aquilo que é o próprio eu, na ausência de todo pensamento. Com a noção de *bürgelîn*, tratada neste capítulo, Eckhart pretende abandonar qualquer vestígio de relação, de dualidade que a idéia de imagem ainda possa causar.

2.1 O caminho sem caminho do não saber divino

Um Mestre disse esta bela palavra: Há na alma, algo completamente secreto e oculto, que é bem acima na alma do que lá onde se difundem as forças do intelecto e da vontade. Santo Agostinho diz: da mesma maneira que é impossível exprimir donde emana o Filho do Pai na primeira difusão; da mesma maneira é <na alma> um não se sabe o que totalmente secreto, que está muito acima da primeira irrupção, onde se difundem as forças do intelecto e da vontade (...) Para saber o que é a alma é preciso um saber sobrenatural. De onde as forças emanam na alma para passar para as obras? Disso nós nada sabemos; disso nós temos uma mínima idéia, mas é pouca coisa. O que a alma é no seu fundo, ninguém não o sabe.⁴⁶

⁴⁶ECKHART, Maître. Sermon 7. In: *Traitées et Sermons*. Paris: GF-Flammarion, 1993. p. 268.

O não-saber *deve ser sobrenatural*,⁴⁷ fora do limite da natureza, ou seja, na profundidade do ainda não criado – no vazio das singularidades próprias da natureza humana no seu ser criada. Esse saber sobrenatural, parente da Deidade, é o que já sempre somos antes mesmo de começarmos a ser: o fundo da alma, tão insondável como o é a própria essência divina. No não-saber o homem não obra nem conhece por si mesmo, ou seja, por meio de suas faculdades, pois neste estado, onde o criado ainda não é, só Deus pode obrar. O que significa que a bem-aventurança da alma é mais obra de Deus do que propriamente sua, pois esse não-saber é divino e vai além das condições do ser criado. Neste exercício de retorno que consiste no caminho inverso ao emergir das criaturas para fora do Um – a separação criadora – resume-se o tema do não-saber, já tematizado por Pseudo-Dionísio na sua obra “A teologia mística”.

(...) Exerce-te sem cessar nas contemplações místicas, abandona as sensações, renuncia às operações intelectuais, rejeita tudo que pertence ao sensível e ao inteligível, despoja-te totalmente do não-ser e do ser, e eleva-te assim, o quanto podes, até te unires na ignorância com Aquele que é além de toda essência e de todo saber. Porque é saindo de tudo e de ti mesmo, de maneira irresistível e perfeita que tu te elevarás em puro êxtase até o raio tenebroso da divina Supra-essência, tendo abandonado tudo e se despojado de tudo.⁴⁸

E mais: “(...) não pertence mais a si mesmo nem a nada de estranho, unido pelo melhor de si mesmo Àquele que escapa a todo conhecimento, após ter renunciado a todo saber positivo e, graças a este próprio não-conhecimento, conhecendo para além de toda inteligência.”⁴⁹ A questão do não-saber, em Eckhart, retoma a idéia dionisiana de união com Deus pela negação do conhecimento, e juntas elas se inserem na vertente mística da teologia negativa. Esse saber negativo consiste em nada acrescentar a Deus, pois este já é suficiente por si mesmo. Eckhart explica que é preciso despir-se dos conceitos, mesmo os mais nobres, ou seja, de toda tentativa humana ou positiva de definir Deus. O que implica ir de encontro a um conhecimento que não conhece pelo mecanismo de apreensão humana e que é próprio da Deidade e da alma que a ela se une em liberdade. A *Gelassenheit* (abandono) traduz o acontecer dessa liberdade pelo caminho de volta ao fundo da alma humana estranho à própria alma na sua capacidade representativa e que o homem é capaz de experienciar sempre de novo como um não-saber. O termo *gelassenheit* é mais uma variação do verbo *lassen*

⁴⁷ O termo sobrenatural designa a existência das criaturas em Deus antes da criação: “Para Eckhart (...) o homem enquanto é homem não se situa no universo do << maior de todos os mestres que jamais trataram das ciências da natureza>>, mas no mundo <<sobrenatural>>.” BRUNN, Émilie Zum et LIBERA, Alain de, op. cit., p. 182.

⁴⁸ O AREOPAGITA, Pseudo Dionísio. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 130.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 132.

(deixar). Aquele que é verdadeiramente abandonado é aquele que deixou todas as coisas e a si mesmo, em atitude de recuo a tudo que não condiz com a verdade do seu fundo próprio. Abandonar é, pois, deixar ser na ação, uma ação que não se define por alguma coisa, mas que, ao abandonar todas as coisas, deixa ser todas elas sempre num novo começo. O pensamento pelo abandono é aquele que se retirou do fantasma das imagens provisórias, até mesmo da imagem que temos de Deus, deixando ser Deus em sua essência originária. Assim, se em Paris, Eckhart defendeu a tese da primazia do conhecimento intelectual, mais tarde, ele afirma o primado do fundo da alma. Para o autor, a contemplação intelectual supõe ainda uma dualidade entre um sujeito conhecedor e um objeto conhecido.⁵⁰ O não-saber consiste, por sua vez, no retorno da alma em Deus, quando esta ultrapassa toda dualidade sujeito e objeto. Para Eckhart, o não-saber emerge desde a negação de todo e qualquer saber positivo, o que significa que este saber tem também seu devido valor ao constituir um momento deste não-saber. Nesse não-saber, o saber é redimensionado.

Esse saber que não conhece, o que constitui o vigor da teologia negativa de Eckhart, designa um estado de negação de toda uma estrutura de conhecimento por imagens. Essa perspectiva negativa não traduz, por sua vez, uma falta, uma lacuna que possa ser preenchida. Trata-se de um não constitutivo, que põe e expõe vida, mas que permanece sempre como negação, ao negar-se sempre no exposto desta mesma vida. Nega-se como a condição para que esta mesma vida siga vivendo. O não-saber guarda e resguarda a força do não, que negando toda espécie de saber exterior, se constitui como o mais radical apelo à liberdade – a pura nascividade constitutiva de todo saber. Esse não-saber traduz a estranheza frente ao fato de que todo saber por formas e imagens é um saber de parte – limitado, pouco, pobre. É a estranheza frente ao fato de que no próprio habita o outro: o estranho no qual já sempre somos quando começamos a ser. O não-saber emerge como um exercício de desconstrução, de desprendimento de todas as imagens, de todas as formas; trata-se propriamente de um elevar-se sobre às formas, lá onde se empenha o ritmo de toda formação. A sabedoria desse não-saber, e a permanência do não que lhe é própria, é seguir o pulso da criação, que tudo permeia, mas que em nada se fixa, em nada é definitivamente. A abertura do não-saber não é algo que se aprende, como que se fosse um processo que pudesse ser orientado passo a passo, mas é antes fruto de uma concentração, um atentar-se para aquilo que já sempre somos. É na verdade descobrir o que já é, tomar parte daquilo que já se possui. Nesse sentido, pode-se dizer que o não-saber correlaciona-se diretamente ao fundo da alma. A questão do fundo da

⁵⁰ LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1988. p. 178-179.

alma aparece, claramente, no sermão de número 1, quando Eckhart descreve a relação entre templo e mercado a partir da passagem bíblica em que Jesus chegando ao templo expulsa os que aí praticavam comércio: “Nosso Senhor entrou no templo e expulsou os que ali compravam e vendiam; e disse aos outros que ofereciam pombas em pechincha e coisas parecidas: Levai isso embora, retirai-o para longe!” (Jô 2, 16). O templo, segundo Eckhart, simboliza a alma humana. Jesus queria o templo vazio, por isso expulsou os que ali compravam e vendiam. Estes representam aqueles que se relacionam com Deus ao modo do comércio, da barganha, da troca, de tal maneira que todas suas boas obras visam uma recompensa de Deus. Seja nos jejuns ou nas rezas, o homem age como se estabelecesse um tipo de negócio com Deus. “Vede, mercadores são todos eles, todos que se guardam de pecados grosseiros, que gostariam de ser boas pessoas e que praticam suas boas 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 eles são mercadores.”⁵¹

Mas como pode o homem negociar o que não é seu? Tudo que está na alma humana é dom, é dádiva de Deus e como tal não pode ser negociado. O que está em jogo nesse ato de negociar o que não é seu, é um modo de se mover no mundo desde um apego, um mover-se desde uma estrutura já determinada de antemão, o que impede a atenção à presença ausente do vigor, do viço originário que faz com que as coisas sejam o que elas são. Este se perde no mundo do negócio, do mercado, que conta com planos, estratégias, projetos que permitem calcular o que está por vir: os lucros, a recompensa. A estratégia do mercado – pautada por um antes e depois – é a pressa pelo lucro, pela recompensa. Mas na alma não pode haver qualquer negócio – e isso porque nada que nela existe lhe é próprio – por isso Jesus expulsou os mercadores do templo. “Luz e trevas não podem subsistir mutuamente.”⁵²

O modo como Jesus refere-se aos que, no templo, ofereciam pombas revelam um modo de ser elevado, mas que não constitui ainda a verdade: “Levai isso embora! Como se quisesse dizer: “Isso <certamente> não é mau, mas impede a pura verdade. Toda essa gente são boas pessoas, fazem suas obras puramente só por causa de Deus e nisto nada buscam do que é seu e, no entanto, fazem-nas com e por vontade própria, ligadas a tempo e a número, a antes e a depois. O templo no qual Jesus entra precisa estar vazio dessa gente, pois elas são ainda um empecilho ao puro desprendimento. O templo vazio é aquele que em todas as suas obras segue livre, dirigindo-as todas para Deus, liberto de todas as imagens e de si mesmo:

⁵¹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 1. p.39-40.

⁵² *Ibidem*, p.40.

“Todo assim deveria o homem ali estar, ele que quer se tornar receptivo à verdade suprema e nela viver, sem antes e sem depois (...) solto e livre, concebendo novo o dom divino, neste instante e sem impedimento gerando-o de novo nessa igual luz, com louvor cheio de gratidão, em Nosso Senhor Jesus Cristo.”⁵³

À esse templo nem o mais nobre dos anjos pode se igualar. Ele se eleva por sobre “(...) o modo dos anjos e de todo o intelecto criado”.⁵⁴ Só Deus aí pode entrar, pois só ele lhe é igual. Para que Jesus, a Palavra de Deus, se pronuncie no templo (a alma humana), este deve estar vazio. Tudo ali deve calar-se para deixar ser a força e a vigência de Deus.

Tudo que está abaixo dos anjos não se iguala, de modo algum, a este templo. Mesmo os anjos, os mais elevados, só se igualam a este templo da alma nobre até um certo grau, mas não plenamente. Que eles se igualem à alma em certa medida, isso vale para o conhecimento e o amor. Todavia, foi-lhe posta uma destinação; para além da qual não podem ir. Mas a alma pode muito bem ultrapassá-la. Se uma alma – e, a propósito, a <alma> de um homem que ainda vivesse na temporalidade – estivesse na mesma altura que o mais elevado dos anjos, esse homem poderia, assim, sempre ainda, em sua possibilidade livre, alcançar imensuravelmente mais alto por sobre o anjo, a cada instante, de novo, sem número, isto é, sem modo e por sobre o modo dos anjos e de todo o intelecto criado.⁵⁵

Esse templo, que é a alma humana, vazio de todas as coisas criadas e de si mesmo, traduz a mais pura interioridade, o mais sincero desprendimento, aquele que conduz a um conhecimento além do intelecto e que é, nesse sentido, nada de criado e inteiramente divino.

Quando essa sabedoria se une à alma, então lhe é tirado completamente toda a dúvida e todo o erro e toda a treva, e a alma é transposta numa luz pura, clara que é o próprio Deus, como diz o profeta: “Senhor, em tua luz conhecemos a luz” (Sl 35,10). Assim, na alma, Deus é conhecido com Deus; então a alma conhece a si mesma e todas as coisas com essa sabedoria, e esta mesma sabedoria a conhece com Ele próprio; e com a mesma sabedoria, a alma conhece a soberania paterna, na <sua> fecunda força de gerar e existência (*istikeit*) essencial, em unidade simples, sem qualquer diferenciação.⁵⁶

No templo vazio de todas as trevas, de todo obrar humano, é Deus mesmo, e somente Ele, que se encarrega da obra. Essa sabedoria, do saber negado, *que conhece à Deus com Deus*, apartado de qualquer mecanismo humano de conhecimento (por faculdades ou forças), penetra lá onde o intelecto não pode chegar, no indiferenciado da unidade simples. Essa

⁵³ Ibidem, p.42.

⁵⁴ Ibidem, p.43.

⁵⁵ Ibidem, p.42-43.

⁵⁶ Ibidem, p.44.

sabedoria consiste na união da alma – desprendida de todas as coisas e de si mesma – com Deus, aquela que ultrapassa toda diferenciação entre sujeito e objeto e todo conhecimento que se ergue sobre bases humanas. A alma, o templo vazio, conhece Deus – sem conhecer pelos modos humanos – no indiferenciado da sua nascividade inesgotável, no qual o Verbo ainda não se pronunciou. Esse estado, em que nada ainda não é, a Palavra ainda não dita, é ele mesmo um puro nada pela ausência de todo ser criado, de toda imagem. No entanto, é desde esse mesmo nada que tudo vem a ser. Esse nada, que é fim e começo de todas as coisas, pode ser melhor analisado a partir de um poema de João Cabral de Mello Neto: ... *embora todo povoado/ povoa-o o pleno anonimato/que dá este efeito singular:/de um nada prenhe como o mar*. Esse nada, ou o ainda não dito, é também desde onde é possível todo dizer. Nele, todas as coisas já estão – pois é ele mesmo todo povoado – porém, não como isto ou aquilo, ou seja, enquanto chamadas por um nome, mas como algo prestes a nascer, prestes à irromper: um nada prenhe, pois. Esse nada será melhor caracterizado, no próximo capítulo, pela figura de Marta, aquela que o Mestre traduz como uma virgem que era mulher.

2.2 “Deus é um nada”: o ser além do ser ou o ser que é nada

A identificação entre o nada e o ser tem como pressuposto um elevar-se do ser para além do ser criado. Nesse sentido, esse nada que é Deus, é um nada que é tudo em si, pois nele todas as coisas são inteiramente unas, por não ser nem isto, nem aquilo, nem aqui, nem lá.

Cada coisa opera no <ser>; nenhuma coisa pode operar para além do seu ser. O fogo não pode operar a não ser na madeira. Deus opera acima do ser, na imensidão, onde pode mover-se; ele opera no não-ser. Antes que houvesse ser, Deus operava, operava ser, quando ainda não havia ser (...) Quando, porém, eu disse que Deus não é um ser e que é *acima* do ser, não lhe recusei o ser, antes, nele eu elevei o ser (...) Em Deus as imagens originárias de todas as coisas são *iguais*; mas elas são imagens originárias de coisas *desiguais*. Em Deus, o anjo supremo, a alma e a mosca possuem uma imagem originária *igual*. Deus não é nem ser nem bondade. A bondade prende-se ao ser e não alcança nada além do ser; pois se não houvesse nenhum ser, não haveria nenhuma bondade e o ser é ainda mais puro do que a bondade. Deus não é bom, nem melhor nem o melhor (...).⁵⁷

⁵⁷ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 9. p.84.

Antes da existência do ser criado, Deus já operava no não-ser ainda das criaturas. Com isso, Eckhart pretende elevar o ser de Deus acima dos limites do ser criatural: um ser além do ser. Ao dizer que Deus está além do ser, Eckhart lhe confere um ser mais elevado, permitindo que Deus seja chamado de ser desde que esse ser permaneça para além de todo o criado. É Eckhart que nos esclarece: *Quando, porém, eu disse que Deus não é um ser e que é acima do ser, não lhe recusei o ser, antes, nele eu elevei o ser.* Se Eckhart compartilha com Dionísio a concepção de que Deus em si mesmo é inominável, enquanto nada do ser criado, o mesmo não acontece quando se trata do motivo da inefabilidade de Deus.⁵⁸ Para Dionísio, a inefabilidade de Deus se explica pelo fato de que Deus, em sua natureza absoluta, ultrapassa o ser de todas as coisas e até mesmo o próprio ser além das criaturas. Eckhart, por sua vez, defende que a inefabilidade de Deus deve-se a sua própria natureza: Deus é essencial e primordialmente aquele que se retrai na circunstância que ele mesmo instaura. O Ser é sempre o escondido – a realidade última ou a Deidade – que se encobre em toda e qualquer tentativa de nomeá-lo – no caso aqui o inominável é a própria manifestação de Deus. A vastidão do ser não pode ser sondada pelos limites da conceituação humana, o que implica que toda manifestação desse Mistério em termos racionais se perfaz ao modo do recolhimento, da retração: “Deus é uma palavra que enuncia a si mesma. Sempre onde Deus é, ali ele fala essa palavra; sempre onde ele não é, ali ele <também> não fala. Deus é enunciado e é inefável.”⁵⁹ Em Eckhart, o desconhecido, o inefável é o próprio Ser, cuja natureza é esconder-se.

<O fim último> do ser são as trevas ou o não-conhecimento da deidade abscôndita, ao qual a luz brilha; “mas as trevas não compreenderam”(cf. Jo 1,5). É por isso que Moisés falou: “Aquele que ali é me enviou” (Ex 3,14), aquele que ali é sem nome, que é uma negação de todos os nomes e que jamais recebeu um nome. E por isso o profeta falou: ‘Na verdade, tu és o Deus escondido” (Is 45,15) no fundo da alma, onde o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo. Quanto mais a ti se procura, tanto menos a ti se encontra. Tu deves procurá-lo assim que não o encontres em nenhum lugar. Se não o procuras, então o encontras.⁶⁰

Assim, se em Dionísio o anonimato de Deus acaba na superação do próprio ser, em Eckhart, é o ser que o fundamenta.⁶¹ Para Eckhart, essa atribuição negativa do ser traduz o

⁵⁸ LOSSKY, Vladimir, op. cit., p. 21.

⁵⁹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op.cit., Sermão 57. p.293.

⁶⁰ Ibidem, Sermão 15, p.94.

⁶¹ LOSSKY, Vladimir, op. cit., p. 21.

seu recolhimento completo: “O Um é um negar do negar.”⁶² Essa negação da negação é, pois, pura afirmação à medida em que exclui toda negatividade. A negação da negação é a afirmação mais pura e simples expressa na frase do Êxodo: “Eu sou aquele que sou.” O tornar-se do ser como a própria constituição de tudo que é implica uma negação da negação, significando que esse mesmo ser mantém-se afastado de tudo que não ele mesmo, permanecendo aquilo que ele era antes de tornar-se isto ou aquilo. A pura afirmação expressa no nome “Eu sou aquele que sou” revela a própria natureza do dar-se de Deus às criaturas que, por sua vez, já é sempre um retrair-se, evidenciando o retorno completo a si mesmo. O tornar-se de Deus é o acontecimento da geração do Filho: Deus se manifesta gerando o Filho. Assim, Deus que é eterno, gera seu Filho e, num só instante, comunica seu ser aos homens e as coisas com seus limites e negações. Deus, por sua vez, é a negação da negação, é a negação de toda e qualquer criatura. Definida como “um negar do negar”⁶³ a natureza do Um, da Deidade é tanto doar, comunicar o ser quanto elevar-se, transcender ao ser: “Deus se derrama em todas as criaturas, e mesmo assim permanece intocado por todas elas.”⁶⁴

Alguns professores pensam que o espírito haure sua bem-aventurança do amor. Muitos pensam que ele a haure da contemplação de Deus. Eu, porém, digo: Ele não a recolhe nem do amor, nem do conhecer, nem na contemplação. Mas, então, poder-se ia perguntar: Na vida eterna, o espírito não tem nenhuma visão de Deus? Sim e não! Enquanto é nascido, não tem contemplação nem visão de Deus. Enquanto, porém, torna-se nascido, tem uma visão de Deus. Por isso a bem-aventurança do espírito está ali onde ele já é nascido, e não onde torna-se nascido, pois ele vive onde vive o Pai, isto é: Na simplicidade e na nudez do ser. Por isso, retira-te de tudo e toma a ti, límpido no ser; pois o que é fora do ser é “acidente”, e todos os “acidentes” instauram o porquê.⁶⁵

Tornar-se nascido consiste no fazer-se de distância próprio da criatura no seu ser criada, ou seja, a emanção das criaturas para fora do Uno, desde onde é possível uma visão de Deus. Toda visão ou contemplação requer um distanciamento, uma dualidade. Assim, Deus assume uma determinação em relação às criaturas que o pronunciam como um isto ou aquilo. O que significa que o fazer-se de distância de Deus em relação à Deidade acontece simultaneamente a um saber de Deus, na medida exata em que este mesmo Deus é chamado pelo nome. Nome que, enquanto designação disto ou daquilo, não chama ao Abismo da Deidade, pois este é “(...) inominável demais para que o nomeiem, desconhecido demais para

⁶² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 21. p. 167.

⁶³ “(...) O Um é um negar do negar. Quando digo: Deus é bom, isso acrescenta algo (a Deus). O Um (ao contrário) é um negar do negar e um denegar do denegar (...)” Ibidem, p. 167.

⁶⁴ ECKHART, Mestre. Sermão 71. In: *Sobre o desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 50.

⁶⁵ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 39. p.233.

que o conheçam (...) ⁶⁶ Enquanto é nascido, porém, não há contemplação, nem conhecimento, nem saber de Deus. Neste estado, a alma “(...) degusta Deus antes que ele se vista de verdade ou de cognoscibilidade, onde, pois, se despe toda possibilidade de nomear: Lá a alma conhece de modo mais puro (...)” ⁶⁷ Lá a alma se encontra em sua causa primeira:

Quando eu ainda me encontrava em minha primeira causa, eu não tinha então Deus algum e ali eu era causa de mim mesmo (...) Mas quando por livre decisão saí e recebi o meu ser criado, aí sim tinha eu um Deus; pois antes que as criaturas fossem, Deus não era ainda <<Deus>>. Ele era, antes sim, aquilo que ele era. Quando as criaturas vieram a ser e receberam o seu ser criado, Deus então não era em si mesmo Deus, mas Deus nas criaturas ⁶⁸.

A realidade da Deidade, onde a criatura ainda se encontrava em sua causa primeira, ultrapassa o intelecto. Assim, Eckhart irá dizer que é preciso desprender-se das determinações e limitações do intelecto, o qual promove um conhecimento limitado às condições do criado. “(...) a mente toma a Deus como Ele é nela conhecido. Ela, no entanto, jamais pode apreendê-lo no mar do seu abismo insondável.” ⁶⁹ O desprendimento do saber que se constitui desde as condições do ser criado permite à alma retornar até um estado de parentesco com o Deus em si mesmo desconhecido para o intelecto humano, pois está além do Deus nas criaturas: “Quando eu ainda me encontrava em minha primeira causa, eu não tinha então Deus algum e ali eu era causa de mim mesmo (...). Eu então queria a mim mesmo e nada mais. O que eu queria, isto eu era, e o que eu era, isto eu queria, e aqui eu me encontrava vazio de Deus e de todas as coisas.” ⁷⁰

Nesse estado, em que o criado ainda não é, não há ainda Deus, pois este só ganha a determinação do seu ser na relação com as criaturas, quando vem a distanciar-se da sua simplicidade primeira. Nesse sentido: “Se, pois, não é nem bondade nem ser, nem verdade nem um, então ele, o que é? Ele é absolutamente nada, ele é nem isto nem aquilo.” ⁷¹ Esse nada é a essência primordial que está além da relação entre criador e criatura no qual a alma pode se unir no recolhimento para seu fundo essencial.

2.3 A questão do “lugar” da união última

⁶⁶ ECKHART, Maître. *Traité et Sermons...*, op. cit., Sermon 28. p. 325.

⁶⁷ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 3. p.54.

⁶⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 52. p.191.

⁶⁹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 7. p.78.

⁷⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 52. p. 191.

⁷¹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 23. p.161.

Ao falar da superação da distinção entre o criado e o incriado, Eckhart afirma, por vezes, ser o intelecto aquela força da alma capaz de tomar Deus na sua simplicidade, identificando o fundo da alma ao intelecto, como o testemunham o sermão de número 10: “Diz-se então: “Ele foi achado interiormente”. É interior aquilo que mora no fundo da alma, no mais íntimo da alma, na mente, que não sai e não olha pra nenhuma coisa <exterior>”.⁷² Como o faz também no sermão de número 13:

Há uma força na alma, da qual já falei muitas vezes – se a alma fosse totalmente assim, então ela seria in-criada e incriável. Mas não é assim. Com a parte restante <de seu ser>, ela tende ao tempo e adere ao tempo, e <com> isso ela toca a criaturidade e é criada – < é > a mente: Para essa força nada é distante, nada é exterior. O que está além do mar ou mais distante que mil milhas é para a alma tão propriamente conhecido e presente como este lugar, onde estou. Essa força é uma virgem e segue o cordeiro para onde quer que ele vá. Essa força apreende a Deus totalmente com toda simplicidade, em seu ser essente; ela é um na unidade, não igual na igualdade.⁷³

Considerado como suprema força, o intelecto, geralmente, aparece como aquilo que se diferencia do fundo da alma, sendo associado a algo que emana desse mesmo fundo, o qual constitui a parte suprema da alma.

Os mestres dizem que da parte suprema da alma emanam duas forças. Uma chama-se vontade, a outra intelecto. E a perfeição dessas forças está na suprema força, que ali se chama intelecto; o intelecto jamais pode alcançar repouso. Ele não anela a Deus enquanto este é o Espírito Santo e <também não> enquanto é o Filho: Ele foge do Filho. Também não quer a Deus enquanto é Deus. Por quê? Porque ele <como tal, ainda> tem um nome. E se existissem mil deuses, o intelecto irrompe, sempre adiante, abrindo caminho através deles, querendo-o lá, onde ele não tem nome: quer algo mais nobre, algo melhor do que Deus, melhor do que este enquanto <ainda> tem nome. Mas o que quer o intelecto? Ele não sabe: Ele o quer como ele é Pai. Por isso diz São Filipe: “Senhor mostra-nos o Pai e isso nos basta” (Jô 14,8). Ele o quer como chão, de onde jorra como fonte a bondade; ele o quer como germe, do qual emana a bondade; ele o quer como raiz, uma veia na qual surge a bondade, e só lá ele é Pai.⁷⁴

Intelecto e vontade emanam da parte suprema da alma, sendo que estas mesmas forças encontram sua mais alta perfeição numa suprema força: o intelecto.

Acima daquela luz é a graça. Esta, porém, jamais chega a penetrar no intelecto nem na vontade. <Mas> se a graça deve penetrar no intelecto, intelecto e vontade

⁷² Ibidem, Sermão 10. p.95.

⁷³ Ibidem, Sermão 13, p.109.

⁷⁴ Ibidem, Sermão 26, p.174.

devem transcender a si mesmos. Mas isso não pode ser, pois a vontade é tão nobre em si mesma que nada pode preenchê-la a não ser o amor divino. O amor divino opera grandes obras. No entanto, acima disso há ainda uma outra parte, que é o intelecto. Este é em si mesmo tão nobre que nada o pode preencher a não ser a verdade divina. Por isso, diz um mestre: Há algo muito íntimo, acima disso: É a cabeça da alma. Lá acontece a verdadeira união entre Deus e a alma.⁷⁵

A graça conduz o intelecto para o mais elevado que ele é capaz de chegar: lá onde ele é transformado na imagem além de todas as imagens, aquela mesma pela qual o Filho é imagem do Pai. Pela graça o intelecto eleva-se a si mesmo e se une ao divino. *Graça é antes um habitar e um coabitar da alma em Deus: graça é a completude, o sentido e a plenitude da alma.* Graça é, pois, o cumprir-se de uma interiorização da alma que a torna semelhante a Deus, ou seja, é algo que constitui a máxima essencialidade do fundo da alma. Essa máxima interiorização, que *jamais chega a penetrar no intelecto nem na vontade*, é só transbordamento, gratuidade – o derramamento inesgotável do ser de Deus na profundidade da alma. O que significa que, em Eckhart, a graça deve ser entendida num sentido ontológico. A função da graça é fazer da alma pura receptividade da obra divina, aproximando homem e Deus. Pela humildade, pobreza e desprendimento, o homem deve retornar para a simplicidade da graça, pois é esta “(...) que afasta o ser humano de todas as coisas temporais purificando-o de todas as coisas transitórias.”⁷⁶ A graça antecede o ser no mundo constitutivo da criatura como ser temporal, designando o estado de proximidade entre a alma e Deus. O intelecto deve ser compreendido como o que qualifica a natureza humana, e não, apenas designar uma força do homem ao lado de outras.

Nesse sentido, a alma é capaz de contemplar Deus por suas forças – pelo intelecto particularmente. Vários sermões testemunham a existência de uma força na alma (o intelecto) que apreende Deus na sua simplicidade, *que é um na unidade*. Assim, ele identifica, primeiramente, o fundo da alma ao intelecto, entendendo, por intelecto, um acolhimento ou recepção, que designa uma anterioridade toda própria à fixação em toda e qualquer determinação; um acolhimento que se refere à essência do homem pela qual o homem vem a ser filho de Deus. Nessa faculdade o homem apreende Deus na sua unidade essencial e todas as coisas como elas o são em Deus.

Pois bem, essa concepção intelectualista do “lugar” da união última não permanece ao longo do pensamento de Eckhart, o que causa a impressão de um desenvolvimento ou um

⁷⁵ Ibidem, Sermão 43, p. 43.

⁷⁶ ECKHART, Mestre. *Sobre o desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 50.

amadurecimento do seu pensamento. Será uma realidade para além do intelecto o “lugar” a constituir a união última com o divino:

Muitos mestres buscam a bem-aventurança no intelecto. Eu <porém> digo: A bem-aventurança não está nem no intelecto nem na vontade, mas acima de ambos: A bem-aventurança está ,propriamente> ali onde se encontra a bem-aventurança como bem-aventurança <e> não como intelecto, onde Deus é como Deus e a alma, como ela é imagem de Deus. Ali é a bem-aventurança, onde a alma toma Deus como ele é Deus. Ali alma é alma, graça é graça, bem-aventurança é bem-aventurança e Deus é Deus.⁷⁷

A bem-aventurança ultrapassa o intelecto, designando um estado de profunda identidade em que *alma é alma, graça é graça, bem-aventurança é bem-aventurança e Deus é Deus*. O emergir da graça ainda é pouco diante da grandeza de Deus. Por esse pouco que somos enquanto homens, Deus se nos revela ao modo da distância. Ou seja, a Deidade jamais pode ser vislumbrada pelos modos e formas de acesso humano. Nesse sentido, o fluir da graça precisa ser infinitamente mais profundo, e cada vez mais em seu nada querer, nada saber e nada ter. “(...) a graça não une a alma com Deus; antes ela é (apenas) um pleno fazer-chegar-a (Deus); esta é sua obra: reconduzir a alma a Deus.”⁷⁸ A bem-aventurança da alma, reside no fato de Deus ser Um, de modo que ela jamais encontra repouso se não nesta unidade divina: “Deus é um; isto é a bem-aventurança da alma, o seu ornato e o seu repouso.”⁷⁹ Assim o Mestre interpreta a frase de Lucas (14,10) : “Amigo, sobe mais para cima.” A bem-aventurança nasce da graça assim como o fruto nasce da flor: “a graça, tal como experimentamos aqui nesta vida, e a bem-aventurança que possuiremos na vida eterna, relacionam-se entre si como a flor se relaciona ao fruto.”⁸⁰ O fruto designa a bem-aventurança que constitui a realização máxima da união da alma com o Divino. Por isso da flor ainda é preciso *subir mais para cima*, para o nascimento do fruto no qual a flor alcança a sua completude. Assim, a graça que designa o movimento de retorno do intelecto a Deus é completada pela bem-aventurança que traduz a união perfeita da alma com Deus, pois é dessa união que brota o fruto – o nascimento da alma em Deus.

No Tratado *do homem nobre*, observa-se essa mudança de perspectiva no modo de explicar a unidade última da alma com o divino.

⁷⁷ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 43. p.248.

⁷⁸ ECKHART, Maître. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 21. p. 168.

⁷⁹ Ibidem, p. 169.

⁸⁰ Ibidem, p. 168.

Vou referir e entrar em mais outro sentido do que seja o <<homem nobre>>. Digo pois: quando o homem, a alma, o espírito contempla a Deus, ele se sabe e conhece como conhecente, quer dizer: ele sabe que contempla e conhece a Deus. Ora, houve quem opinasse (...) que a flor e o cerne da bem-aventurança residem naquele conhecimento em que o espírito conhece que conhece a Deus (...) não obstante, a bem-aventurança não reside nisso; pois a bem-aventurança consiste, primacialmente, em que a alma contemple a Deus sem véu. É nisso que ela recebe todo o seu ser e a sua vida e tira do fundo de Deus tudo o que ela é, sem nada saber de saber nem de amor nem do que quer que seja. A alma se aquieta total e exclusivamente no ser de Deus. Nada sabe ali senão o ser e Deus⁸¹

O homem nobre é simultaneamente aquele saído de todas as criaturas e de si mesmo, ou seja, *sem nada saber de saber nem de amor nem do que quer que seja*. Pois bem, como vimos, vários sermões de Eckhart testemunham a identidade entre o fundo da alma e o intelecto, pelo qual se faz a experiência do vazio essencial de Deus. Outros, ocasionalmente, afirmam um “alguma coisa” na alma que ultrapassa o intelecto. Como o mostra o sermão de número 82:

Tu deves amar Deus não intelectualmente, o que quer dizer que sua alma deve ser não intelectual e despojada de toda intelectualidade, porque enquanto sua alma é intelectual, ela tem imagens; enquanto que ela tem imagens, ela tem intermediários; enquanto que ela tem intermediários, ela não tem nem unidade e nem simplicidade. Enquanto que ela não tem simplicidade, ela jamais amou verdadeiramente Deus, porque o verdadeiro amor reside na simplicidade.⁸²

Também, e principalmente, no seu sermão de número 2, afirma-se o ultrapassamento do intelecto a partir da noção de *bürgelin* (burgozinho), o que vem a constituir a união originária e última da alma com a Deidade, para além de todas as faculdades, para além até mesmo de Deus na distinção das pessoas (um para além da relação Pai/Filho – Modelo/imagem perfeita). Com a noção de burgozinho, Eckhart propõe que se abandone todo e qualquer traço de dualidade entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido implicada ainda na noção de intelecto.

2.4 O *bürgelin*: o “lugar” da união última com Deus

Falei em algumas ocasiões que há uma força no espírito, que é só livre. Noutras, disse que é guarda do espírito; depois, luz do espírito; e também que é uma centelha. Agora, porém, eu digo: Não é nem isto nem aquilo. Entrementes é um algo, elevado sobre isto e aquilo como o céu é sobre a terra (...) Esse

⁸¹ ECKHART, Maître. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., O homem nobre. p. 96.

⁸² ECKHART, Maître. *Sermons...*, op. cit., Sermon 83. p. 154.

“burgozinho” na alma (...) é de tal modo um e simples, elevado acima de todo o modo, que aquela força nobre de que vos falei não é digna de espreitar para dentro desse burgozinho, mesmo que seja uma única vez, <apenas> num piscar de olhos; e tampouco a outra força de que vos falei, na qual Deus incadesce e arde com toda a sua riqueza e com toda a sua delícia, jamais ousa espreitar ali para dentro: Esse burgozinho é tão inteiramente um e simples, e Esse um unitivo é tão elevado por sobre todo modo e todas as forças, que nenhuma força ou nenhum modo jamais pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus.⁸³

O “lugar” originário do puro desprendimento – a unidade máxima do homem com o divino – não é nem o intelecto, nem qualquer outra faculdade da alma. Mas, é “algo” na alma tão um e simples que sequer pode ser chamado por um nome, e que consiste na proximidade última evocada pelo desprendimento. Nem intelecto, nem vontade podem ver, sequer por um instante, o que a alma é em seu fundo, pois nesse fundo, liberto de qualquer imagem, a alma está acima de todas as suas forças, de modo que ali nada pode entrar senão Deus na unidade e simplicidade que constituem seu ser antes da emanção das três pessoas. Para evidenciar a passagem do intelecto ao “burgozinho”, em se tratando da máxima aproximação do homem com Deus, Eckhart, cita alguns nomes que, em algumas ocasiões do seu pensamento, foram usados para designar o fundo da alma: “uma força no espírito” “guarda do espírito” “luz do espírito” “uma centelha”; nomes estes anteriormente associados ao intelecto. Esse “burgozinho” na alma, porém, *não é nem isto nem aquilo. Entrementes é um algo* que escapa a toda tentativa de dizê-lo. Um algo inominável, tão um e simples que não pode conter nenhum modo ou forma. Tão um e simples como o é o próprio Deus na sua essência originária: *Esse burgozinho é tão inteiramente um e simples, e Esse um unitivo é tão elevado por sobre todo modo e todas as forças, que nenhuma força ou nenhum modo jamais pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus.* Esse algo na alma, tão elevado *como o céu é sobre a terra*, é a unidade originária do fundo da alma com o fundo da Deidade, o instante do nascimento do Filho que se cumpre além de toda e qualquer faculdade da alma.

Esse “burgozinho” na alma (...) é de tal modo um e simples, elevado acima de todo o modo, que aquela força nobre de que vos falei não é digna de espreitar para dentro desse burgozinho. Se o fundo da alma está além de todo e qualquer modo, ou seja, de toda e qualquer atividade intelectual, ele não pode ser conhecido pelo saber humano racional que, por sua vez, só conhece por imagens. Com isso, Eckhart pretende renunciar qualquer relação sujeito-objeto, de modo à vislumbrar um outro tipo de conhecimento além dessa dualidade. Trata-se, portanto, de um não-conhecimento, um recuo diante dos modos racionais de

⁸³ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 2. p.50.

conhecimento que só conhece isto e aquilo. É esse recuo que faz o um, que faz o simples que não se submete a nada de outro (nenhum modo) senão a si mesmo.

Nesse sentido, Eckhart aproxima o desprendimento puro, o fundo da alma ou o “burgozinho” (elevado além das faculdades da alma), ao fundo da Deidade que está além das propriedades das pessoas: Pai, Filho, Espírito Santo. “(...) este Um unitivo é sem modo e sem o próprio. E por isso: Se um dia Deus quiser olhar ali dentro, isso deve-lhe custar todos os seus nomes divinos e sua propriedade de pessoas.”⁸⁴ Se o fundo da alma está além das pessoas divinas, ele já é antes da própria geração do Filho, e o é numa identidade com a Deidade; identidade que prescreve a perda da criatura e do próprio Deus nesse único fundo.

Quanto mais conhecemos a raiz, o cerne e o fundo da deidade como “Um”, tanto mais conhecemos tudo. Por isso ele diz: “Para que nós conheçamos a ti somente como um Deus *verdadeiro*. Ele não diz Deus “sábio”, nem Deus “justo”, nem Deus “poderoso”, mas somente como “um Deus *verdadeiro*”. Tem em mente que a alma deve desprender-se e despojar-se de tudo que acrescentamos a Deus no pensamento ou no conhecer, e tomando-o desnudo, como ele é, límpido ser: Assim é ele “Deus verdadeiro”. Por isso diz Nosso Senhor: “A vida eterna é isto, que eles conheçam somente a ti como um “Deus verdadeiro”.⁸⁵

Esse puro Um basta a si mesmo e não precisa de nada que o acrescente. Tudo que a criatura possa designar a Deus lhe é sempre demais, sempre sobra. Esse Um inacessível a todo pensamento ou conhecimento humano, é, em Eckhart, como vimos, associado à noção de *bürgelin*: algo na alma que vai além do intelecto e que se identifica com a unidade da Deidade que está além das Pessoas, além da relação Pai e Filho, ou seja, a relação de igualdade e diferença entre o modelo e sua imagem. Propriamente neste sermão, e, ocasionalmente, em outros escritos de Eckhart, o libertar-se das imagens – que consiste no elevar-se ao nível do Intelecto divino – evoca também um libertar-se daquilo que se é imagem, pois, no burgozinho que é ausência de todas as imagens, Deus só pode entrar se liberto das suas pessoas, ou seja, em sua Deidade. Essa unidade primeira (o *bürgelin*) transcende à condição do criado, e até mesmo o Filho, o Verbo divino ou a imagem perfeita, num estado, então, em que Deus não é mais Deus. Neste estado só há Deus em si mesmo, nem criatura, nem Criador podem ser ali: “Como então eu devo o amar? – Tu deves o amar enquanto que ele é Um não-Deus, Um não-Intelecto. Uma não-Pessoa, Uma não-Imagem.

⁸⁴ Ibidem, p.51.

⁸⁵ Ibidem, Sermão 54a, p.299.

Mais ainda: enquanto que ele é um Um puro, claro, límpido, separado de toda dualidade. E nesse Um nós devemos eternamente nos abismar do alguma coisa ao nada.”⁸⁶

A idéia de Deidade, que ultrapassa essa dualidade, aparece, na maioria das vezes, em correspondência a um elevar-se além do intelecto, negando que Deus seja Intelecto, Pessoa ou Imagem. À Deidade e à alma a ela unida (o *bürgelin*) é atribuído um saber do não-saber, para além de todos os conceitos. Esse “lugar” inexprimível que caracteriza a máxima união da alma com Deus, supõe um desprendimento duplo: o homem desprendido de toda a exterioridade das criaturas, e ao mesmo tempo, de si mesmo, pois esse *bürgelin*, na medida em que se eleva sobre o intelecto e a vontade, prescreve o abandono de todo conhecimento e afeto. Nesse sentido, com a noção de *bürgelin*, Eckhart designa o fundo da alma, para além das forças, como também a Deidade, ou o abismo divino, para além das pessoas.

É no burgozinho, no fundo da alma, que Deus, na sua unidade essencial (a Deidade) manifesta-se gerando o Filho, e ao mesmo tempo, fazendo-se Pai; e, neste mesmo ato em que a Deidade revela-se na Trindade, ela permanece no indiferenciado do seu ser divino: “(...) seja qual for o esplendor na natureza divina, ela é inefável. Deus é uma palavra, uma palavra não dita.”⁸⁷ Essa questão parece constituir um problema difícil no pensamento de Eckhart: a unidade entre o burgozinho e a Deidade é dita além da distinção das pessoas, ou seja, além da relação de mesmidade e diferença entre o Pai e o Filho, no não dizer ainda da Palavra, do Verbo. Eckhart é um cristão. Mesmo que por vezes, com a noção de Deidade, pareça ir além da Trindade, ele ainda mantém a unidade do Deus trino. Essa unidade é redimensionada no sentido de uma disposição ou um preparo para a realização de algo ainda mais elevado: tanto na alma, à medida em que esta é conduzida a uma realidade mais elevada do que o intelecto; quanto em Deus, que é elevado à Deidade, anterior à distinção das Pessoas. Nesse sentido, a alma, em se tornando o próprio Filho, é conduzida à uma instância mais elevada do que ela mesma, vindo a perder-se inteiramente no abismo da Deidade.

Essa alma, ela mesma desfeita no Fundo, é aquela que Eckhart tem em mente ao descrever a verdadeira pobreza. Assim o Mestre nos diz: “um homem pobre é aquele que nada quer...” E continua:

Se agora alguém me perguntasse o que seja isso propriamente: <<Um homem pobre que nada quer>>, eu responderia dizendo: Enquanto o homem ainda tiver consigo que sua vontade seja querer fazer a vontade de Deus, a qual ama acima de tudo, então este homem não tem a pobreza à qual nos referimos. Pois este homem ainda possui uma vontade com a qual quer satisfazer a Vontade de Deus.

⁸⁶ ECKHART, Maître. *Sermons...*, op. cit., Sermon 83. p. 154.

⁸⁷ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 53. p.293.

E isto não é verdadeira pobreza. Portanto tenha o homem verdadeira pobreza, deve ele estar tão vazio de sua vontade criada, quando ele se encontrava, quando ainda não era.⁸⁸

Como vimos, a propriedade está associada a um ato racional, à uma vontade: um querer que reflete o domínio do pronto e acabado. A pobreza expressa, porém, a experiência do não querer, do não querer nem mesmo que a vontade de Deus se faça. Pois, se o homem está no empenho de querer fazer a vontade de Deus – o que implica, para Eckhart, que ele ainda está ligado a uma determinação provinda do seu ser criado – como dizíamos: enquanto ele estiver ligado a um querer como ser criado, ele não alcançou ainda o vazio do querer, ou seja, a pobreza do ainda não ser criado: “ 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: como se de outro modo tu nada tivesses, nada quisesses e nada pudesses.”⁸⁹

A plenitude do instante, em cujo “lugar” dá-se a plena acolhida de Deus, é sem antecedente, sem um antes, também sem depois: instância de destruição tanto do projeto quanto da recompensa; destruição de toda uma estrutura correspondente ao apego, à propriedade. Eis que algo repentinamente se impõe: invicto, absoluto. Isso que advém pleno, no súbito do instante, é o que se chama princípio. Nesse sentido, ser tomado, afetado pelo acontecimento do instante, do princípio, é deixar-se determinar pela circunstância que desde este mesmo acontecimento se instaura: é a circunstância que aí se abre que determina, que dita o que é possível. Deixar ser na circunstância é um deixar-se nascer junto com as coisas, um começar de novo com as coisas, abrindo-se para a eterna novidade do mundo. É ser sem vontade própria, sem o domínio do pronto, do consabidamente realizado, determinado, *como se tu nada tivesses, nada quisesses e nada pudesses*. É ser, pois, na disposição do aberto do instante. Essa disposição não consiste, no entanto, numa evasão do mundo, mas designa um modo de nele estar – de nele ser mais radicalmente. E ser nessa radicalidade da nossa origem é estar livre de todas as formas, de todas as certezas, de todas as fixações – livre do próprio, como que o lançar-se em direção ao caminho inverso; caminho, cujo caminhar se concretiza em vias de destruição do já construído – do construído desde a sua criação, ou seja, desde sua emergência na temporalidade. Ser quando ainda não era é abandonar tudo que se possa abandonar e ainda assim ser, ou melhor: e só assim ser. Por não ser isto ou aquilo, por ter quebrado o invólucro, era só na transparente disposição de deixar ser. Onde se quebra o

⁸⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 52. p.191.

⁸⁹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 2. p. 47.

invólucro do ter próprio dá-se a glória própria do ser próprio: lá onde ainda não era, lá tudo estava, não como um isto ou aquilo, mais como o límpido e puro deixar ser. A pobreza do ainda não ser é ser tão só o nada, mas um nada que está na eminência de ser; é a experiência de ser surpreendido pelo de sempre – a experiência de ser como um estrangeiro em sua própria casa.

O último degrau da pobreza, ou o puro desprendimento consiste no esvaziamento do próprio saber:

O homem que tenha esta pobreza deve viver de tal modo que nem sequer saiba que vive a si mesmo, nem a Verdade, nem Deus. Deve antes estar de tal modo vazio de todo saber, que não saiba, nem conheça, nem sinta que Deus vive nele. Mais ainda: deve estar vazio de todo conhecimento que nele vive. Pois quando o homem ainda se encontrava na essência eterna de Deus, aí não havia nele nenhum outro. O que aí vivia era ele próprio. Dizemos portanto que o homem deve estar vazio de seu próprio saber, assim como ele o fazia quando ainda não era, permitindo que Deus opere o que queira e o homem permaneça vazio.⁹⁰

A pobreza, em Eckhart, remete a algo, a um “momento” aquém da criação. O que implica dizer que não-saber e pobreza convergem para um mesmo e só “lugar” – o que seria a ausência total da criatura. Essa pobreza, compreendida como um nada querer, nada saber e nada ter, embora pressuponha a perda do próprio eu, não conduz, por sua vez, ao aniquilamento da exterioridade: o homem pobre é aquele que permanece no mundo, na vida de todos os dias, junto aos outros viventes e não fora dela. Pois: “a maior perfeição é que o homem exterior seja totalmente mantido.”⁹¹ E mais: “Importa saber, em primeiro lugar – como aliás é claro e manifesto – que o homem tem em si duas espécies de natureza: corpo e espírito. Por isso diz um escrito: Quem se conhece a si mesmo, conhece todas as criaturas, pois todas as criaturas são ou corpo ou espírito. E a Escritura diz do homem que há em nós um homem exterior e um outro, o homem interior.”⁹²

A concepção que Eckhart tem do ser humano – o que pode-se chamar de uma antropologia eckhartiana – sustenta-se pela idéia de que o homem é simultaneamente corpo e espírito, exterior e interior. Assim, se por um lado, a alma, na sua unidade essencial é tão pura e simples que nem mesmo Deus, na propriedade de suas pessoas pode entrar; por outro, na multiplicidade do seu ser criada, é um puro nada, ou seja, uma criatura como outra qualquer que ganha a determinação do seu ser (ser isto ou aquilo) na relação com o outro. Nesse sentido: “Um velho Mestre diz que a alma está no meio entre o um e o dois. O um é a

⁹⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 52. p. 192.

⁹¹ ECKHART, Maître. *Sermons...*, op. cit., Sermon 67. p. 50.

⁹² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., O homem nobre. p. 90.

eternidade que se mantém sempre só e simples. Mas o dois é o tempo que muda e se multiplica.”⁹³ Se a criatura é um puro nada, o homem não pode se definir pela sua natureza exterior, corporal, pois seria a definição de nada. A bem-aventurança do homem provém do seu desprender-se de tudo. O que significa que a antropologia eckhartiana é salvaguardada pela noção de desprendimento, sendo que se desprendendo de todo o criado, o homem é na sua essência originária “como era quando ainda não era”.

Depois de usar a noção de exterior e interior para definir a dupla natureza do homem, o que constitui uma referência à visão paulina de homem exterior e interior (2 Cor. 4,16), Eckhart, de novo remetendo a esse mesmo autor, fala de um homem velho e novo⁹⁴:

Ao homem exterior pertence tudo aquilo que se prende à alma, e contudo está revestido de carne e misturado com ela e (por isso) opera juntamente com e em cada órgão corporal, com o olho, por exemplo, ou com o ouvido, a língua, a mão, etc. A isso tudo a Escritura chama de homem velho, homem terreno, homem exterior, homem inimigo, homem servil.

O outro homem que há em nós é o homem interior; e este, a Escritura lhe chama homem novo, homem celeste, homem jovem, amigo, e homem nobre. E é deste que fala Nosso Senhor ao dizer que <<um homem nobre partiu para uma terra distante e tomou posse de um reino e voltou.>>⁹⁵

Eckhart dá ao ser humano o poder de elevar-se, de enobrecer-se, aqui e agora (em sendo no mundo), pela partida, ou seja, pela ação de deixar toda a exterioridade do criado em busca da interioridade que é divina. O homem exterior revela a estrutura de relação própria do mundo criado (a criatura está sempre remetida a outra que não ela mesma), na qual se dá a experiência da alteridade, da diversidade, da contingência. O homem interior é aquele que partiu para uma terra distante, para a solidão do inesperado, deixando todas as certezas com as quais se havia no mundo. Ou, porque não usar as velhas palavras de Heráclito: “à espera do inesperado”. Para Eckhart, o humano ideal (o verdadeiro homem, de “homo” = *humus*) é caracterizado pela imagem do homem nobre que partiu em busca da sua origem, deixando o velho pelo novo, a exterioridade pela interioridade. O homem exterior, misturado à carne, ao efêmero, ao tempo, é aquilo que, na partida, é deixado para trás. Porém, próxima é a tentação da carne. Esse homem nobre que partiu é também aquele que volta, pois que esse partir não diz de uma evasão do mundo criado, como que se esse pudesse desaparecer; mas implica um sair de si para si, do mundo para o mundo: “nem no mundo, nem fora do mundo.”⁹⁶

⁹³ ECKHART, Maître. *Traité et Sermons...*, op. cit., Sermon 32. p. 333.

⁹⁴ WACKERNAGEL, Wolfgang, op. cit., p.68.

⁹⁵ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., O homem nobre.. p. 90.

⁹⁶ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 28. p. 184.

Um tal homem “volta para casa mais rico” do que quando “saiu”. Quem assim tivesse “saído” de si mesmo seria devolvido a si mesmo no sentido mais próprio. E tudo que ele deixou na multiplicidade, ser-lhe-á restituído integralmente na simplicidade, pois encontra a si mesmo e todas as coisas no instante presente da unidade. E quem assim tivesse “saído” retornaria à casa muito mais nobre do que quando “saiu”. Um tal homem vive numa liberdade solta e pura nudez, pois não precisa envolver-se com nenhuma coisa, nem assumi-la, nem pouco nem muito, pois tudo que é o próprio de Deus é seu próprio.⁹⁷

Nesse sentido, o desprendimento próprio do homem que partiu para uma terra distante e que volta mais rico, diz de um ser junto às coisas ao modo de um deixar, o que significa reconquistar essas mesmas coisas em sua liberdade primeira. O homem desprendido é aquele lançado no horizonte da partida: a partida para a unidade, sendo individual e múltiplo; a partida para a liberdade, estando no modo e na propriedade; e ainda, a partida para o abismo da Deidade inserido numa concepção religiosa focada na propriedade das pessoas. Tem-se, então, que o homem é esse interior, esse fundo que o constitui em Deus antes de seu emergir no mundo; mas também – e simultaneamente – exterior, ou seja, ele já é sempre incorporado a uma particularidade, já é sempre em devir. O que significa que o ir além das imagens é ele mesmo retorno às imagens, pois onde termina todas as coisas é também onde tudo começa. Por isso, o homem nobre que partiu é também aquele que regressa. O caminho de volta ao nada, pelo elevar-se a todas as imagens, é condição para que se possa criar sempre de novo. Trata-se, porém, do esvaziamento de todas as imagens no transbordamento de todas as imagens, pois esse ir além das imagens é, coincidentemente retorno às imagens. Essa era a situação na qual se encontrava a cara Marta: sendo virgem ela se faz pura receptividade de Deus, ao se esvaziar de tudo aquilo que não é ela mesma; sendo mulher, na medida em que se separa de tudo aquilo que é ela mesma, ou seja, da própria condição de receber, a qual implica ainda uma dualidade entre aquele que recebe e aquele que doa; ela (Marta) une-se a Deus numa só ação: fazer nascer. O esvaziamento na virgindade será, pois, sempre insuficiente se não for gerado numa ação: “Frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva”. Esse nada conquistado na virgindade, que é a pura receptividade do nascimento de Deus, é também mulher, para que deste mesmo Deus torne-se prenhe. Esse vir a ser do nada é sem saber, sem querer, também sem porquê. É um nada que é prenhe, que é cheio, que é mulher.

⁹⁷ Ibidem, Sermão 15, p. 116-117.

CAPÍTULO 3: O REGRESSO ÀS IMAGENS

3.1 Análise dos sermões

A análise que, por hora propomos, tem como foco, num primeiro momento, o sermão de número 86: “A excelência de Marta sobre Maria”; para depois, ater-se ao sermão de número 2: “Jesus entra”. Nestes dois sermões, e na obra alemã em geral, destaca-se a dimensão ativa do desprendimento, seu aspecto vivido. O que poderá ser verificado na importância conferida à figura de Marta. Assim, todo saber humano, por mais elevado, é chamado ao abismo do não-saber divino além de nós mesmos. Esse não-saber, que caminha em vias de negação de todo conhecimento humano, consiste num percurso ao revés à emergência das criaturas para fora do Um – o retorno a Deus em sua Deidade.

Pois bem, a passagem do Evangelho de São Lucas, da qual se ocupam os dois sermões em questão, é a seguinte:

Estando em viagem, Jesus entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa. Sua irmã Maria, ficou sentada aos pés do senhor, escutando-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 todo o serviço? Diz-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.”⁹⁸

A entrada de Jesus na casa, coloca em jogo duas atitudes diferentes: a atitude de Marta e a atitude de Maria.

Maria coloca-se aos pés de Jesus de modo a apreciar sua palavra; e, demorando nesta postura, mantém-se à parte dos afazeres práticos em preparação à recepção do hóspede: “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

⁹⁸BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas. 1991. L.C. 10,38-40.

consolo e a delícia que ela hauria da palavra eterna que fluía da boca de Jesus.”⁹⁹ *A bondade de Deus tinha preso a sua alma ao Senhor. A bondade é um atributo de Deus em relação às criaturas, ou seja, do Uno separado da sua essência primeira: “Eles, porém, <os mestres> tomam a bondade e colocam-na sobre o ser: Com isso encobre-se o ser, conferindo-lhe uma pele, pois isso lhe é acrescentado.”*¹⁰⁰ Por isso, Maria *suspirava por algo, sem saber o quê; e procurava algo, sem saber o quê.* Ou seja, ela ainda se detinha nessa diferenciação entre aquele que conhece e aquele que é conhecido, entre as criaturas e Deus. Assim: “(...) ela 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.”¹⁰¹

Marta, porém, dedica-se à arrumação da casa, deixando-a limpa para receber Jesus. E, no empenho dessa tarefa, mantém-se quase despercebida com relação à nobre visita. Marta, na solidão do seu ofício, quer tão só e apenas que a tarefa seja executada, que tudo esteja pronto, perfeito, para acolher Jesus. Pela sua idade de matrona, isso se faz através de uma longa caminhada, empenhada até o fim, até o completo, o perfeito – de ponta a ponta, do começo ao fim:

“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.”¹⁰²

Marta, pela sua idade de Matrona, vivera o bastante para saber que a vivência nas obras constitui o mais elevado apelo à liberdade, à medida que nos impõe a responsabilidade de assumir a vida naquilo que ela tem de mais essencial, o que só se realiza por extremo empenho e dedicação. Toda atividade externa resguarda a possibilidade de elevar-se ao seu melhor, e é esse o sentido real da liberdade. Essa liberdade que quanto mais elevada, menor é o apego às coisas, às mediações. Assim: “Quem, pois, perguntasse a um homem verdadeiro

⁹⁹ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 86. p. 170.

¹⁰⁰ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 23. p.160.

¹⁰¹ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 86. p. 178.

¹⁰² *Ibidem*, p. 170.

(...) <Porque operas tuas obras? > - se quisesse responder direito, não diria outra coisa a não ser: <Eu opero *porque* opero.>”¹⁰³

Em lendo essa passagem do Evangelho tendemos logo a uma interpretação óbvia, e que é, por sua vez, o modo como tradicionalmente este texto foi e é interpretado, a saber: a postura contemplativa de Maria eleva-se em nobreza à postura prática de Marta. Afinal, Maria permanece postada junto de Jesus aprendendo seus ensinamentos, enquanto Marta mantém-se afastada pela ocupação com os muitos afazeres. É dito que essa atitude de Marta traduz a sua preocupação com o mundo material, enquanto Maria, permanece junto de Jesus, na vida espiritual, esquecida dessas preocupações.

No seu sermão “A excelência de Marta sobre Maria”, ao analisar a relação entre o modo de ser de Marta e modo de ser de Maria, Eckhart quis ir mais longe, e buscou no óbvio e na clareza do texto um algo mais que aí permanecia encoberto, fazendo desmoronar uma primeira interpretação que essa passagem do Evangelho pode suscitar. O que o Mestre ousa aqui colocar em questão é justamente a primazia de Marta – ou poderíamos já dizer: o saber prático ou o não-saber, sobre Maria: o saber contemplativo, ou teórico. Como vimos, por um tal saber compreende-se o esforço da alma em ultrapassar, através da razão, as imagens particulares pelas quais o mundo exterior lhe vem de encontro, sendo que nesse esforço ela (a alma) busca contemplar a Unidade. Todavia, esta busca, ainda presa às imagens, pressupõe a dualidade entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. Assim, a partir desse saber, próprio demais, Eckhart convida a um não-saber que é só divino e que constitui o lugar sem lugar da bem-aventurança:

Vários Mestres disseram que ela reside no amor, outros já o formulam melhor dizendo que ela reside no conhecimento e no amor. Nós porém dizemos que ela nem se encontra no conhecimento nem no amor. Há, isto sim, algo na alma de onde brotam conhecimento e amor. Ele próprio não conhece e não ama; - Isto só o fazem as *faculdades* da alma. Quem chega a conhecer este algo, conhece também em que consiste a bem-aventurança. Ele não tem nem antes nem depois e não está à espera de nada que se lhe acrescente, pois não pode nem ganhar, nem perder. Por isso é também despojado do saber que Deus nele opera; pelo contrário, é ele próprio o mesmo que se desfruta como Deus (...) quem, portanto, for pobre do espírito, terá que ser pobre de todo saber de si próprio, de modo que de nada saiba, nem de Deus, nem de si mesmo. Por isso, faz-se necessário que o homem a isto anseie: nada saber nem conhecer das obras de Deus.¹⁰⁴

¹⁰³ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 5b. p.67.

¹⁰⁴ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 52. p. 192.

Esse não-saber de si, nem de Deus é simbolizado por Marta, aquela mesma que ao solicitar à Jesus que mande que sua irmã lhe ajude, o ouve chamá-la duas vezes pelo nome: “Marta, Marta, tu te preocupas e afliges por muita coisa! Uma coisa basta!. Segundo Eckhart, a excelência de Marta sobre Maria se evidencia neste momento – e aí se revela todo o aspecto vivido da sua perspectiva negativa – em que Marta é chamada duas vezes pelo nome, o que quer dizer, segundo o autor, que Marta é, igualmente, no tempo e na eternidade, o que revela o sentido mais real da *Gelassenheit* (abandono). Ou seja: ela estava no mundo, em meio à multiplicidade das coisas, das imagens, “tu te preocupas e afliges por muitas coisas” mas o mundo não estava nela, esse mesmo mundo ela não o tinha.

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.¹⁰⁵

Estranho é este meio, este fazer-se de distância pela atuação no tempo – estranha distância que abre a proximidade, aquela sem a qual não posso chegar a Deus. É o meio o que separa e é o meio o que reúne. A travessia para o outro lança sempre de novo no mesmo. O mesmo que afasta faz retornar. Este retorno, o meio que reúne, já é sempre renúncia – a renúncia da distância, da separação, pois: “*Deus nos colocou no tempo para que, mediante ocupação sensata durante o nosso tempo, nos tornemos mais próximos e semelhantes a ele.*” Nesse sentido, o abandono não implica uma saída do mundo, mas designa, antes, um ser no mundo, um modo de se posicionar junto às coisas; isso mesmo: junto às coisas, não dentro delas. Como se com essas mesmas coisas o homem abandonado pudesse a cada vez começar de novo, como se, a cada instante, o mundo fosse criado novamente. O que significa que a experiência mística (expressa aqui como um não-saber) não é uma repetição vazia, mas é ela mesma a experiência do renascimento, da abertura para a novidade do inesperado. Contudo, isso não é uma operação intelectual, mas a própria dinâmica de constituição da vida, ou seja, aquilo que já sempre somos antes de qualquer atividade racional: o ser quando ainda não era. O cotidiano é onde continuamente esquecemos as estruturas já determinadas para deixar nascer uma nova estrutura, é onde estamos abandonados ao inesperado, ao vazio de Deus, sem sequer tematizar, ou perguntar sobre o que são as coisas. A maturidade de Marta concedeu-lhe o devido saber: a ocupação sensata na existência, no tempo, nas imagens. Ela simplesmente

¹⁰⁵ Ibidem, Sermão 86, p. 173.

está sendo, por isso não precisa de nenhuma teoria de Deus, pois o vive em todas as coisas. Deus está em todas as coisas, não nas coisas enquanto múltiplas, mas enquanto elas o são em Deus. Em todas as coisas, Marta vive o nada que estas mesmas coisas são, esse mesmo nada que é idêntico a Deus. Assim, vivendo, junto às coisas, o nada que elas são, Marta vive em Deus.

O ser de Marta, o não-saber, é ser de solidão. Solidão não diz do ato de ficar sozinho, isolado do mundo, mas revela o momento em que toda a familiaridade deste mesmo mundo se descobre na mais profunda estranheza. O próprio faz-se estranho. O ser de Marta é aquele do estrangeiro em sua própria casa. As almas que assim atuam “(...) estão bem perto das coisas e mesmo assim não possuem menos do que teriam se se achassem lá em cima no círculo da eternidade.”¹⁰⁶ Por isso, Jesus diz, “uma coisa só é necessária” qual seja: desprender-se do mundo e de todas as imagens hauridas deste mesmo mundo, desprender-se até mesmo de Deus feito Filho para ganha-lo no tempo, no cotidiano, que é desde onde é possível participar da sua Deidade. Nesse sentido, a imagem de Marta distanciada de Jesus, representando o fundo da alma, ilustra uma das afirmações mais polêmicas de Mestre Eckhart: aquela que diz não haver lugar no fundo da alma para Deus na propriedade de suas pessoas:

Em boa verdade e tão verdadeiramente como Deus vive! O próprio Deus jamais aí olhará, e nem jamais olhou, nem que fosse por um piscar de olhos, se ainda age segundo o modo e a propriedade de suas Pessoas. É preciso observar bem isso, porque este único Um não tem nem modo nem propriedade. É porque se Deus deseja lançar-lhe um olhar, isso lhe custará necessariamente todos seus nomes divinos e suas propriedades pessoais. Precisar-se-á deixar tudo fora, se quiser olhar para dentro. Mas só enquanto é Um, sem modo nem propriedade, Ele não é nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo, e, ainda assim, não é isto nem aquilo, sim vejam! Assim como Ele é um e simples, assim Ele penetra neste Um, que eu chamo um <<castelo forte na alma>>(...)¹⁰⁷

Marta estava junto das coisas, ou seja, na lida cotidiana e descuidada com as coisas. Mas o que é essa lida cotidiana? É o arrumar e limpar, o arranjo com as coisas, o ir e vir do dia a dia. Neste estar junto das coisas, das imagens está-se sempre desatento, sem saber desde onde vigora o arrumar e limpar. Todavia, esse não-saber da origem desde onde se faz possível todo ir e vir do dia a dia deve-se ao fato dessa mesma origem lhe ser toda junto – tão junto

¹⁰⁶ Ibidem, p.173.

¹⁰⁷ ECKHART, Mestre. *Traitées et Sermons...*, op. cit., Sermon 2. p. 236.

que nem sequer é permitido o fazer-se de distância necessário em todo saber. Por isso fala o Mestre: “(...) a querida Marta e todos os amigos de Deus com ela estão <<com seus cuidados>>, não porém <<dentro dos seus cuidados>>”. Estar dentro dos seus cuidados é em suma: teorizar. Marta está no mundo, mas este mundo ela não o tem. Na falta do mundo, o viver não se estrutura desde um isto ou aquilo, mas desde uma ação, ou seja, como um arranjo, uma arrumação. Marta está com os seus afazeres cotidianos: na arrumação e na lida de todos os dias. Não há ainda separação, reflexão. Mas de repente, num instante, se é lançado para fora, num pôr-se de distância. Desde este fazer-se de distância dá-se a atenção, reflexão, o pôr-se dentro dos cuidados, das coisas. A reflexão faz nascer o mundo com suas separações. Eis então, que agora sabe-se, separa-se da arrumação, da correria: separa-se do viço da vida. Faz-se contemplador. Era o estado em que se encontrava Maria. Maria está afastada da arrumação, dos afazeres. Nesse sentido, o Mestre nos diz: “Também Maria tinha sido uma tal Marta antes de se tornar uma tal Maria.”¹⁰⁸

O tema da nudez: o saber-se nu como perda da inocência primordial, apresentado no Livro do Gênesis ao se relatar a criação, parece-nos elucidar a tensão de distância e proximidade que caracteriza a relação entre o saber e o não-saber. Fala-se de uma inocência originária caracterizada por um não saber de si mesmo: “Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam.”¹⁰⁹ Esse estado de inocência pode ser de certo modo aproximado com o que Eckhart entende por não-saber, ou seja, o extremo abandono do homem que não é senão um mergulhar-se no nada à medida que esse nada é compreendido como um não ser ainda. Essa inocência, como imagem do não-saber, emerge como a dimensão do indiferenciado onde o criado ainda não é. O despertar para a nudez como o decair-se da inocência originária ilustraria, então, o saber reflexivo, quando o homem vem a encher-se de si mesmo e do mundo, afastando-se da essencialidade que lhe é própria: “Abriram os olhos de ambos e viram que estavam nus.”¹¹⁰ O tornar-se consciente dessa nudez expressa a queda do ainda não ser criado para o criado. O abrir os olhos para a nudez ilustra o colocar-se em referência a um outro que não ele mesmo e com relação ao qual se estabelece a sua particularidade. Particularidade que traduz a necessidade do homem ele mesmo ter que assumir a responsabilidade pela vida, sendo que nesta tarefa acaba por tomá-la como uma propriedade, ao tentar deter o seu fluxo constante – a sua nascividade originária. O que significa que, ao saber-se nu, o homem permanece como que esquecido da sua origem,

¹⁰⁸ Ibidem, p. 175.

¹⁰⁹ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991. Gn 25.

¹¹⁰ Ibidem, Gn 3-11.

emergindo no pecado que, por este mesmo esquecimento se configura como pecado original. A nudez sabida significa o fazer-se de distância em relação à unidade – a condição mesma do humano enquanto um ser de relação saído do seu estado essencial. Em outras palavras: a decadência da origem acontece, para o homem, simultaneamente à visão da sua nudez, ou seja, na medida exata em que este mesmo homem é determinado numa singularidade – como um isto ou aquilo, como que disperso na multiplicidade do mundo das coisas, seduzido às aparências do mundo criado, finito. O mal, o pecado – a própria decadência de Deus – emerge como essa sedução através da qual o homem pretende ter mais do que é ou pode ser.

O decair-se da origem concretiza-se como um fazer-se de finitude, de limitação – o afastamento em relação a um outro que não é senão Deus ele mesmo – o infinito e ilimitado: “(...) Deus chamou o homem: ‘Onde estás?’ disse ele. ‘Ouvi teu passo no jardim,’ respondeu o homem; ‘tive medo porque estou nu, e me escondi.’”¹¹¹ O medo traduz para o homem o reconhecimento da precariedade do seu ser; ser que nunca é pleno, completo, mas sempre um por fazer-se: algo assim jamais pronto feito e acabado e que, por assim o ser, precisa sempre de novo firmar-se numa determinação. O medo em razão da nudez – essa miséria que o homem quer esconder, ilustra a imagem do homem consciente da sua finitude, bem como da sua necessidade de retornar sempre à inocência perdida – ao princípio – onde nada é ainda e onde tudo começa a ser. O homem se vê nu – e isso significa o seu decair-se do estado de inocência, mas essa mesma nudez também o amedronta, o envergonha, despertando-lhe a culpa e a saudade da inocência perdida. Vergonha diz de um recolhimento, um retrair-se diante de algo que se revela e que ameaça. E o que se revela e ameaça é essa nudez, que, assim, põe a vergonha, o recuo, o encobrimento. A culpa emerge dessa nudez, ou seja, dessa condição de estar sempre exposto, todo à mostra. Onde o estranho, o oculto é trazido à superfície, à flor da pele, para que possa de alguma maneira ser mostrado – tornado familiar. Familiaridade que reflete o império do pronto e feito, o apego às imagens. Essa nudez é a superexposição própria da condição humana que pelo seu ser criatura é incontornavelmente limitada pelo tempo. Trata-se, portanto, de algo necessário que o homem precisa superar para retornar ao seu ser original. A culpa, porém, expressa o momento em que toda a vida se resguarda, se esconde dessa superexposição, da dispersão à qual se vê sempre lançada e na qual sempre se perde. É o momento de um passo atrás, do medo da desonra, medo dessa nudez escancarada onde todos sabem de tudo, mas ninguém se apropria radicalmente de nada. Nesse gesto de medo o homem ganha desprendimento, abandono – ganha liberdade; e o que era barulho e agitação faz-se silêncio e repouso.

¹¹¹ Ibidem, Gn 9-11.

Nesse sentido, o medo dessa nudez, dessa superexposição, revela a culpa pelo afastamento da unidade e a nostalgia da condição primordial. O que se pode dizer então é que essa questão da saudade da inocência primordial é tematizada por Eckhart como um retorno à unidade que emerge sempre de novo como um não-saber (Marta). A nudez, por sua vez, expressaria o saber (Maria), como aquele que decai da origem e que para ela busca retornar. Saber que estabelece modelos próprios de verdade e assume para si mesmo a posse do ser, ao pretender que esse mesmo ser lhe seja próprio. Saber, em cuja estrutura mora o perigo da permanência desse saber de si (o saber-se nu), mas também a própria redenção conquistada pelo retorno a um não-saber primordial. Nesse saber, representado por Maria – que por mais elevado, permanece ainda humano demais – estaria o crepúsculo de um acontecimento ainda mais originário que consiste num não-saber para além de qualquer via de apreensão humana. Esse não-saber designa, neste sentido, o princípio desde onde parte todo saber, e para onde este mesmo saber busca retornar.

Pois bem, o problema da excelência de Marta sobre Maria, não aborda a maior dignidade de Marta sobre Maria, mas sim o fato de ela ser o princípio e o fim de Maria. Marta é o meio do qual parte o ser Maria e para o qual este último busca constantemente retornar: “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.”¹¹² O ser de Marta (não-saber) é desde onde parte o ser de Maria (saber teórico): *Maria tinha sido uma tal Marta*; e para onde também este busca retornar, pois, o ser verdadeiro de Maria é ser Marta, ou seja, é conhecer sendo: conhecer e ao mesmo tempo aprender a viver. Por isso, só quando Maria se afasta de Jesus, da sua atitude contemplativa, é que ela começa a servir a Deus: “Por isso, quando Maria estava sentada aos pés do Senhor, ela ainda aprendia, pois apenas tinha sido recebida na escola e 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.”¹¹³ Maria, o saber contemplativo, não é senão o preparo, o aprendizado para a realização daquilo que ultrapassa toda atuação humana. Por isso, segundo Eckhart, Jesus, ao responder às solicitações de Marta, dizendo-lhe que Maria escolheu a melhor parte, não a reprime, pois esta parte que Maria escolheu, Marta já a possui com a maturidade que lhe é própria, mas sim lhe dá a “esperança de que Maria ainda

¹¹² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 86. p. 176.

¹¹³ *Ibidem*. p. 179.

iria dar naquilo que ela almejava.”¹¹⁴ Assim, Marta e Maria não simbolizam duas atitudes que se excluem, mas representam duas dimensões de uma mesma vida, essa mesma vida que Marta já a possui em sua plenitude, ao ser traduzida por uma virgem que era mulher.

3.2 Marta virgem e mulher

No Sermão de número 2: *Intravit Jesus in quoddam castellum*”, ao traduzir o ser Marta por uma virgem que era mulher, Eckhart enfatiza o vigor e a radicalidade desse não-saber – radicalidade de ser princípio desde onde parte (mulher) e para onde sempre retorna (virgem) o ser de Maria, como que a expressão da dinâmica da criação em seu incansável originar-se. Ele, então, começa por pronunciar uma palavra do evangelho de São Lucas, que é a seguinte: “Nosso Senhor Jesus Cristo subiu a um burgo e foi recebido por uma virgem que era mulher.” (Lc 10,38).

Pois bem, era virgem a pessoa por quem Jesus foi recebido. Mas o que diz isto, ser virgem? É Eckhart que nos responde:

Virgem diz o mesmo que homem livre de todas as imagens estranhas, tão livre como era quando ainda não era. Atenção, pois poder-se-ia perguntar: Um homem que nasceu e cresceu, entrando na vida intelectual, como pode ser tão vazio de todas as imagens como quando ele ainda não era? Agora, atenção à instrução que vos quero expor! Suponhamos que eu tenha um intelecto tão abrangente, de modo a se acharem nele todas as imagens concebidas, desde sempre, por todos os homens e <também> as que estão no próprio Deus; mas isso de tal modo que eu fosse para com elas tão livre da vontade própria a ponto de não ter me apropriado de nenhuma delas no fazer ou no deixar, com antes e com depois. Suponhamos, muito mais, que eu seja, no presente instante, livre e solto para a mais amada vontade de Deus e para realizá-la plenamente, sem cessar. Então, nesse caso, em verdade eu seria virgem através de todas as imagens, tão certo como eu era quando ainda não era.¹¹⁵

O tema da virgindade é expresso em referência ao intelecto, podendo este ser traduzido, num sentido mais próprio, como uma paixão ou um recato: aquilo que é tão límpido e puro que não pode comportar qualquer intermediário. Ser virgem diz da pura recepção de Deus que se perfaz no vazio de todas as imagens, de todas as determinações que medeiam a nossa relação com o mundo, ou mais propriamente, no vazio do não ser ainda no mundo. Pois neste vazio, ao qual o Mestre se refere como sendo o ser quando ainda não era, o

¹¹⁴Ibidem, p. 172.

¹¹⁵ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 2. p.46.

homem não havia ainda sido criado. A virgindade diz, nesse sentido, um modo livre de todos os modos provindos do mundo, pois este (o mundo) é o que não lhe era ainda. Marta virgem é a alma voltada para seu próprio fundo, o que decorre do esvaziamento de toda ação exterior, pois é se despojando de toda a exterioridade da criatura que a alma se faz pura receptividade do divino. Como vimos, para Eckhart, as criaturas só se constituem na sua finitude pela sua participação constante ao ser de Deus. Por conseguinte, a criatura não possui nada de próprio, sendo que seu ser é sempre o ser de outro. O que implica dizer que a virgindade do não ser ainda é ser tão só e apenas recepção do ser de Deus, no momento em que esse mesmo Deus gera seu Filho na alma.

Essa virgindade traduz, nos parece, a identidade do fundo da alma com o intelecto que eleva-se sobre si mesmo, o que constitui uma posição inicialmente intelectualista de Eckhart. Como vimos, encontramos nos textos de Eckhart, a afirmação da união última com Deus tanto no intelecto, como também, para além dele. Propriamente neste sermão, fala-se da passagem do intelecto ao *bürgelîn*, o que vem a constituir a união originária e última da alma com a Deidade, para além de todas as faculdades, para além até mesmo de Deus na distinção das pessoas. Ao traduzir Marta como uma virgem que era mulher, Eckhart, nos diz que a nobreza última da alma é que ela seja mulher. “<<Mulher>> é o nome, o mais nobre que se pode atribuir à alma, e é muito mais nobre do que <<moça Virgem>>”¹¹⁶ O que significa que essa pura receptividade, própria do intelecto separado de todas as imagens – o que expressa o sentido real da virgindade – é aprofundada pela fecundidade que representa a frutificação dos dons recebidos na virgindade. Nesse sentido, todas as dádivas recolhidas na virgindade, precisam ser geradas e multiplicadas novamente em Deus. Esse aprofundamento pelo qual passa o intelectualismo de Eckhart acaba por render ao intelecto um novo sentido: já não mais aquele do fundo da alma, com o qual foi inicialmente identificado, mas uma força da alma, que num mesmo nível que a vontade, emerge deste mesmo fundo. Assim o testemunha o sermão de número 2:

(...) há uma força na alma, a que não tange nem o tempo nem a carne; ela flui do espírito e permanece no espírito e é toda inteiramente espiritual. Nela, Deus é tão florescente e verdejante em toda a alegria e em toda glória, como ele é em si mesmo (...) nessa força, o Pai eterno gera sem cessar o seu eterno Filho, de tal modo que ela co-engendra o Filho do Pai e a si mesma como o mesmo Filho na força unitiva do Pai. (...) pois Deus é nessa força como no eterno instante. Se o espírito estivesse unido com Deus, todo o tempo nessa força, o homem não poderia envelhecer; pois o instante em que ele criou o primeiro homem, o instante em que há de perecer o último homem e o instante em que eu estou falando,

¹¹⁶ Ibidem, p.47.

agora, são iguais em Deus e nada mais do que um instante. Vede, pois, esse homem habita em uma luz com Deus; por isso, não há nele nem sofrer nem sucessão de tempo, mas uma igual permanente eternidade.¹¹⁷

Num mesmo nível, é dito sobre a vontade:

Há ainda uma outra força também incorpórea. Ela flui do espírito e permanece no espírito, e é toda inteiramente espiritual. Sem cessar, Deus incandesce, é ardente nessa força, com toda sua riqueza, sua doçura e delícia. Verdadeiramente, nessa força, a alegria é tão grande, o deleite tão incomensurável, que ninguém jamais pode expressa-lo exaustivamente ou revela-lo. E volto a dizer, se houvesse alguém que aqui, num piscar de olhos, contemplasse verdadeiramente coma mente o deleite e a alegria que ali está – tudo que pudesse sofrer, tudo que Deus dele quisesse que ele tenha sofrido, tudo isso lhe seria insuficiente, sim, um nada; e digo ainda mais: Ser-lhe-ia por completo alegria e aconchego.¹¹⁸

A maioria das características que configuram a vontade, já havia sido citada na definição do intelecto. A questão da prioridade no que tange à relação entre intelecto e vontade, não parece tão interessante neste pensamento – neste sermão propriamente – onde a vontade parece ser citada somente para completar a exposição, onde suas características aparecem associadas, quase numa mesma medida, àquelas do intelecto.¹¹⁹ A fecundidade seria, neste sentido, a última palavra da união com o divino, aquilo mesmo que constitui toda a sua dimensão vivida, ativa.

3.3 A fecundidade somada à virgindade: a frutificação da dádiva ou o retorno às imagens

Pois bem, a doutrina do esvaziamento ou da receptividade rendeu à Eckhart, e à mística em geral, a acusação de quietismo.¹²⁰ O aditivo mulher, como constitutivo do fundo da alma, esclarece que o esvaziamento conquistado na virgindade não constitui, em Eckhart, a exaltação de uma inatividade mórbida, frouxa, flácida; mas da ação fecunda, que é só em Deus e por Ele, pois é livre de toda motivação externa. Aquela que não quer nada para além dela mesma, que não necessita de nenhum porque exterior que a determine: uma ação que seja pura e simplesmente inutilidade: a negação de toda e qualquer finalidade.

¹¹⁷ Ibidem, p.49.

¹¹⁸ Ibidem, p.49.

¹¹⁹ SCHURMANN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Sermões allemands traduits et commentés. Paris: Éditions Planète, 1972. p. 85.

¹²⁰ BRUNN, Émilie Zum et LIBERA, Alain de, op. cit., p. 201.

Tão verdadeiramente como o Pai em sua natureza simples gera naturalmente seu Filho, assim também, em verdade, gera-o no mais íntimo do Espírito, e isso é o mundo interior. Aqui o fundo de Deus é meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus. Aqui, vivo do meu próprio, como Deus vive do seu próprio. A quem já viu, seja apenas um instante, esse fundo, mil marcos cunhados de ouro vermelho são tanto como uma falsa mealha. A partir desse fundo íntimo, deves operar todas as tuas obras, sem porquê.¹²¹

Esse operar, à medida em que não é movido por nenhuma finalidade, constitui-se como um fazer por fazer, fazer sem saber, sem prever, só pelo inútil do fazer. Fazer desde a unidade na qual radica todas as coisas e que já não se conduz pelas vias de atuação humana. A receptividade, ou o esvaziamento, à medida que é completada (o) pela fecundidade, não significa uma evasão das imagens, mas revela um modo de estar inteira e radicalmente em todas as imagens, livre da vontade própria, livre para a novidade do inesperado. A fecundidade de Marta como o retorno às imagens implica um estar junto às imagens, não dentro delas, de modo que as mesmas sejam a cada vez e sempre de novo esquecidas: “Pois Deus nos colocou no tempo para que, mediante ocupação sensata durante o nosso tempo, nos tornemos mais próximos e semelhantes a Ele.”¹²² Essa ação desmotivada, livre da vontade do eu, já não é mais a nossa, mas a de Deus em nós.

Chamo de um ano toda e qualquer vontade própria, em qualquer obra. 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: Como se de outro modo tu nada tivesses, nada quisesses e nada pudesses. Portanto: Toda e qualquer vontade própria ou toda e qualquer obra proposital essa liberdade sempre nova, eis o que eu chamo agora de um ano.¹²³

Acolher Deus é também e impreterivelmente gerá-lo. Nesse sentido, a virgindade de Marta diz o seu estar recolhida na unidade de Deus – no não, ou ainda não, concreto, efetivo e determinado. Marta é, assim, virgem para receber Deus e, assim o sendo, o recolhe para o seu interior. Mas qual a nobreza desse permanecer em recolhimento? Para Eckhart o permanecer recolhido nesse interior – que diz a virgindade de Marta – será sempre improdutividade, sempre o que poderia ter sido: a semente nunca germinada, o botão jamais florido, a flor que jamais foi fruto. É preciso que o ser virgem deixe ser o ser mulher, deixe ser a sua feminidade.

¹²¹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 5b. p.67.

¹²² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 86. p. 173.

¹²³ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 2. p.46.

Esse interior, que representa o recolhimento na virgindade, é ele mesmo um exteriorizar-se, aquilo que precisa vir a tona em cada obra, em cada ato do cotidiano ou então será nada. Por isso e assim, a máxima nobreza da alma é representada pela mulher, ou seja, pela frutificação da dádiva recebida no recolhimento da virgindade. Ou seja: Marta virgem e também mulher simboliza a alma que se torna semelhante ao próprio ato de Deus quando este se diferencia de si mesmo ao fazer-se Filho. Assim o Mestre nos diz:

Se o homem permanecer sempre virgem, nenhum fruto jamais brotaria dele. Se ele deve tornar-se fecundo, é necessário que ele seja mulher. <<Mulher>>: eis a palavra que se possa dirigir a alma, e é bem mais nobre que virgem. Que o homem receba Deus nele, isto é bom, e por esta recepção ele é virgem. Mais que Deus torne-se fecundo nele, isto é melhor; frutificar a dádiva é a única gratidão para com dádiva (...)¹²⁴

E mais:

(...) Uma virgem que é mulher, livre e desimpedida, sem vontade própria, está todo o tempo próxima de Deus e de si mesma. Traz muitos frutos e que são grandes, nem mais nem menos do que é o próprio Deus. É esse o fruto, e é esse o nascimento que a virgem-mulher traz à obra, todos os dias, cem ou mil vezes ao dia, sim, sem fim, parindo, frutificando, do fundo do mais nobre abismo. Ou dito melhor ainda: em verdade, do mesmo abismo, de onde o Pai gera sua Palavra eterna, ela também, co-engendrando, torna-se fecunda. Pois Jesus, a luz e o esplendor do coração paterno – no dizer de São Paulo, glória e esplendor do coração do Pai, que, com poder, transluz o coração paterno (cf. Hb 1,3) – é unido a ela e ela a Ele. Unificada com este Jesus, ela esplende e brilha como um Único como uma luz pura e clara no coração do Pai.¹²⁵

Essa concepção do fundo da alma como virgem e mulher – a máxima proximidade com a Deidade – revela a relevância do simbolismo feminino no pensamento de Eckhart herdado dos padres gregos e os místicos germano-flamengo.¹²⁶ A temática da virgindade, apresentada na figura de Marta, designa, neste sermão, os diversos níveis de desprendimento da alma: desprendimento do sensível, do tempo e da carne, elevando-se à doce espiritualidade das forças da alma (intelecto e vontade); mais adiante a virgindade designa uma ordem mais elevada, o desprendimento dessas mesmas forças, desapropriadas de si mesmas e elevadas a Deus e, assim, transformadas no Filho único de Deus. Mas Eckhart afirma ser preciso ir além até mesmo da relação Deus/Verbo, para a simplicidade do *bürgelîn* (o burgozinho) onde só a Deidade, anterior à distinção das pessoas, pode entrar. Por isso, o autor afirma que a

¹²⁴ Ibidem, p.47.

¹²⁵ Ibidem, p.48.

¹²⁶ BRUNN, Émilie Zum et LIBERA, Alain de, op. cit., p. 209.

virgindade precisa ser completada e fundamentada pela fecundidade, o que constitui o seu último nível, revelando a simultaneidade do máximo desprendimento humano ou a *gelassenheit* – representada pela imagem do *bürgelin* – e a fecundidade do nada de Deus, que, gerando o Filho, se triparte. Esse processo de retorno da alma à sua origem, é condição de possibilidade de liberdade. A alma virgem e mulher – que desde o mesmo abismo de onde o Pai gera sua Palavra eterna, torna-se fecunda – se iguala a Deus quanto à liberdade.

Quando esse templo torna-se vazio de todos os obstáculos, tais como a propriedade e a ignorância, revela-se tão belo e brilha tão puro e tão claro acima e através de tudo que Deus criou, que ninguém pode concorrer com ele em esplendor, a não ser unicamente o Deus incriado. E em toda verdade: nada, a não ser o Deus incriado, é igual a esse templo (...). Só Deus é livre e incriado; por isso, só ele se iguala à alma quanto à liberdade – porém, não se iguala à mesma quanto ao estado incriado, pois a alma é criada.¹²⁷

Esse mais alto nível do desprendimento é representado pela figura do homem nobre: “Um homem nobre que partiu para uma terra distante, a fim de tomar posse de um reino, e regressou.” *Um homem nobre que partiu*, ou seja, que deixou todas as imagens e a si mesmo em busca de uma terra distante – distante de todos os caminhos. Terra de estranhamento e solidão. E, porque ele partiu, deixando tudo aquilo que lhe era familiar, ele deve tomar posse de um reino que representa a união com o divino. Todavia, possuir Deus é condição para de novo negá-lo. O homem nobre *tomou posse de um reino, e regressou*. Pois bem, o reino é sempre de novo negado no regresso aos cuidados e à familiaridade das imagens. A nobreza do homem está em reconhecer que o receber e o conseqüente apropriar precisa apegar-se ao criado, o que representa uma apropriação limitada da riqueza do reino de Deus. Essa riqueza só pode ser vislumbrada pelo homem na solidão e estranheza da terra distante, na unidade do não-saber, ou seja, na espera do nascimento de si mesmo, quando nada ainda não é. O regresso implica a perda do próprio reino, quando o homem vem a saber-se novamente de si mesmo. “Pois o homem deve ser um em si mesmo e deve procurá-lo (isto é, o ser um) em si e no uno e recebê-lo no uno, isto é: somente contemplar a Deus; e <<regressar>>, isto é: saber e conhecer que conhece a Deus.”¹²⁸ A posse do reino – metáfora que se insere no contexto do não-saber (tema ocasionalmente desenvolvido, sobretudo, na obra alemã), diz da alma despojada de qualquer consciência de si, radicada na unidade de Deus:

¹²⁷ECKHART, Maître. *Traitées et Sermons...*, op. cit., Sermon 32. p. 227.

¹²⁸ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., O homem nobre. p. 98.

(...) o homem nobre colhe e tira todo o seu ser, todo o seu viver e sua bem-aventurança somente de Deus, com Deus e em Deus, e não do conhecer-, contemplar- ou amar-a-Deus ou de algo semelhante. Por isso diz Nosso Senhor, em palavra feliz e memorável, que a vida eterna consiste nisso: em se conhecer a Deus por único Deus verdadeiro (Jô 17,3), e não: em conhecer que se conhece a Deus. Com efeito, como poderia conhecer-se como conhecendo-a-Deus o homem que não se conhece a si mesmo? Pois, certamente, o homem não se conhece a si mesmo nem as demais coisas, antes conhece na verdade a Deus somente quando se torna bem aventurado e é bem-aventurado na raiz e no fundamento da bem-aventurança. Mas quando a alma conhece que conhece a Deus, ela obtém ao mesmo tempo o conhecimento de Deus e de si mesma.¹²⁹

Com isso, Eckhart parece dizer que é preciso que a alma, para alcançar a bem-aventurança, não só desprenda-se de todo o criado, mas que ela também nem sequer tenha consciência dessa bem-aventurança, despojando-se da própria imagem que possa ter dessa beatitude. Trata-se de um estado de não conhecimento (em se tratando do conhecimento humano) no qual “sente-se que é, mas não se sabe nem o que é e nem como é.”¹³⁰ Por isso, a maturidade de Marta, está em seu saber, sem saber, que mais digno que contemplar Deus, é gerá-lo no tempo, na vida de todos os dias, pois: “A vida nos faz conhecer melhor o prazer e a luz que tudo quanto nesta vida se pode conhecer de coisas que há abaixo de Deus. Esse conhecimento é em certo sentido mais claro que o saber que nos pode oferecer a própria luz da eternidade.”¹³¹

Por isso o Mestre nos diz: “Frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva.” Permanecer virgem sem ser também mulher é fertilidade morta, estéril. A dádiva aí engendrada morre só semente, só broto. Assim, o centro da plenitude de Marta só se abriria, segundo Eckhart, quando ela fosse também mulher. Mulher para que desta mesma dádiva torne-se prenhe, cheia. É a tensão do cheio da vida, ou seja, a vida por derramar-se, por transbordar-se. Este transbordar-se é o despontar da liberdade como o abrir-se de vida. Instância de acontecimento, de floração – vigor da superabundância, da sobra, da dádiva. O cheio é concentração, o momento em que todas as coisas se recolhem num mesmo ponto; o que significa dizer: nesse ponto – o mais cheio – todas as coisas repousam, porém, não como um isto ou aquilo, mas como um por fazer, um estar a ponto de acontecer. Esse ponto de repouso, portanto, expressa inatividade, o descanso das andanças e correrias de nossa vida de superfície (virgindade), mas é pura ação, pura atividade de princípio (mulher) desde onde esta mesma vida se faz possível. O ponto de repouso é, pois, recepção em doação, morte em

¹²⁹ Ibidem, p. 97.

¹³⁰ Ibidem, Sermão 57, p. 186.

¹³¹ Ibidem, Sermão 86, p. 171.

nascimento, descanso em atividade – o descanso do meio da chama, o instante mesmo da atividade. O ser também mulher designa, pois, o ponto ativo do desprendimento, que complementa a atitude passiva do ser virgem. É no repouso do fundo da alma que a receptividade (virgindade) faz-se também fecundidade (mulher). O ponto virginal transforma-se em nascividade, e nesse ponto o homem desprendido se une a Deus, ao dar nascimento ao Filho, que no fundo da alma é gerado constantemente. O simbolismo da virgindade como a pura receptividade do Divino é acrescentada pela fecundidade que expressa o nascimento como frutificação da dádiva, do dom. Nesse sentido, em Eckhart, o místico não se separa do teólogo: conhecer Deus é inseparavelmente gerar Deus. Para Eckhart, assim como para Dionísio o Aeropagita, o verdadeiro teólogo tem um destino: dar nascimento. “ (...) não tendo de Deus somente uma ciência teórica, e sim uma experiência vivida, e que por uma simpatia interna sua para com elas ela tenha assumido por assim dizer a forma desta Unidade e dessa Fé que não se aprendem, mas que se vivem de maneira misteriosa.”¹³²

Marta mulher, é prenhe para fecundar a semente recebida na virgindade, e por essa fecundidade ela está unida a Deus; unidos por numa só ação: fazer nascer. Pois, “(...) o Espírito gera junto com o Pai o mesmo Filho unigênito e a si próprio como o mesmo Filho”¹³³. E mais: “Quando a alma chega ao um e nele entra despojada totalmente de si mesma, então ela encontra Deus como que por dentro de um nada. Como se fosse num sonho – mas um sonho lúcido – alguém se sentiu grávido de nada, como uma mulher fica grávida de um filho, e nesse nada nasceu Deus – foi ele o fruto do nada. Deus nasceu do nada.”¹³⁴

Assim, todas as suas ocupações e afazeres de todos os dias (de Marta) é Deus nascido – nascido como outro, como tempo: o bendito fruto que é tempo. Nascimento abre vida, por isso, já é sempre fazer-se de distância, de caminho: a origem retrai-se em seu doar-se. Retrai-se, porém, para ser novamente retomada, pois esse constante expropriar-se é a condição para se receber sempre de novo. A origem surge sempre de novo no atentar-se à fragilidade da estrutura de propriedade na qual já sempre estamos. Pois bem, todo nascer de Deus como Filho, como tempo acaba por afastar a alma deste mesmo Deus, uma vez que esta vem a fixar-se novamente nas determinações, nas imagens. Por isso, Marta – o fundo da alma – ao deixar Deus nascer deste mesmo Deus se priva, se nega; e o faz para poder novamente conquistá-lo – conquistá-lo na concretude crassa e sem brilho do nosso dia a dia.

¹³² O AEROPAGITA, Dionísio, Os Nomes Divinos. In. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 30.

¹³³ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 2. p.50.

¹³⁴ ECKHART, Mestre. *Sobre o desprendimento...*, op. cit., Sermão 71. p. 55.

Deus investe todo o seu poder em sua geração. Isso pertence ao retorno da alma para Deus. E, em certo modo, é *angustiante* que a alma decaia tantas vezes daquilo em que Deus investe todo o seu poder. Mas isso é preciso pra que a alma torne a viver. Deus cria todas as criaturas em *um* verbo. Mas, para que a alma volte a viver, ele expressa todo o seu poder em sua geração. Num outro modo, porém é *consolador* que a alma seja novamente reconduzida ali para dentro (...) A todas as criaturas é próprio o gerar. Uma criatura que não conhece nenhum gerar também não *seria*. Por isso diz um mestre: Este é um sinal de que todas as criaturas foram produzidas pela geração divina.¹³⁵

Nesse sentido, Deus é aquele que a cada vez precisa ser reconquistado como se fosse a primeira vez, pois a cada vez é o estranho - a cada vez nasce como outro de si mesmo. Trata-se, então, de uma unidade do distinto: sendo virgem, a alma é pura receptividade do nascimento do Filho, sendo também mulher, ela gera este Filho de volta para Deus. A alma retribui a Deus o que ela recebe de Deus, e nesse ato de receber e doar acontece a unidade da diversidade. Nesse sentido, o homem desprendido, é capaz de fazer nascer o Verbo, a ação (o ponto ativo do desprendimento) que dá a este mesmo Verbo a possibilidade de sempre de novo se encarnar, de habitar entre nós: na carne, no tempo. O que significa que, para Eckhart, o mistério da encarnação não é fruto do passado como um acontecimento marcado num determinado tempo. Não. O mistério da encarnação acontece sempre de novo em cada homem desprendido, no fundo da alma que é gerado (virgindade) e também gerador (fecundidade): “Seria pouco valor para mim que o Verbo fizesse-se carne para o só homem no Cristo suposto separadamente de mim, se ele não estivesse também feito carne em mim, afim de que eu também o seja filho de Deus.”¹³⁶ A fecundidade, que complementa a virgindade espiritual, e que juntas constituem o ser Marta como aquela que é virgem e mulher, quer dizer que do mesmo fundo, o *bürgelin* (burgozinho) que Deus gera o Filho a alma também é capaz de gerar. Do fundo da alma emergem suas forças, assim como da Deidade emergem as pessoas. A Deidade permanece o indiferenciado do ato de distinção das Pessoas na alma humana.

Nesse sentido, Marta mulher, ao dar nascimento – a separação originária – resguarda a dor da ausência, resguarda a união, a proximidade. A dor resguardada é a ausência originária. Ausência no sentido daquilo que se retrai em toda entrega – a ausência em presença, a unidade na multiplicidade. Isso que se resguarda – a dor da ausência – é a dádiva da nascividade que nunca se esgota no nascido, por isso Marta é também sempre virgem. Nas palavras de Clarice Lispector: “a dor é o mistério”. O que Marta guarda e resguarda ao dar nascimento, é a liberdade de poder receber e gerar sempre de novo. Por isso, ela é sempre

¹³⁵ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 43. p.248.

¹³⁶ ECKHART, Maître. *Commentaire sur Le Prologue de Jean...*, op. cit., p.8.

virgem e mulher. A diferença de Marta e Maria é que a primeira, que é o não-saber, é afetada pelo nascer – a dor do mistério – que lhe acontece como um abrir-se sem porquê, sem antecedentes – um vir a ser sem razão, sem fundo – o vigor da dádiva, do dom. Maria, o saber, é guiada, por sua vez, por um saber predisposto, a partir do qual todo vir a ser pode ser previsto através do fantasma de uma imagem que já o determina de antemão. Nesse saber, o nascimento, como o abrir-se de dor, de mistério, se perde, se nega.

Marta virgem e mulher é a ausência de toda singularidade no transbordamento destas mesmas singularidades. Segundo Eckhart, Jesus chamando a atenção de Marta, quer fazer ver o limite desta sua recepção. Por isso, ele diz que Maria escolheu a melhor parte, pois, *essa sua parte não diminui a eterna bem aventurança*, à medida em que é a partir dela que se abre a possibilidade de retornar à unidade, de ser novamente Marta. Nesse sentido, o que pode parecer, à primeira vista, atos separados, constituem na verdade um único e mesmo ato: isso que em se distanciando aproxima, em se diferenciando iguala. Nesse sentido, já não cabe mais aquela separação que coloca de um lado a pura contemplação (representada pela atitude de Maria e que comumente é interpretada como a atitude mais digna); e de outro a ação (representada por Marta) como aquilo que é totalmente voltado para o exterior. Em Eckhart, isso que tradicionalmente foi entendido como uma dicotomia, ganha um sentido mais elevado ao constituir dois aspectos de uma vida que, na verdade, não se separa.

Pois bem, o sentido real da fecundidade – aquele de um obrar em Deus – é que toda ação no mundo seja orientada por um sentido mais elevado, que nos pertence de antemão. É isso a liberdade: propriedade e responsabilidade pelo que já sempre somos, por aquilo que nos constitui essencial e primordialmente: “Vai assim até o teu próprio fundo e lá opera. As obras, porém, que lá operas, são elas todas vivas”.¹³⁷ Este ir até o próprio fundo, que é ele mesmo, coincidentemente, um operar; precisa ser entendido como um vir a ser o que é, um superficializar-se a partir daquilo que nos é mais profundo e que já sempre somos. Assim, o homem é chamado a ser causa de si mesmo, a estar sempre de novo na disposição do retorno: na disposição de começar sempre de novo e novo. Parece-nos poder dizer que no interior da temática eckhartiana da fecundidade pulsa um ensinamento ético. Eckhart ensina que é preciso desprender-se de todo o criado, o que significa alcançar a liberdade de si mesmo em meio – e não fora dela – à diversidade das criaturas. Assim, se todo obrar humano – falamos aqui das obras vivas – é constituído por uma liberdade interior, a postura ética é tomada como experiência dessa interioridade.

¹³⁷ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 39. p.231.

CAPÍTULO 4: ÉTICA E LIBERDADE

4.1 Da fecundidade: o caminho de uma ética

Três pontos são particularmente indispensáveis em nossa atividade. Que atuem 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.¹³⁸

Uma vez que, para Eckhart, Deus não pode ser tomado pelas vias de apreensão humana, o homem é chamado a percorrer o caminho sem caminho da sua interioridade que é divina, aquela que ele mesmo já sempre é e não pode deixar de ser. Isso que é e não pode deixar de ser é o que se entende por necessidade. Por isso Jesus diz à Marta: “uma coisa só é necessária”. Mas que coisa é essa? Voltar-se ao interior, ao fundo da alma. O que não implica num recolhimento inerte, estéril; pelo contrário, trata-se de uma interiorização que precisa eclodir numa ação, precisa ser um fazer, um expor-se, um vir a ser. O vir a ser do interior é a realização de uma necessidade. É isso a fecundidade: o deixar nascer desde dentro, desde uma necessidade, de modo que toda obra seja ela a maior ou a menor: seja o mais elevado ato do espírito, ou a simples ação de limpar a casa; enfim, que toda obra seja unida por essa necessidade. Para Eckhart, então, uma obra é boa se cumprida desde esta necessidade interior a qual pertencemos antes de começarmos a ser. Nesse sentido, a perfeição ética – a medida em que ela é ordenada, inteligente e ponderada – pressupõe a perda de toda a condição humana de firmeza, certeza, ou amparo. Essa mesma condição na qual já sempre somos lançados e que constitui-se como algo a ser superado, ultrapassado. O único amparo se assenta na desconstrução de todos os amparos. Pode-se mesmo falar de uma ética do desamparo, enquanto perda de todas as certezas humanas, de toda uma estrutura de apoio composta por leis, regras, etc. Essa experiência de desamparo é, para o homem, a sua liberdade, ou seja, o estar em correspondência, ou o render-se à sua necessidade: “<Antes>, <eu sou> e isso quer dizer: Quando o homem eleva-se por sobre o tempo, para dentro da

¹³⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 86. p. 176.

eternidade, lá o homem opera uma obra com Deus.”¹³⁹ Nessa liberdade, o homem vive, em todas as suas obras, sempre em busca, sempre em disposição de um começar de novo e novo. Esse é o caminho da unidade. Caminho cujo caminhar segue em vias de desprendimento de todas as coisas criadas, o que não quer dizer que estas mesmas coisas sejam aniquiladas, mas que já não são mais como um isto ou aquilo: são na ação do deixar ser o que já são desde sempre em Deus, ou seja, no único modo em que podem ser verdadeiramente. Assim, cada ação que daí (dessa interioridade) se desdobra é sempre uma prece, cada ato é uma dimensão da vigência desse ser da unidade. Ou como nas palavras de Rilke: “O que no fundo existe é apenas prece,/e assim as mãos que nos são consagradas/coisa alguma criam que não implore;/se antes alguma pintava ou ceifava,/já nas circunscrição das ferramentas/era a devoção que se desdobrava.” É preciso, nesse sentido, dizer que o caminho da unidade e a interioridade que lhe é própria, não abole o caminho da multiplicidade, ou seja, as relações exteriores, mas, pelo contrário, é capaz – em sua liberdade – de conduzir essas relações ao máximo de magnitude que a vida é capaz de lhe dar. Assim, o homem: “(...) 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.”¹⁴⁰

Nesse sentido, a ética eckhartiana se introduz como um *agir sem apreensão*, ou seja, um agir em conformidade ao que já é; um agir a partir de dentro, do interior, ou seja, sem apego, sem a determinação exterior do isto ou aquilo; o que implica dizer: o que move essa ética é antes um deixar (*lassen*), um abandonar-se a si mesmo, que uma ação, no sentido de determinar valores. Trata-se de um “agir sem porquê”, sem para quê, pois: “A partir desse fundo íntimo, debes operar todas as suas obras, sem porquê.” Ou seja: sem razões que as determine de antemão, como estratégias, projetos ou planos. “Um tal espírito é sem porquê; se tivesse ainda um porquê, a unidade também deveria ter um porquê. Um tal espírito é em unidade e liberdade.”¹⁴¹ Assim, só isso é necessário, só isso é bom, só isso conduz ao ser que somos antes de ser, ou seja, antes de nosso emergir no nada.

Pois bem, pensar uma ética, em Eckhart, é remeter-se à sua concepção do criado como sendo nada. O homem, enquanto criatura, nada tem desse seu ser criado. Se a criatura é nada em si, e se, por sua vez, todo dever ser é introduzido no âmbito do criatural, nada resta a fazer pelo exercício ético no referente àquilo que se deve ser. A ética, que desse pensamento

¹³⁹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 39. p.232.

¹⁴⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Conversações Espirituais 23. p. 139.

¹⁴¹ ECKHART, Mestre. *Traitées et Sermons...*, op. cit., Sermon 29. p. 328.

pode desdobrar-se, mais que um motor da conduta humana, consiste, por sua vez, num movimento de abstração de toda a condição do ente; movimento desde o qual a alma retorna ao que ela já é antes de ser (isto ou aquilo). A ética, assim compreendida, não seria uma ciência da conduta, um dever fazer isto ou aquilo, mas aquilo que nós podemos dar valor a partir de uma liberdade interior que nos constitui. Se a criatura já é antes de ser em Deus – o estado em que Eckhart nomeia como sendo o ser quando ainda não era – sua ação não precisa orientar-se por uma conduta, um comportar-se desta ou daquela maneira com referência a um fim exterior, mas deve-se agir em correspondência àquilo que de antemão já o era antes de ter sido: “Quando eu ainda me encontrava em minha primeira causa, eu não tinha então Deus algum e ali eu era causa de mim mesmo (...). Eu então queria a mim mesmo e nada mais. O que eu queria, isto eu era, e o que eu era, isto eu queria, e aqui eu me encontrava vazio de Deus e de todas as coisas.”¹⁴²

A ética eckhartiana provém dessa temática do movimento de retorno da alma à sua causa primeira, o estado ao qual Eckhart sempre incentiva o homem a buscar e que se eleva a toda e qualquer discurso moral; o que implica dizer que esta ética não se caracteriza como um imperativo que insta o homem a agir em concordância com uma lei exterior, mas é antes um deixar (*lassen*), um transbordamento do interior, do fundo, do pleno, do cheio, que, por assim o ser, não necessita de nada que o acrescente. A plenitude do interior, que é só o que verdadeiramente é, é a única via do desprendimento, pois basta a si mesma e não necessita de nenhum acréscimo exterior: “*O que eu queria, isto eu era, e o que eu era, isto eu queria*”. Quando o querer faz-se igual ao ser, ao que Eckhart define como pobreza e humildade – dois termos que coincidem na relação interior traduzida pelo *Abgeschiedenheit* – já não pode dar-se mais nada de criatural. Feito igual ao ser, o querer não é querer isto ou aquilo, mas um querer puro, abaixado ao próprio ser. Querer é ser e ser é querer. O que significa que a ética eckhartiana é uma ontologia, pois o exercício ético de elevar o querer ao ser implica no desprendimento de toda a multiplicidade das criaturas, o que caracteriza o percurso que a alma realiza de volta ao que ela era antes mesmo de existir:¹⁴³ “O desprendimento sincero está acima de tudo, já que todas as virtudes de alguma maneira estão voltadas para as criaturas, enquanto o desprendimento está desligado de todas as criaturas. Foi por isso que nosso Senhor falou a Marta: “*Unum est necessarium*”, o que significa: Marta, quem quiser evitar aflições e permanecer puro precisa ter uma coisa, isto é, desprendimento¹⁴⁴.

¹⁴² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 52. p.191.

¹⁴³ GIACHINI, Enio Paulo. *Unidade e multiplicidade em Mestre Eckhart*. Um estudo a partir dos sermões alemães. 2004. 144 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

¹⁴⁴ ECKHART, Mestre. *Sobre o desprendimento...*, op. cit., p. 3-4.

Uma coisa só é necessária, qual seja: “o desprendimento supremo que é o próprio Deus.”¹⁴⁵ Pois só em Deus a criatura é e não pode deixar de ser, pois em sendo nela mesma descobre-se como um puro nada. Só uma coisa é necessária, diríamos mais: a pobreza ou o tomar distância de tudo aquilo que nos pertence enquanto criaturas, afundando cada vez mais no nada saber, nada querer e nada ter. O que significa que este estado em que a criatura se encontra em Deus, estado em que “eu estava e queria o que eu era e era o que eu queria” que descreve a condição radical daquele que é pobre – o que se pode chamar de uma ontologia do retorno – é também uma ética do retorno. No âmbito do operar humano o querer nunca será perfeito, completamente feito, estará sempre insatisfeito, insuficiente. É justamente deste querer que o homem humilde e pobre deve libertar-se, elevando o querer ao próprio ser. Libertar-se do querer é libertar-se do próprio eu, da vontade própria, deixando ser tão só a vontade de Deus. Nesse sentido, longe de ser um fazer humano determinado por leis exteriores, a ética, em Eckhart, é antes um desprender-se – o que não significa um evadir-se – de todo fazer, pois, para o homem, basta-lhe estar em si mesmo, na verdade do seu ser.

Se as criaturas, como vimos, são marcadas por um não – pelo limite que as distingue umas das outras – a ética, como o deixar ser, ao contrário de se edificar desde esse não, deve introduzir-se como uma negação da negação, pois o não designa a imperfeição. O não gera distinção, diversidade – o ser isto ou aquilo, que contrapõem à unidade divina na qual já sempre somos antes de ser. Assim: “O Um é um negar do negar. Todas as criaturas trazem em si uma negação: uma nega a outra (...) Deus, porém, tem um negar do negar: é Um e nega todo outro, pois nada é fora de Deus. Todas as criaturas são em Deus e são a sua própria Divindade e isto significa a plenitude (...)”¹⁴⁶ Em Deus nada já não é – ou nada ainda não é – como um isto ou aquilo, mas é onde tudo já está: *todas as criaturas são em Deus*, porém, não como um isto ou aquilo, mas como um por fazer que lhe é próprio e que *significa a plenitude*. Para Eckhart, a criação traduz o emergir de Deus do seu estado essencial; o momento mesmo em que Deus nega o seu caráter abissal ao se fazer fundamento. Deus é uma negação da negação. Negação do outro, do limite que já sempre somos. Ou melhor, é a negação de toda e qualquer determinação, determinação que, por sua vez, segue sempre a sina de um não. Deus, que é o eterno, gera seu Filho no tempo e, num só instante, cria os homens e as coisas. Com isso nega-se como unidade. Nega-se a si mesmo ao se fazer outro. Outro que traduz a multiplicidade do mundo e para o qual toda criatura já se vê remetida. Outro que confere a cada criatura o seu limite – o seu ser isto ou aquilo, ou se se quer: a sua

¹⁴⁵ Ibidem, p.138.

¹⁴⁶ ECKHART, Maître. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., Sermão 21. p. 167.

negação. Deus, por sua vez, é a negação da negação, é a negação de toda e qualquer criatura. Deus, o Uno, não admite o outro, pois, numa dinâmica da unidade, é tudo - o Ab-soluto. Negar a negação é desapropriar-se de si mesmo, da vontade que lhe é própria e que o determina na sua particularidade e, de modo a não conhecer outra vontade senão a vontade de Deus e já não saber mais nada de si mesmo ou do que quer que seja. Esse deixar ser a vontade de Deus tem para Eckhart um sentido ético, como nos mostra essa passagem do Livro da Divina Consolação: “Não pode ser bom o homem que não quer o que Deus quer em cada caso particular, pois é impossível que Deus queira uma coisa que não seja um bem; e é principalmente porque Deus a quer que ela se torna, e é, necessariamente boa e, ao mesmo tempo, a melhor.”¹⁴⁷

Guardar só a vontade de Deus é a prece pelo retorno à unidade, ou o perder-se da própria vontade em Deus, num estado em que a vontade humana ainda não era. Esse estado não é da ordem do querer ou não querer, não é algo que se possa escolher ou decidir; nele a vontade humana é deixada pela imposição da vontade divina. Assim em tudo que faça ou deixe de fazer, o homem deve guiar-se tão só e apenas por Deus, numa atitude de recuo diante de todo o criado. O homem que assim age, não precisa sequer perguntar se sua ação é boa ou má, pois esta distinção só convém ao âmbito das criaturas; basta-lhe, porém, atentar-se para aquilo que ele já sempre é em Deus; e a ação que daí emerge *é necessariamente boa e, ao mesmo tempo a melhor*. Liberdade é isso: seguir por si, com propriedade, elevando todo fazer ao ser, à fonte, ao fundo; de modo que toda ação que daí (desse ser) se depreenda se revele como fruto da responsabilidade por aquilo que nós mesmos o somos. Onde não há a liberdade, no apego às determinações do criado, mora o pecado. Esse mesmo pecado, sem o qual nós não podemos chegar a Deus. Pecado, no seio do qual mora o perigo da permanência em si e, simultaneamente, a possibilidade de redenção que acontece como um ato de despojamento ou de impermanência.

4.2 O pecado: a decadência necessária

“Deus investe todo o seu poder em sua geração. Isso pertence ao retorno da alma para Deus. E, em certo modo, é angustiante que a alma decaia tantas vezes daquilo em que Deus investe todo seu poder. Mas isso é preciso para que a alma torne a viver.”¹⁴⁸ A

¹⁴⁷ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., O livro da divina consolação. p. 61.

¹⁴⁸ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 43. p.248.

decadência da alma no pecado – a sua emergência no nada – advém, em Eckhart, como algo necessário à abertura para o retorno. Isso que afasta é também o que faz retornar, ou seja, o pecador, embora não tenha consciência da sua interioridade, está essencialmente em referência à mesma. Nesse sentido, o pecado se descobre como aquilo que a alma é capaz de transcender no ato de recolhimento para sua essência primordial. Mas o que se quer aqui compreender, propriamente, por pecado? O pecado é o puro esquecimento de Deus, quando o homem tem a presunção de ser maior que sua origem (o Princípio, o Sagrado, Deus). Mas é no esquecimento do seu fundo divino que o homem toma consciência da sua pobreza, ao atentar-se para o fato de que seu ser, em si, é um puro nada e que, por isso, ele (o homem) precisa renascer constantemente no ser de Deus, o que só acontece no recolhimento total à sua interioridade que é ela mesma divina. O pecador é aquele desconhecido de Deus, pois Deus só conhece o que nele é. O ser em Deus, ou seja, o ser quando ainda não era – o puro indiferenciado que sequer chega a ter apego, propriedade – é, antes, só desprendimento, abandono, numa palavra: liberdade. Isso que nos é mais próprio, que é em Deus e que por isso pode ser por ele conhecido, guarda e resguarda a igualdade de toda a humanidade em Cristo. Nesse sentido, a existência é lançada na tensão entre o pecado e a busca da semelhança com o Cristo.

Por isso Deus não nos vê quando estamos em pecado. Daí: À medida que nele somos, nos conhece Deus, isto é: À medida que somos sem pecado. E todas as obras que Nosso Senhor um dia efetuou, para mim Ele as deu como minhas, de tal sorte que não me são menos meritórias do que minhas próprias obras que eu realizo. Toda sua nobreza é própria e próxima, igualmente, a todos nós, a mim e a Ele. Por que então não a recebemos como igual? (...) Se alguém quer alcançar essa dádiva de receber em igual modo esse bem e a natureza humana comum e igualmente próxima de todos os homens, então é necessário que tu estejas, do mesmo modo, na sociedade humana, não estando mais próximo de ti do que de um outro, assim como na natureza humana não há nada de estranho, nem mais distante nem mais próximo. Deves amar, estimar e tratar todos os homens como a ti mesmo. O que acontece a um outro, seja algo ruim ou bom, deve ser para ti como se te acontecesse.¹⁴⁹

Tem-se, então, que Eckhart, embora proponha uma união no ser da Deidade, para além das Pessoas; defende que essa mesma união só pode acontecer através do Cristo, no qual alma e corpo são igualmente perfeitos.¹⁵⁰ O Cristo é a expressão mesma dessa união do humano com o divino, na condição de mediador. Pois esse obrar nos passos da liberdade divina tem a mesma substância do ser pessoal do Cristo, cujas obras nós devemos imitar. A

¹⁴⁹ Ibidem, Sermão 5a, p.62.

¹⁵⁰ LIBERA, Alain de, op. cit., p. 258.

vida do Cristo é a expressão mesma deste obrar na Deidade, por isso nós devemos ser esse mesmo Cristo. A ação que se dispõe desde o fundo divino, o constante e novo vir a ser desde um deixar de ser, nos coloca em igualdade com a própria vida pessoal do Cristo, aquele que precisa morrer, na dor, no recolhimento, para nascer de novo. Nesse sentido, a ética eckhartiana, mas do que um dever ser é antes um deixar, e nesse deixar o homem possui tudo aquilo que o Cristo possuiu em sua humanidade.

Ou há aqui dois modos de ser: Um é de puro ser substancial segundo a Deidade, o outro é o ser pessoal (do Cristo). Todos dois, no entanto, são uma só substância. Como esta mesma substância da pessoa do Cristo, portadora da eterna humanidade (do Cristo), é também a substância da alma e como, tanto segundo o ser quanto segundo a alma, só há um Cristo na substância, nós devemos também ser o mesmo Cristo. Nós devemos o imitar nas suas obras, porque ele é no seu ser um só Cristo segundo o modo humano. Sendo, segundo minha humanidade, da mesma natureza que (o Cristo), eu sou unido a seu ser pessoal de tal maneira que eu sou por graça no ser pessoal um com ele, e mesmo esse ser pessoal ele mesmo. Como Deus, (o Cristo) permanece eternamente no fundo do Pai, e eu sou nele como um só fundo e o mesmo Cristo, portador de minha humanidade, essa é tanto em mim quanto nele na única substância do ser eterno, de maneira que o ser da alma, tão bem quanto aquele do corpo são perfeito em um Cristo: um Deus, um Filho¹⁵¹

A natureza humana, que não diz deste ou daquele homem, mas da igualdade entre todos os homens, expressa o sentido de um dos principais fundamentos da ética cristã: *deves amar, estimar e tratar todos os homens como a ti mesmo*. O outro é sempre uma possibilidade sua. Em Deus o outro é si mesmo, ou seja, todas as criaturas fazem parte de uma única e mesma natureza humana, onde o distinto se descobre na mais pura igualdade.

Parece difícil o que Nosso Senhor ordenou: Que devemos amar nossos coirmãos cristãos como a nós mesmos (Mc 12,31; Mt 22,39) (...) Devemos amá-los tanto quanto amamos a nós mesmos, e isto não é difícil. Se prestais atenção corretamente, o amor é mais prêmio do que mandamento. O mandamento parece difícil, o prêmio, porém, desejável. Aquele que ama a Deus como deve e lhe é necessário amá-lo, quer queira quer não, e ama como o amam todas as criaturas, tem a obrigação de amar seu irmão como a si mesmo, alegrar-se com as alegrias do seu irmão como suas próprias alegrias, desejar tanto a honra do seu irmão como a sua própria e <amar> o estranho como seu familiar (...) ¹⁵²

No mais próprio de todos os homens, todos os homens são uma única natureza humana: “(...) a humanidade no homem mais pobre e mais desprezado é tão perfeita quanto

¹⁵¹ ECKHART, Maître. *Sermons...*, op. cit., Sermon 67. p. 51.

¹⁵² ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 4. p.58.

no papa ou no imperador; pois a humanidade em si mesma me é mais cara do que o homem que carrego em mim.”¹⁵³ Essa relação *não é mais aquela da criação*, pois a criação traduz um afastamento da origem, o que vem a ser a própria estrutura do mal, do pecado: “Queremos saber o que é o pecado? A aversão à bem-aventurança e à virtude, é dela que vem todo pecado.”¹⁵⁴ Pois bem, o voltar-se para o princípio – contrariamente ao pecado à medida que este é superado – traduz o sentido de humildade em Mestre Eckhart, que expressa o momento em que a alma, curvada para o seu fundo, para o seu meio mais próprio, se dispõe inteiramente à ação de Deus, pois aquele que se abaixar diante de todas as criaturas será elevado em Deus: “Nele, tudo que possuem todos os anjos e todos os santos e Nossa Senhora, me é próprio e não me é mais estranho nem mais distante do que aquilo que eu mesmo possuo. Nele todas as coisas me são igualmente próprias.”¹⁵⁵ Nesse sentido, para Eckhart, é dado a cada homem a possibilidade de fazer a experiência do Cristo, de Maria e de todos os santos que é a de colocar-se nessa igualdade onde todas as coisas são essencialmente e não mais como um isto ou aquilo. É dado a cada um de nós o poder de vislumbrar todo o bem que Cristo, Maria e todos os santos praticaram, pela experiência do retorno ao fundo da alma que nos constitui primordialmente: “Todo o bem que todos os santos, Maria, a Mãe de Deus, e Cristo, segundo sua humanidade, possuíram, é meu próprio nesta natureza.”¹⁵⁶ Nessa natureza somos capazes de realizar as mesmas obras que Cristo realizou. Como o próprio Eckhart nos esclarece: “E todas as obras que Nosso Senhor um dia efetuou, para mim Ele as deu como minhas, de tal sorte que não me são menos meritórias do que minhas próprias obras que eu realizo. Toda sua nobreza é própria e próxima, igualmente, a todos nós, a mim e a Ele”.

Como vimos, o homem deve voltar-se para o seu fundo, no qual permanece em Deus, e desde esse mesmo fundo se dispor numa ação; o que expressa o próprio ser pessoal do Cristo: aquele que morre para nascer de novo. Para Eckhart, somos capazes de realizar as mesmas obras que Cristo realizou pelo retorno ao nada, ao abismo da Deidade, que é ele mesmo o meio entre morte e nascimento, entre o deixar de ser de o vir a ser – aquilo que representa a figura de Marta que é virgem e mulher. Mas é preciso perguntar: como pode o homem voltar-se para o seu interior e daí (do interior) dispor-se numa ação, sem qualquer vontade? Para Eckhart, o homem deve guiar-se pela liberdade pela qual Deus se manifesta,

¹⁵³ Ibidem, Sermão 25, p.171.

¹⁵⁴ Ibidem, Sermão 32, p. 202.

¹⁵⁵ Ibidem, Sermão 5a, p.63.

¹⁵⁶ Ibidem, Sermão 5b, p.65.

não por esta ou aquela determinação. É isso a humildade, ou seja, o baixar-se diante de Deus. Um baixar-se que é coincidentemente um elevar-se a Deus.

4.3 A humildade

Pois bem, o pecado, em Eckhart, perfaz o momento em que a alma vem a fixar-se nas imagens do mundo criado, e constitui-se, por sua vez, como algo a ser superado no ato de recolhimento da alma à sua interioridade; ato que Eckhart chama de humildade. Segundo Alain de Libera: “Ao oposto do pecado está a humildade, ou seja, o abaixamento de Deus no coração despreendido de tudo. A lei da perfeita humildade só faz exprimir o conteúdo da palavra de Jn 1, 12: *In propria venit*. Ele veio e vem no meio de nós, no centro, no fundo, nele, na sua casa, no seu bem próprio, na sua propriedade (...)”¹⁵⁷ Humildade é um dos termos que exprime o sentido do *Abgeschiedenheit*. Este termo “(...) não qualifica somente uma virtude do homem, mas visa, a nível ontológico, a liberdade de ser ele mesmo frente a toda determinação particular.”¹⁵⁸ Uma liberdade que não se caracteriza como uma retirada das coisas, mas revela um estado de permanência da alma em si mesma, em sendo o que ela já é, segundo a sua plenitude originária, quando a alma é tão plena de si mesma que já não precisa de mais nada que possa vir a lhe acrescentar. Essa liberdade diz de um percurso ao revés, o caminho que a alma percorre de volta àquilo que ela era quando ainda não era, vindo ao encontro da sua essência originária que já é desde sempre em Deus, antes do surgimento das criaturas. A humildade evoca, pois, dois acontecimentos: desprendimento (o repousar da alma em si mesma) e o abaixamento de Deus, ou seja, nascimento do Verbo. Isso porque, o acontecimento do nascimento só pode se concretizar no coração despreendido de toda determinação particular, ou seja, no meio, no centro, no fundo da alma, lá onde nada de outro pode entrar senão o próprio Deus.

A humildade vem de húmus, de terra. Terra, cujo ciclo, já é sempre o abandonar-se ao jogo de afirmação e negação, de nascimento e morte. A terra resguarda a semente em seu íntimo e desde então a faz nascer como outra – como árvore. Árvore que é então a negação da semente – a semente deixa de ser semente para se concretizar como árvore e flor, ou seja, toda afirmação, todo nascimento se efetua desde a negação, desde a morte. A semente trás em si a possibilidade da sua própria morte. A árvore é a possibilidade realizada, possibilidade

¹⁵⁷ LIBERA, Alain de. *Sur L'humilité*. Paris-Orbey: Éditions Arfuyen, 2005. p. 34.

¹⁵⁸ JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pirre-Jean. *Le vocabulaire de Maître Eckhart*. Paris: Ellipses, 2001. p.15.

que enquanto tal continua reverberando na superfície concreta dessa realização. Pois a flor trás no seu seio a possibilidade do fruto, ou seja, a sua negação. O fruto é o não ser mais flor e o ainda não ser semente, ou seja, o fruto está fadado à negar-se na semente. Temos então que o movimento da terra implica sempre e a cada vez um retorno ao princípio (à semente). Princípio que continua vigorando no silêncio do mundo. E mais: a semente enquanto princípio é ela mesma um poder tornar-se todas as coisas, sendo assim, todas essas realizações: a árvore, a flor, o fruto preexistem na semente. Ou seja, a semente já é tudo que ela vier a ser. Comentando o Evangelho de São João, o Mestre assim nos diz: “(...) o que é produzido por uma coisa preexiste nela como a semente em seu princípio. É o que é dito aqui: No princípio era o Verbo, Lc 8: <<a semente é o Verbo de Deus>>”¹⁵⁹Nesse sentido, assim como todas as realizações da semente já são antes de ser na realidade simples da semente, todas as criaturas já estão no Verbo e são este mesmo Verbo antes de ser um isto ou aquilo. E como todas as realizações provindas da semente convergem para a realidade da qual partiram, o princípio, o Verbo, não é só desde onde provém todas as criaturas, mas é também o repouso de todas elas, aquilo para o qual continuamente retornam.

A humildade é, pois, o abaixar-se para a terra, o *humus*, o pó, desde onde tudo provém e para onde tudo retornará – a terra desde onde tudo começa e na qual tudo termina. A humildade do homem é ser ele mesmo a simplicidade da terra. O abaixar-se do homem, o recolher-se para o interior, para o fundo é a condição para a descida de Deus, pois, “(...) o superior emana no inferior.”¹⁶⁰O abaixado, o fundo coincide com o mais elevado e constitui a profundidade da humildade. Assim: “Todo homem que se abaixa será elevado.”¹⁶¹Todo homem que desprender-se de toda a exterioridade das criaturas, voltando-se para a interioridade essencial que lhe é própria, se faz pura recepção de Deus:

Para doar-lhe tudo como propriedade sua, cuida de abaixar-te sob Deus em verdadeira humildade e elevar a Deus em teu coração e em teu conhecer. “Deus nosso Senhor, enviou seu Filho ao Mundo” (Gl 4,4), Uma vez falei justamente aqui nesse lugar: Deus enviou seu Filho à alma, na plenitude dos tempos, quando esta tiver ultrapassado todo o tempo. Quando a alma estiver vazia do tempo e do espaço, então o Pai envia seu Filho à alma.¹⁶²

É no mais fundo, no mais baixo, na plenitude dos tempos que consiste no vazio do próprio tempo regido por suas dimensões: presente passado e futuro - como dizíamos: é no

¹⁵⁹ ECKHART, Maître. *Commentaire sur Le Prologue de Jean...*, op. cit., p.31.

¹⁶⁰ ECKHART, Maître. *Traité et Sermons...*, op. cit., Sermon 14. p. 307.

¹⁶¹ ECKHART, Maître. *Commentaire sur Le Prologue de Jean...*, op. cit., p.181.

¹⁶² ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 4. p.60.

mais baixo que Deus comunica seu ser ao homem e é pela participação contínua ao ser de Deus do qual recebe o ser, ou seja, à sua causa que o homem constitui-se na sua finitude, pois precisa sempre de novo estar em Deus (no princípio) para garantir seu ser. O pecado é justamente o estar na ausência de causa, o apego à carne, ao nada, ao mal, quando a alma vem a encher-se de si mesma como que esquecida de Deus: "(...) Se você então quer ser elevado, tu deves ser em baixo, liberto da onda do <<sangue e da carne>>, porque a razão de todos os pecados e de todas as impurezas é o orgulho que se esconde e que abusa-se ele mesmo, e o que resulta dele não é senão sofrimento e dor. Assim, a humildade é a razão de todos os bens e de tudo o que dele resulta."¹⁶³

O elevado não é fruto de uma busca para fora de nós mesmos, mas coincide com o fundo que nos é mais próprio, que nós mesmos somos. Ser elevado é, pois, sair para dentro, subir ao fundo, ao nosso ser mais íntimo. A humildade, o curvar-se para baixo, para a interioridade primordial do fundo da alma, é a condição única para o acontecimento de Deus, o ato em que Deus gera seu Filho, comunicando ser ao mundo. Nesse sentido:

O que há de mais alto na sua insondável deidade responde ao que há de mais baixo na profundidade da humildade. O homem verdadeiramente humilde não tem necessidade de pedir a Deus: ele pode ordenar a Deus, porque o altar da deidade só está em relação à profundidade da humildade (...) O homem humilde e Deus são só um. O homem humilde tem poder sobre Deus como Ele o tem sobre Ele mesmo, e tudo o que é nos anjos é próprio ao homem humilde. O que Deus opera, o homem humilde o opera também e o que Deus é, ele O é: uma vida e um ser. E é porque nosso caro Senhor disse: <<Aprenda comigo que eu sou doce e humilde de coração>>. ¹⁶⁴

Estranha essa afirmação de Eckhart que diz que o homem humilde pode ordenar a Deus. O que isso significa? Para o autor, o fundo da alma é divino; e isso significa que se o homem se despoja de todo o criado, o que lhe resta é só Deus. O homem, assim, ordena Deus a vir, pois onde já não há qualquer criatura, o que há é tão só a força e a vigência de Deus. O homem humilde e Deus são um. Segundo Eckhart, assim como o céu emana no interior da terra tornando-a fecunda, assim também Deus emana na profundidade da humildade, de modo a fecundá-la. A terra é o elemento primeiro, sem forma, cor, cheiro ou gosto. De todas as criações a terra é a mais simples, por isso nela tudo termina. O coração da terra é sem forma justamente porque é a condição de possibilidade de toda forma, de todo crescimento e florescimento. Assim, também a profundidade da humildade está apartada de todo o criado, pela sua essência primordial desde onde se faz possível o surgimento de todas as criaturas. A

¹⁶³ ECKHART, Maître. *Traité et Sermons...*, op. cit., Sermon 14. p. 308.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 308.

terra é o sustentáculo da vida. Terra é o que é de mais abaixado, o mais dentro. “Portanto, não basta ao homem nobre e humilde ser o Filho único que o Pai gerou eternamente. Ele quer também ser pai. Ele quer ser em pé de igualdade com a paternidade Eterna. Ele quer gerar aquele do qual eu sou eternamente gerado(...)”¹⁶⁵ Nesse sentido o homem humilde, de terra, não quer apenas receber, quer também gerar.

Comentando o Evangelho de São João, onde se diz: “Ele era a luz verdadeira que clareia todo homem vindo ao mundo”, Eckhart assim nos diz: “Deus clareia certamente todo homem vindo ao mundo, mas o homem que não é humilde – de *humus* (terra) – não é homem. No entanto, homem é dito segundo *humus*.¹⁶⁶ Neste mesmo sentido, o Mestre se expressa no tratado do homem nobre: “<<Homem>>, na acepção própria da palavra latina, significa, em um sentido, aquele que com tudo o que é e com tudo o que é seu se sujeita e obedece a Deus e, levantando os olhos ao céu, contempla a Deus, e não o que é seu (...) Esta é a humildade perfeita e propriamente dita; este nome lhe (ao homem) vem da terra.”¹⁶⁷ Homem é dito segundo terra, segundo o seu interior, ou seja, segundo a sua identidade com o divino. O homem não é segundo o seu “não” enquanto remetido a todos os outros homens, o que o faz ser este ou aquele homem. Homem é dito segundo a humildade: aquele que é todo inteiro curvado à Deus e nada tem de si mesmo. Por essa sua natureza essencial, anterior a todo o criado, homem é nascividade; e só o é pela sua condição de não ser ainda criado, a única condição para ser na unidade com Deus, na totalidade de todo o criado.

Homem é segundo terra: aquela na qual, coincidentemente, tudo começa e tudo termina. Terra da qual partimos e para a qual retornaremos. O elemento simples, primeiro, anônimo – o indiferenciado para o qual tudo se arrasta. Terra é morte e nascimento, é recepção e doação, é fim e começo. Terra é nada. Não um simples nada, mas um nada que é tudo, pois é ele mesmo o poder ser de todas as coisas, de todo florescimento e vir a ser. O não-saber de Marta (aquela que é virgem e mulher) é seu parentesco com a terra. Ou melhor, a experiência do não-saber, representado por Marta, é aquela da terra, ou poderíamos mesmo dizer, do nada (o anonimato) que é prenhe, ou seja, o sem nome no florescimento de todos os nomes. Marta (o não-saber) é a livre ação de vir a ser o que já é, e isso que já somos, o fundo da alma, é um poder ser sempre de novo e novo, pois é nesse fundo que tudo termina e tudo começa. É, pois, morte em nascimento, recato em escancarar, recolhimento em florescimento – o florescimento para a eterna novidade do mundo.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 309.

¹⁶⁶ ECKHART, Maître. *Commentaire sur Le Prologue de Jean...*, op. cit., p. 91.

¹⁶⁷ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos...*, op. cit., O homem nobre. p. 95.

CONCLUSÃO

O caminho de volta ao que já sempre somos antes de começar a ser, que é igualmente retorno à Deidade, permeia, em surdina, o interior das faculdades humanas e de tudo que se constitui a partir delas. Intelecto só encontra o repouso do ser do qual emana, à medida que ultrapassa a si mesmo, libertando-se do conhecimento que o impede de chegar ao verdadeiro saber. Esse percurso ao revés à origem de nós mesmos, que é também um voltar-se à Deidade, consiste no elevar de todo querer e saber ao ser; esse mesmo ser que silencia no interior de todas as atividades humanas, para além de todo conhecimento. Nesse ser, além de toda a diversidade do devir, a alma sequer chega a ter um nome, senão aquele do indiferenciado de Deus em sua Deidade, isso mesmo que é desconhecido para a alma e para todas as criaturas. Por isso, esse caminho de volta ao ser é ele mesmo silêncio, abandono, Deidade; e não mais aquele do intelecto.

Na leitura dos dois sermões aqui em questão, mostrou-se problemático, sobretudo, a questão entre o saber contemplativo ou teórico e o não-saber ou o saber prático, em se tratando da união última da alma com o divino. Problemático, sobretudo, pelo sentido que Eckhart concede à relação entre interior e exterior; relação que já não atende à noção comum de um “dentro” e um “fora”, como que dimensões que se excluem. Interior e exterior descobrem-se, aqui, numa relação de pertença mútua, sendo que um precisa do outro para se manifestar como tal. O interior sempre se manifesta no exterior, na superficialidade e nele (a), por sua vez, se retrai, expressando o próprio retrair-se da Deidade, no momento mesmo em que esta deixa ser o mundo – a superficialidade do ser criado. Este mundo está em referência à idéia de exterior que constitui a superfície na qual o interior se faz ver como tal. Este, por sua vez, diz de um estar oculto na superfície mesma do mundo. O que implica que o retrair-se para o interior não é senão pôr-se na superfície, pôr-se no mundo, à medida que esse interior sempre se nos escapa. O que significa: pôr-se no mundo desde o interior, ou seja, desde o movimento que mantém este mesmo mundo vivo e que nele se retrai.

Pois bem, da relação entre ação e contemplação, entre Marta e Maria, pode-se concluir, segundo Eckhart, que a alma é essencialmente unida a Deus quando, na disposição de recebê-lo pelo desprendimento do seu ser criado, é capaz de gerá-lo em sua ação. Não, porém, quando se fixa numa contemplação estática, improdutiva por si mesma ao manter-se

inerte naquilo que é pensado. Segundo Eckhart, o ato de voltar-se para dentro de si mesmo será sempre insuficiente se não realizar-se numa ação. Trata-se de uma interiorização que precisa eclodir numa ação, precisa ser um fazer, um exteriorizar-se ou superficializar-se. O interior precisa do exterior ou, então, seria nada. Em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, na superfície crassa do nosso dia a dia, brilha oculto o interior do mistério que faz com que as coisas sejam o que elas são. Nesse sentido, Eckhart nos convida, não a uma evasão das coisas, mas a um modo de ser radicalmente junto delas em abandono, como que um manter-se fora como dentro, ou um manter-se dentro como fora – propriamente um estar em casa como um estrangeiro. É a partir da exterioridade que nos é possível retornar à interioridade que nos é própria. Ou seja, onde mora o pecado, mora também a redenção. Então, interior e exterior, não se excluem, mas constituem-se desde uma pertença mútua, coincidindo-se numa só realidade que ao se exteriorizar, permanece recolhida no seu interior.

Se o ato de contemplar pressupõe a separação entre o sujeito contemplador e o objeto contemplado, o que, por sua vez, não constitui ainda a união última com o divino; pode-se dizer que esta (a unidade última) tem seu lugar no obrar inútil que é ele mesmo obra divina à medida que é livre de toda vontade humana. Assim, para Eckhart, mais importante – e aqui se trata de duas atitudes que se complementam como partes de uma mesma vida – que contemplar Deus é realizá-lo no tempo, na vida de todos os dias, desde onde nos é possível participar da sua eternidade. Trata-se de uma mudança de perspectiva dentro do pensamento de Eckhart, que se traduz na passagem do intelecto ao fundo da alma. Esse mesmo fundo que ultrapassa todas as faculdades e que é tão puro e simples que nem Deus, enquanto três Pessoas, pode aí entrar. Assim Eckhart, nos convida a percorrer o caminho sem caminho do conhecimento vivido, no abandono às coisas assim como elas são em Deus. Não, porém, um conhecimento intelectual ou erudito, este conhecimento que é ele mesmo grandioso por sua necessidade, mas ainda humano demais. O conhecimento vivido, que é antes um conhecer do não-conhecer, traduz-se como o abandono ao vazio e à inutilidade das obras cotidianas, onde continuamente nos colocamos na disposição de superar nossos limites, de nos retirarmos para o interior, para as profundezas da liberdade de Deus que se retrai na superfície do mundo. Vida ativa é isso: viver segundo a liberdade divina que lateja em toda parte, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, em todos nossos cuidados, afazeres e lidas. O que está em jogo nesse viver é um modo de exercitar a própria vida (entenda-se existência humana) como aquela que continuamente está começando a ser, um modo radical de só e simplesmente viver. Estar no empenho de uma ação nos passos da liberdade e gratuidade divina, ou seja, sem a

razão de um porquê que a determine, é trabalhar a própria existência que, em sendo, precisa receber o ser de Deus, precisa ser o que se é antes de ser.

Podemos dizer que a fecundidade do não-saber, em Eckhart, ou seja, da ação pobre entregue ao vazio de Deus, aquela que resguarda um sentido ético, é o não encontrado em todo o procurado, aquilo que escapa a toda compreensão humana, por se encontrar no interior, no fundo da alma que com a Deidade constitui um só fundo. Este mesmo fundo, distante das criaturas, e tão perto de nós que nós mesmos o somos antes de começar a ser. Esse fundo, que é nosso, é o que une e reúne as ocupações superficiais da existência de todos os dias à simplicidade primeira, na interioridade e vastidão de si mesmo. Nesse sentido, o homem que verdadeiramente saiu de todas as coisas e de si mesmo, se encontra radicalmente junto a todas as coisas. Isso porque, o recolhimento à interioridade – que é união na Deidade – significa, para o homem abandonado, um ser todas as coisas¹⁶⁸ à medida que nada ainda não é como um isto ou aquilo, mas tudo já se encontra no ponto de ser. O fundo da alma é o que em toda busca permanece não encontrado, pois, essa essência que é nossa, não é apreendida por nenhuma teoria; para encontra-la basta atentar-nos para o silêncio que perpassa a superfície trivial do nosso dia a dia: “E por isso o profeta falou: ‘Na verdade, tu és o Deus escondido’” (Is 45,15) no fundo da alma, onde o fundo de Deus e o fundo da alma são um só fundo. Quanto mais a ti se procura, tanto menos a ti se encontra. Tu debes procurá-lo assim que não o encontres em nenhum lugar. Se não o procuras, então o encontras.”¹⁶⁹

A apropriação do fundo de Deus, mais que um buscar, querer possuir ou apoderar-se, é, antes, um deixar (*lassen*). Deixar ser a liberdade de Deus, sem nada lhe acrescentar, de modo que nos deixando guiar por essa liberdade somos livres como o próprio Deus o é, somos nesse deixar verdadeiramente filhos de Deus. Deixar ser a liberdade de Deus é, sobretudo, abandonar-se à vontade divina, abandonar-se ao nada que permeia as nossas ações cotidianas, em deixando todas as criaturas e tudo que a partir delas podemos receber ou saber de Deus: “Ao deixar tudo isso, deixou Deus por e para Deus e assim lhes restou Deus como Deus é em si mesmo em sendo, não no modo do seu ser recebido ou adquirido, mas no vigor do ser que Deus é em si mesmo.”¹⁷⁰ A busca pelo eu, pela satisfação da própria vontade, permanece fechada à liberdade de Deus, sendo que esta só pode se abrir para o homem, na medida em que ele deixar-se guiar por ela, mergulhando cada vez mais em seu nada saber,

¹⁶⁸ Cf. ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 22. p.144: “Deus não teria criado todas as criaturas, se não tivesse gerado primeiramente algo, que era incriado, que trazia em si as imagens de todas as criaturas.”

¹⁶⁹ ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães...*, op. cit., Sermão 15. p.94.

¹⁷⁰ Ibidem, Sermão 12, p. 104.

nada querer e nada ter. Esse trabalho buscou ganhar a medida da impotência da busca, ainda que a mais empenhada, mas ainda humana demais, em encontrar Deus. Toda busca de Deus não é senão busca do eu, da vontade própria, sendo mais nós mesmos do que Deus. O caminho único para encontrar Deus é ele mesmo sem caminho, constituindo-se como um deixar-se levar pela liberdade divina na qual já sempre estamos antes mesmo de todo buscar, procurar, possuir.

BIBLIOGRAFIA

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991.

BRUNN, Emilie Zum. *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Million, 1994.

ECKHART, Maître. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*, Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Sermões alemães*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Sermons*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

_____. *Traité et Sermons*. Paris: GF-Flammarion, 1993.

_____. *Commentaire sur Le Prologue de Jean*. Paris: Les éditions du Cerf, 1989.

_____. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Cerf, 1984.

_____. *Sur l'humilité*. Paris-Orbey: Arfuyen, 2005.

_____. *Sobre o Desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*. Orbey: Arfuyen, 2004.

FAGGIN, Guiseppe. *Mestre Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: Ecce Editora, 1984.

GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart*. 2007. 182 f. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GIACHINI, Enio Paulo. *Unidade e multiplicidade em Mestre Eckhart*. Um estudo a partir dos sermões alemães. 2004. 144 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991.

HARADA, Hermógenes. Importa não ser. In: SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante (Org.). *Ensaio de Filosofia*. Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 35-49.

_____. Do Sermão 52 de Eckhart. In: *Scintilla* - Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba: FFSB, 2004. p. 42-60.

_____. O Meio Silêncio. In: *Arte Palavra*. Fórum de Ciência e Cultura UFRJ, 1998. p. 32-48.

HEIDEGGER, Martin. *Sérénite*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Sobre a Essência do Fundamento*. In: _____. Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.109-148. (Coleção “Os Pensadores”).

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens. O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Le vocabulaire de Maître Eckhart*. Paris: Ellipses, 2001.

LIBERA, Alain de. *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*. Paris: Beauchesne, 1984.

_____. *Introduction a la Mystique Rhenane – d’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: O.E.I.L., 1984.

_____. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

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

LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

O AREOPAGITA, Pseudo Dionísio. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, Giovane. *História da Filosofia*. Vol. II. São Paulo: Paulinas, 1990.

RIBEIRO, Glória. A questão do não-saber ou Da excelência de Marta sobre Maria. In: SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante (Org.). *Ensaio de Filosofia*. Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 51-64.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Introdução a Filosofia Medieval*. IFCS\ UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

_____. *Para Ler os Medievais*. Ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. O Medieval e o saber da Abnegação. In: *Scintilla* – Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba: FFSB, 2004. p. 15-28.

SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972.

SUZUKI, T.D. *Mística Cristã e Budista*. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1976.

VIGNAUX, Paul. *Philosophie au Moyen-Age*. Paris: Librairie Armand Colin, 1958.

WACKERNAGEL, Wolfgang. *Éthique de l'Image et Métaphysique de l'Abstraction chez Maître Eckhart*. Paris: librairie J. Vrin, 1991.