



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SAULO MATIAS DOURADO

**DESPRENDIMENTO E PERTENCIMENTO EM MESTRE
ECKHART**

Salvador

2015



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

SAULO MATIAS DOURADO

**DESPRENDIMENTO E PERTENCIMENTO EM MESTRE
ECKHART**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Nancy Mangabeira Unger

Salvador

2015

A Pleuza, mãe querida, mais jovem do que eu, que me deu alegrias, suportes e catarses.
A Adelmo, meu pai, que me deu o prazer do livro, das bibliotecas e a abertura para o mistério.
A Jana, minha irmã, que é feita da mesma matéria que eu.

AGRADECIMENTOS

A Nancy Mangabeira Unger, que tão cuidadosamente me orientou neste trabalho e me motivou quando foi preciso. Não resultaria a mesma pesquisa, sem a tranquilidade e o companheirismo postos ao longo destes anos de orientação.

Aos colegas do Instituto Federal da Bahia e do Instituto Social da Bahia, que servirem de espelho e me propuseram sugestões durante a minha caminhada paralela entre o ensino e a pesquisa acadêmica, tão gratificante, contudo, nem sempre fácil. Meus abraços especiais para Daniel Rebouças, Yukari Mise, Jeudy Aragão e Saulo Assis.

Aos meus alunos do Instituto Federal da Bahia e do Instituto Social da Bahia, que me ensinaram a manter a clareza e o espanto, quando o estudo rigoroso às vezes traz o esquecimento. Cada turma foi uma oportunidade de sentir novamente o entusiasmo da filosofia.

Às direções destas instituições de ensino onde trabalhei e com as quais me mantive, por escolha, na investigação dos meus estudos e na ação do cotidiano de trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela estrutura e pelos professores, que também puderam opinar e sugerir caminhos para a minha pesquisa.

Aos amigos Fabiano Barcella e Hevellyn Corrêa, pelo incentivo decisivo; à amiga Isabela Navarro, pelo compartilhamento de vida ao telefone; aos amigos escritores Davi Boaventura e a Breno Fernandes, por tentarem entender o meu laço com a Filosofia; aos outros amigos Davi Lopes e Reinofy Duarte, por entenderem e me incentivarem.

A todos os grandes apoiadores, inclusive ouvidos para meus deletérios, como Rafael Ribeiro e Eduardo Novaes, dentre todos os principais, Ileuza Dalva Matias e Jana Maira Dourado, minha mãe e minha irmã, desde cá meu forte abraço.

Eu não sei, Fernando, eu não estou aconselhando nada, V. tem de resolver sozinho. Mas haverá mesmo o que resolver? Tudo não estará indo certo? E neste caso o seu sofrimento e as suas dúvidas não derivam nem das circunstâncias da sua vida, nem da sua mocidade ávida do sofrer, mas das próprias realidades tão confusas da vida atual do homem. Não será talvez preferível e mais profundamente egoísta você não sacrificar nada, nem facilidades, nem amor, nem gozo, nem inimigos, nem incompreensões, mas viver tudo isso junto, em tudo procurando apurar o que é você e buscando se superar em você? Pra que imaginar se do outro lado do túnel faz dia ou faz noite? Só tem um jeito de saber: é ir até lá. O perigo não é encontrar noite lá, mas encontrar a noite e imaginar que é o dia. Talvez o melhor segredo da dignidade de ser homem é ter a força de dizer: 'perdi'. Porque, Fernando, nós perdemos. Nós perdemos sempre... O indivíduo humano será sempre essa 'região amaldiçoada' em que não é exatamente que ninguém consiga penetrar, mas em que toda exploração é imperfeita, incompleta. E por isso deformadora. Até para o indivíduo mesmo. É o signo da maldição.

(Mário de Andrade em carta a Fernando Sabino, 23/01/1943).

DOURADO, Saulo Matias. *Desprendimento e pertencimento em Mestre Eckhart*. 83 f. 2015. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, 2015.

RESUMO

No tratado *Do desprendimento*, Mestre Eckhart afirma ter procurado em muitos escritos e em si mesmo a mais alta das virtudes, a que melhor lhe permitiria tornar-se por graça o que Deus é por natureza. Se Deus é bondade, caberia ao homem ser maximamente bom, e o mesmo ocorre com justiça, sabedoria ou que se siga. Deus não pode ser “nem isto e nem aquilo”, no entanto, pois é anterior e além de qualquer ser, quando tais qualidades são sempre posteriores e pertencentes ao ser. Ao estar em movimento para além do ser, Deus é fundamentalmente não-ser, logo, a sua natureza se dá na total abertura e no perfeito estar livre, isto é, *Abgeschiedenheit*, traduzido também como *desprendimento*. Para o homem tomar-se no mesmo fundamento de Deus, deve compreender-se na mesma anterioridade e superação. O homem há de desprender-se tão quanto o próprio Deus, alcançando-lhe a natureza livre. Desprender-se é em princípio abandonar a *eigenschaft*, a “vontade própria”. Trata-se de sair do “eu ensimesmado” e de uma relação de “recompensa”, de “antes e depois”, de “isto ou aquilo” para com as coisas, a fim de ser “o que se era quando ainda não se era”. Assim, o homem desprendido deixa as coisas serem, para além de uma relação de domínio e de definição. A relação do homem com o real se faz no despojamento de uma compreensão particularizada acerca do eu e das coisas, no que se os toma em sua determinação de ser, e permitir que a alma se torne disponível, a fim de se cumprir o grau seguinte, quando pela abertura de tal disponibilidade se compreende a própria abertura do real e com o real se vê unido. Na relação com o Nada, havendo em si mesmo este Nada, que Eckhart chama de “centelha divina no fundo da alma”, o homem entende-se Um e participante da mesma dinâmica do todo, e assim em vez de conhecer este mesmo todo tão-somente por representação ou por externalidade, identifica-se com a radicalidade de sua natureza indeterminada. Neste ponto, tal homem *regressa* para as coisas em uma refeita apreensão, e sabendo delas o mesmo compartilhamento da “centelha”. Assim, “o modo de se amar a Deus”, isto é, de ser em Deus, torna-se “um modo sem modo”, e a relação com o real de “frutificação”, pois em vez de se “gerar o Filho uma vez por ano” em um preceito determinado, faz-se que ele seja gerado a cada instante pela relação desprendida.

Palavras-chave: Mestre Eckhart. Mística Medieval. Desprendimento. Pertencimento. Nada. Deixar-ser.

DOURADO, Saulo Matias. *Desprendimento e pertencimento em Mestre Eckhart*. 83 f. 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, 2015.

ABSTRACT

In the treaty *On Detachment*, Master Eckhart claims to have searched in many writings and in himself the highest of virtues, the better that would allow it to become by grace what God is by nature. If God is goodness, the man would be maximally good, and the same occurs with justice, wisdom or follow. Notwithstanding, God cannot be "neither this nor that, because He is before and beyond any being, when such qualities are always rear and belonging to the being. In the course of becoming something more than a being, God is fundamentally not-being, so its nature takes place in complete openness and in perfect freedom, i.e. *Abgeschiedenheit*, translated also as detachment. In order to man having the same foundation of God, the former must be understood in the same anticipations and overcomings as the latter. Man becomes detached so as God himself, reaching his free nature. Detaching is in principle leave eigenschaft, the "free will". It is about exiting the "I" into himself and a logic of "reward", "before and after" of "this or that" with things in order to be "what it was when it was not yet". So, the man disengaged let things be, beyond a relationship of definition and domain. The relationship of the man with the real is in the simplicity of an individualized understanding about me and things that take them in their determination to be, and allow the soul to become available, in order to fulfill the following degree when through the opening of such availability understands the real opening itself and with the real is seen attached. In relation to anything going on in itself this Nothing, Eckhart calls the "divine spark at the bottom of the soul", the man is understood to be a participant with the same dynamics of all, and so rather than meeting this same all only for representation or by an externality, identifies himself with the radicalism of his undetermined nature. At this point, such a man returns to things in a remade apprehension, and knowing about them the same sharing of "spark". Thus, "the way to love God", in other words, to be in God, becomes "a wayless" mode, and the relationship with the actual "fruiting", because instead of "generating the Son once a year in a determined precept, the son must be generated every second by the detached relation.

Keywords: Meister Eckhart. Medieval Mystique. Detachment. Belonging. Nothing. Letting-be.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. A DEIDADE PARA ALÉM DE DEUS	13
1.1. A SUJEIÇÃO DA CRIATURA AO CRIADOR	13
1.2. O SER PRÓPRIO DE DEUS	19
1.3. NADA E DEIDADE	24
2. IMPORTA NÃO SER	32
2.1. O MODO SEM MODO.....	32
2.2. A ALMA INCRIADA	37
2.3. LIBERDADE ORIGINÁRIA	42
2.4. GELASSENHEIT	46
3. A ATIVIDADE DO DESPRENDIMENTO	52
3.1. MARTA E MARIA: ATIVIDADE E CONTEMPLAÇÃO	52
3.2. O CARÁTER INTELECTIVO DE MARTA	58
3.3. A FRUTIFICAÇÃO DO DESPRENDIMENTO	63
3.4. HOMEM INTERIOR E HOMEM EXTERIOR	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
REFERÊNCIAS	77
ANEXOS	80

INTRODUÇÃO

É possível estabelecer o homem enquanto constitutivamente livre e desprendido de todas as determinações de ser, sem que isto represente um isolamento da vida ou uma ausência de sentido? Por que desprendimento, isto é, a soltura no abismo, a plenitude do Nada, não conseguiria combinar com o pertencimento e uma união radical com o todo? A investigação, que resulta no presente trabalho, consiste em construir uma resposta a partir de um pensamento místico, fora, por assim dizer, do âmbito contemporâneo no qual tal questão se coloca, mas interiorizada ao nosso tempo no instante em que a questão se põe. Mestre Eckhart é o protagonista.

Vemos pensadores tentarem respostas para noções árduas como o Nada, o Ser, o Estar-Livre e a Linguagem. A maior parte da empreitada atual, em vertentes do existencialismo e da fenomenologia, por exemplo, é uma busca por investigar os efeitos do vazio e do silêncio que o deslocamento do homem, desde uma matriz cósmica ou transcendente, pôde trazer à nossa condição. Entende-se por este deslocamento a separação do homem de qualquer habitat, um ponto fixo, sagrado e/ou natural a se valer, e colocar-se como um ser sujeito e autônomo em meio a uma realidade muda e ainda por se determinar. O homem, no sentido moderno, encontra-se na pura soltura e no abismo do ser com o pavor do desamparo, passível de ser superado pelos avanços técnicos e projetos estruturais.

Torna-se necessário verificar como a ideia de um abismo para o ser e lançamento dentro do Nada, símbolo de um período “sem Deus” que é o nosso, pode ter encontro com a especulação mística, a mais alta experiência do sagrado. “Atirar-se no fundo sem fundo”, “estar vazio de tudo”, “ser tão livre quanto o real”, são frases que estariam no mais existencial filósofo do século XX, mas também, em outros significados, no mais arrebatado místico de tempos medievais. É este outro sentido que tentaremos percorrer ao trilhar um grande representante da mística, Mestre Eckhart (1260-1316). Ele é o principal autor a trazer compreensões como o Nada, a deidade para além Deus, o desprendimento do homem e o abismo sem fundo da alma, nas quais o homem se solta para dentro do e desde o pertencimento, ponto de nosso salto. Compreendê-lo foi o nosso objetivo.

Eckhart nasceu na Alemanha e foi um teólogo e místico renano que administrou e ensinou em universidades da Alemanha e da França, no período escolástico, e cumpriu

ofícios da ala beneditina da Igreja. Tal como Tomás de Aquino, tornou-se professor catedrático por duas vezes na Sorbonne. Publicou, no meio acadêmico, tratados e interpretações bíblicas, sem deixar de participar da iniciação estudantil de noviços e freiras. A diferença dele ante os colegas é a causa de seu tratamento diferente também na História. Eckhart passou a professar sermões para servos e camponeses, além dos aprendizes oficiais da doutrina. Como o povo não compreendia o latim, o pensador se expressou em alemão vulgar. Por não segregar aqueles a quem se dirigia e unir ao seu pensamento traços cada vez mais originários da mística, como a equiparação entre alma e deidade, e deidade e Nada, teve a obra condenada por heresia na bula papal *In Agro Dominico*, marco que aboliu seus escritos da tradição ortodoxa do ocidente. Tornou-se o primeiro teólogo ligado à Igreja a ser condenado por suspeita de heresia.

Ainda assim os tratados e sermões alemães de Eckhart circularam em cópias e influenciaram pensadores e poetas do fim da Idade Média, do Renascimento e da Modernidade. Por fim, no século XIX, foram compilados os diversos textos e publicados volumes da prosa que é uma das primeiras da língua alemã. Um dos entusiastas da edição foi o filósofo Friedrich Hegel que, ainda na juventude, quando escrevia sobre o cristianismo, teria recebido alguns escritos de Mestre Eckhart. Um século mais tarde, o divulgador do pensamento místico de Eckhart na filosofia, e desta vez de modo mais ostensivo em comentários e resgate de conceitos, é Martin Heidegger. Sobre o autor medieval, ele chegou a dizer em um dos seminários (*Le chemin de campagne*): “Mestre Eckhart, junto a quem aprendemos a pensar e a viver”.

O enfoque trazido por Heidegger a Eckhart está nos fundamentos desta pesquisa, mesmo que não se trate de compará-los. Trata-se de uma metodologia, um modo de leitura, aliado à fenomenologia hermenêutica. A hermenêutica de herança heideggeriana considera a leitura dos vestígios do passado como inclusão do ser presente, isto é, do leitor atual no ato interpretativo. A ambiência do presente é decisiva para o elo com o passado no ato de compreendê-lo, a ponto de não ser um “passado estancado” contra um filólogo hodierno. Na correlação, o tempo está lançado. A leitura do vestígio de passado que aqui se expressa por Mestre Eckhart não é o estudo de um peso morto, imutável, tampouco de algo que apenas foi vivo em uma época. É o envolvimento do olhar de hoje com a atmosfera de pensamento que já ocorreu, em uma dinâmica tal que torna possível o seu movimento em círculos hermenêuticos. O passado pode sempre reencontrar-se e potenciar a vida que desde já estamos e nos colocamos. Compreender o

legado de um pensador é uma tensão entre a abertura de possibilidades e a facticidade do vestígio, inserida na correlação entre leitor e obra, pela qual nem leitor e obra são postos isoladamente.

No desenvolvimento da pesquisa, todo feito a partir dos textos alemães de Eckhart, traduzidos em português, visa-se entender o caminho pelo qual o pensador místico chegou às noções de Nada e de Desprendimento, que se ligam ao pertencimento com o real, e assim verificar as decorrências para a condição humana enquanto ontologia e prática. Com tal busca, não serão tão-somente catalogados os conceitos de Eckhart, como uma erudição. Será apontado o percurso de pensamento que se lança ao tempo atual, em seu *pathos*, na possibilidade de o homem ser livre enquanto pertence, embora não possa ser ainda o objeto deste trabalho uma investigação das implicações contemporâneas das noções eckhartianas.

No capítulo 1, intitulado **A deidade para além de Deus**, tenta-se mostrar como Eckhart investigou a virtude que mais uniria o homem a Deus, uma vez que a meta de perfeição de toda criatura é unir-se ao modo mesmo do criador. A busca de ser no homem, que é criatura, é o ser de Deus, que é criador, e o que os liga plenamente é uma “sujeição” e “compartilhamento”, em um pertencimento dinâmico. A questão aí é qual seria o próprio de Deus, para que o homem o tome como seu próprio. Eckhart chegará a seguinte conclusão: se Deus é além do ser e é anterior a todo ser, ele não é ser nenhum e nenhum ser lhe corresponde. Deus está além do Deus das criaturas. Deus mesmo é uma deidade, um puro Nada. Sendo assim, também o homem há de buscar e se tornar Nada.

No capítulo 2, **Importa não ser**, toma-se a consequência de Deus ser um puro Nada para o homem, pois este tomará o Nada como meta, uma vez que é o próprio modo de Deus. Dessa forma, o modo do homem é um modo sem modo, pois nenhum ser tampouco lhe é correspondente. A busca do homem será pela “liberdade originária”, pois Deus mesmo é puro estar livre, isto é, puro desprendimento. O homem desprendido é aquele que é no desprendimento da deidade e toma esta deidade mesma em sua alma. Nesta união, ele é na atitude da *Gelassenheit*, isto é, do deixar ser, de deixar o ser ser, pois este homem mesmo está em e além do ser: os seres são deixados em seus lugares.

Já no capítulo 3, **A atividade do desprendimento**, insere-se a ideia de “frutificação”, de como este Nada de Deus pode ser gerado no tempo e eternamente pelo homem entre as obras, o que inclui a diferenciação entre vida ativa e vida contemplativa, e a eleição de Eckhart pela atividade do desprendimento, no caráter de se

ser tão desprendido que se age sem saber de Deus e se vive sem porquê. O desprendimento não significa um distanciamento da realidade. Pelo contrário, indica um pertencimento ao sentido fundo que permeia todas as coisas. Faz-se, dessa forma, uma análise sobre as figuras de Marta e de Maria, a virgem-mulher e intelectual, frente ao arrebatamento desconectado do Sermão 86. O homem desprendido frutifica a dádiva: pertence à deidade e à realidade, transborda o Um nas atividades temporais.

O que se coloca, em termos gerais, é se atentar como a sua sujeição ao Nada e ao viver sem porquê não é um distanciamento do real, pelo contrário, é um pertencimento. Em outros termos, o homem não está solto no estar-livre por uma privação de ser e um distanciamento do real, e sim por uma união plena com o ser mesmo do real, que é Nada. Nisto, arriscamos considerações em apoio ou debate dos nossos principais intérpretes – Schuback (2000), Schurmann (2001), Jarczyk e Labarrière (1995) e Harada (2000) – e demais leitores da mística ou da contemporaneidade ligados à fenomenologia hermenêutica.

CAPÍTULO 1 - A DEIDADE PARA ALÉM DE DEUS

No tratado *Do desprendimento*, Mestre Eckhart começa por se perguntar qual a virtude mais alta, ao procurá-la onde homem e Deus se tornariam unidos. Assim, o que Deus for, o homem deve buscar ser, uma vez que criador e criatura estão imbricados na dinâmica da criação e o criador é o modelo da criatura. Como Eckhart define Deus enquanto “desprendimento”, isto é, livre do ser, na medida em que sempre ultrapassa os limites do ser, colocará ao homem a meta de se realizar identicamente no desprendimento. Neste capítulo inicial veremos como a noção de implicação entre as naturezas humana e divina se fazem pela noção de sujeição. Toda criatura é um *subjectum* de Deus e tende a Deus. Para tanto, inquiriremos do autor o seu significado de Deus para entender esta tendência da criatura e, assim, chegaremos à noção de deidade (*Gottheit*), que é o Deus inominável acima do Deus das criaturas, que em Deus é uma só unidade.

1.1. A SUJEIÇÃO DA CRIATURA AO CRIADOR

Mestre Eckhart afirma, em *Do Desprendimento*, ter procurado entre todas as virtudes aquela que “capacite o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e a tornar-se por graça o que Deus é por natureza”¹. Tal busca não é apenas por métodos para uma vocação específica do homem. Trata-se da busca originária da criatura: realizar-se a partir da perfeição do criador como meta e modelo². No contexto medieval, a própria realização não é uma autorealização do indivíduo, é a plenitude da natureza do criador no interior da natureza da criatura, dinamicamente³.

A implicação de naturezas entre Deus e o homem é uma proposta para além de Eckhart. É um pressuposto que atravessa o pensamento de filósofos antigos e cristãos, crucial para a escolástica. Encontra-se no recuperado aristotelismo, em que cada ente tende à perfeição, a um só tempo a perfeição da natureza própria à sua forma e a perfeição do primeiro motor imóvel e eterno, para o qual todos os entes tendem no mundo sublunar. Também se mostra no neoplatonismo com a partir da união da alma

¹ ECKHART, 1991, *Do desprendimento*, p. 149.

² LIBERA, 1999, p. 54.

³ SCHUBACK, 2000, p. 50.

com o princípio, o Uno. Em Plotino, o desejo do Uno, da Origem que faz todas as coisas serem, é constitutivo de todo ser, e assim, para que cada ser se realize é preciso retornar ao princípio⁴. Voltar à fonte, tomar-se no princípio da criação, aperfeiçoar-se nas virtudes de Deus, o criador como finalidade de toda criatura: premissas que versam pela noção de modelo de perfeição a ser alcançado pelo ente imperfeito e parte do todo.

O homem virtuoso, em Eckhart, há de ser o homem mais unido à natureza de Deus. A sua alma, assim, encontra repouso no ser de Deus e o ser de Deus encontra em sua alma o repouso⁵. Este homem, conforme aponta o autor na continuidade do tratado Do Desprendimento, "se pudesse subsistir sem forma alguma e sem quaisquer acidentes, assumiria o ser próprio de Deus"⁶. Ele tende ao criador porque é no criador que encontra a sua realização de criatura. É o retorno do ente à sua origem na elevação até o princípio.

Eckhart lembra tal dimensão do homem ao trazer o seu significado da palavra "homem" e indicar a relação necessária entre criador e criatura, pelas noções de sujeição, de obediência e de humildade ontológicas que fundamentam, assim, humanidade e divindade.

"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: isto ele sabe (estar) atrás, abaixo e junto de si. Esta é a humildade perfeita e propriamente dita; este nome lhe vem da terra (ECKHART, 1991, O homem nobre, p. 95).

Precisaríamos entender, assim, o sentido de "estar-sujeito" como uma compreensão própria do contexto medieval, não com o desígnio de submissão. Sujeição vem do entendimento de que todas as coisas são *subjectum*, da flor à pedra, do sol ao homem, e não sujeito apenas como um ser que possua consciência, qual foi alcunhado modernamente⁷. Todos os entes são criaturas, e por isso mais pertencem à totalidade do real, à doação integral de Deus enquanto criador, do que a si próprios, por isso são *sujeitos* a Deus. Neste sentido, todas as criaturas são sujeitas à totalidade, dependem da chispa de alma e vida que Deus doa a todas elas.

⁴ WRUBLEVSKI, 2009, p. 95.

⁵ ECKHART, 1991, Do desprendimento, p. 151.

⁶ Ibidem, p. 153.

⁷ SCHUBACK, 2000, p. 50

Os entes possuem, de um lado, as suas próprias características, e de outro, com maior dimensão, o fundo que as permeia e as sustenta e que elas acolhem em sua natureza. Eckhart chega a ser enfático: “As criaturas todas não têm ser, pois o seu ser depende da presença de Deus”⁸, afirma, em uma remissão ao princípio de ser-sujeito se valer como uma condição originária das criaturas. Complementa: “Se Deus, apenas por um instante, desviasse sua face das criaturas, elas seriam aniquiladas”. É o que mais uma vez dimensiona a relação de dependência das criaturas com a plenitude vivificante de Deus, em que as criaturas só são à medida que Deus é por elas. Cada criatura já possui a chispa do criador em seu fundo, em outras palavras, já está no ser de Deus a partir do seu próprio ser. O seu ser não seria sem o ser de Deus.

Nenhuma coisa se compartilha a partir do seu próprio, pois todas as criaturas não são a partir de si mesmas. (...) Deus, porém, compartilha o que é seu porque é a partir de si mesmo que Ele é o que é, em todos os dons que concede, ele se dá sempre primeiramente a si mesmo (ECKHART, 2006, Sermão 9, p. 88).

Ao contrário de uma condição de inferioridade a dependência das criaturas a Deus, ganha-se outra radicalidade à medida em que enxergamos, em tal relação, o compartilhamento de Deus em todas elas. Cada criatura, ao depender da doação do criador para ser, resguarda o próprio criador em plenitude no bojo de seu ser. As coisas são em Deus e, por isso, ao serem sinalizam toda a divindade. É a radicalidade desta relação que há de ser mantida por cada criatura, inclusive a criatura humana.

Se nós, contemporâneos, podemos rejeitar qualquer princípio de sujeição em nome da liberdade, o paradoxo de Eckhart está em associar precisamente a sujeição ao estar-livre, na compreensão de que tornar-se unido à fonte é tornar-se livre, isto é, disponível para o criador e alcançá-lo como liberdade. A atitude de afastar-se, que Eckhart chama de “vontade própria”, é aquela que toma a liberdade, não a sujeição, conforme vemos em uma passagem do Sermão 2:

Vontade própria te toma a liberdade de estar à disposição de Deus neste presente instante; de seguir unicamente a Ele na luz, com a qual te orienta a fazer e deixar na liberdade, na novidade, a cada instante (ECKHART, 2006, Sermão 2, p. 47).

A vontade própria é a separação do ser *subjectum*, e estar sujeito é estar no mesmo que Deus, de onde transborda toda a liberdade. Eckhart diz que o homem, ao se “desprender da vontade”, toma a vontade divina em seu ser. Assim, para que a vontade divina integre a alma é preciso que os impedimentos da vontade própria se desfaçam,

⁸ ECKHART, 2006, p. 101.

que o reconhecimento da liberdade como uma ligação e não como uma particularidade se configure. Com uma recusa da “vontade própria”, poderíamos sentir o desconforto de nos encontrarmos em uma relação de submissão e anulação de um indivíduo em seus projetos e desejos. Entretanto, Eckhart parece mostrar-nos que não se trata de uma autonegação, mas de uma união com uma dimensão maior do que o eu.

Mestre Eckhart confronta vontade própria outras vezes com liberdade: “Nessas obras [de vontade própria], essas pessoas estão impedidas [...] de ser livres e soltas como Nosso Senhor Jesus Cristo é livre e solto (...)”⁹. Ou: “O fruto, no entanto, é pequeno, porque nasceu da obra em vontade própria, não da obra em liberdade”¹⁰. A vontade própria é o que traz ao homem os empecilhos do isto ou aquilo, da destinação resguardada em um fazer determinado, do enquadramento das coisas sem ligações com a fonte. Ao assumir o ser de Deus, o homem toma a dimensão perfeita que o constitui em vez da reivindicação imperfeita de sua determinação. Do contrário, em Deus como finalidade, o homem se vê posicionado na inteireza, saindo da condição de colocar-se apenas em si mesmo e como indivíduo enquadrado em si mesmo.

Renunciar a “vontade própria” é, inclusive, suspender-se da compreensão de que a vontade e o próprio ser pertençam ao homem que os parece possuir: a condição da pobreza absoluta é não possuir mesmo o que ser que está aí e sou “eu mesmo”. O “eu ensimesmado”, não visto a partir da fonte, é um “eu apropriado”, distinto e separado, não Uno¹¹. Se não tomou a unidade de todas as coisas em todas as coisas, a partir de um mesmo substrato que é Deus, o homem ensimesmado ainda vê as criaturas a partir da e para a vontade própria.

O homem não sujeita, pois o que Deus ganhar, ele também ganhará: “Sempre que o homem, na obediência, sai de seu eu e se despoja de suas coisas e interesses, Deus necessariamente penetra nele, pois quando alguém não quer nada para si mesmo, Deus quer para ele, na mesma medida em que quer para si”¹². O homem virtuoso recebe igualmente tudo o que Deus receber.

Ao homem que assim tivesse saído de si mesmo, de tal modo que fosse o Filho unigênito, a ele seria próprio o que é próprio ao Filho unigênito (...). Quando Deus vê que somos o Filho unigênito, ele se precipita e se lança ao nosso encontro com tanta veemência, (...) como se seu ser divino se lhe fosse despedaçar e quisesse tornar-se nada em si mesmo, a fim de nos revelar todo

⁹ ECKHART, 2006, Sermão 2, p. 46.

¹⁰ Ibidem, p. 47.

¹¹ SCHURMANN, 2000, p. 112.

¹² ECKHART, 1991, Conversações espirituais, p. 101.

o abismo de sua deidade e a plenitude do seu ser e da sua natureza; *Deus se apressa para ser totalmente o nosso próprio, assim como é o seu próprio* [grifo nosso] (ECKHART, 2006, Sermão 12, p. 102).

O reposicionamento da vontade está em se voltar a uma vontade maior, sem anular uma, mas vincular nesta à outra. O homem se dá no mundo na medida em que não vê apenas o que é seu como um fim em si mesmo, e sim compreende a sua presença em partilha com as demais, em ligação e identidade com o fundo comum entre todas elas. O criador é o que se precipita nas criaturas e as une e as vivifica, dando o que é seu no próprio de cada uma, sem se apropriar e não ser apropriado por nenhuma. Nessa relação, o homem não detém o que se movimenta no fundo de sua alma, pois não é seu e sim comum a todas as criaturas. Assim, ele mais pertence a este fundo, não o possui.

No Sermão 52, o *Beati pauperes spiritu*, Mestre Eckhart inicia com uma breve consideração e uma citação do Evangelho, que remonta mais uma vez à dinâmica imbricada entre criador e criatura e a toma como condição de plenitude: “A bem-aventurança abriu sua boca de sabedoria e falou: ‘Bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o reino dos céus (Mt 5,3)’”¹³. Ser bem-aventurado é estar em consonância com a bem-aventurança, afinal, é esta própria que abre a boca de sabedoria para dizer o que é ser no mesmo que ela. O bem-aventurado segue bem a aventura original da bem-aventurança, e é mais uma vez nesse sentido de religação com a fonte que se dá o primado da realização: o bem-aventurado se torna a bem-aventurança.

Em termos teológicos, a bem-aventurança do texto do Sermão 52, que abre a sua boca de sabedoria, é o Filho Unigênito, a saber, Jesus Cristo, quem profere o *Sermão da Montanha*. Ele abre a boca e fala do alto do monte para a multidão. Se ele é a própria bem-aventurança e aconselha de qual modo pode cada um tornar-se bem-aventurado, expressa de que modo cada um pode ser, tal como ele, o Filho do Pai. Segundo Eckhart, quando Deus vê que já somos o Filho Unigênito, Deus mesmo se precipita para ser o Pai, para dar tudo o que é seu ao próprio do Filho. “Deus se apressa para ser totalmente nosso próprio”. A pressa seria em poder tornar-se Pai no Filho.

São João diz: “Vede que alegria Deus nos presenteou, que sejam chamados e sejamos filhos de Deus” (1Jo, 3,1). Ele não diz apenas “ser chamados”, mas também “ser”. Igualmente digo: assim como o homem não pode ser sábio sem saber, nessa mesma medida não pode ser filho sem o ser filial do Filho de Deus (...) Por isso, se queres ser o Filho de Deus, não poderás sê-lo, a não ser que possuas o mesmo ser Deus que o Filho de Deus possui. Mas isso “agora nos está oculto” (1 Jo 3,2), e depois disso está escrito: “Bem-amados, nós somos filhos de Deus”. E o que sabemos nós? Isso que ele acrescenta: “E seremos iguais a ele”, isto é, o mesmo que ele é, o mesmo ser e sentir e

¹³ ECKHART, 2006, Sermão 52, p. 297.

degustar e exatamente o mesmo que ele é quando “nós o vemos como ele é Deus” (1 Jo 3,2) (ECKHART, 2006, Sermão 76, p. 90).

O homem não possui a sabedoria, ele é sábio na Sabedoria, do modo como para ser bem-aventurado ele deve ser na bem-aventurança¹⁴. Tal participação de ser, na qual a união é a realização de ser, pode ser um entendimento para a *sujeição* da criatura ante o criador. O Filho só é Filho no ser Filho do Pai: o Filho não tem como sê-lo fora do Pai. O mesmo se dá para todo o ser do homem: tudo o que ele for, deverá ele a um ser que o ultrapassa e se eleva para além dele, conforme Eckhart explicita em *O Livro da Divina Consolação*:

Em primeiro lugar, importa saber que o Sábio e a Sabedoria, o Verdadeiro e a Verdade, o Justo e a Justiça, o Bom e a Bondade estão relacionadas entre si da maneira seguinte. A Bondade não é criada nem feita nem gerada; no entanto, é geradora e engendra o Bom, e o Bom, enquanto Bom, é não-feito e incriado, e contudo, é prole gerada e Filho da Bondade. A Bondade engendra-se e tudo o que ela é, é no Bom (...) O Bom e a Bondade são *uma* só Bondade, plenamente una em tudo, menos o engendrar (de uma) e o ser-engendrado (de outro) (...) (ECKHART, 1991, *O Livro...*, p. 53).

O Bom é bom na Bondade, e é Bom por se tornar a Bondade tão uno e plenamente, que a diferença consistirá apenas no engendrar de um e no ser-engendrado do outro. Deus se apressa em ser o nosso, pois quando vê que nós somos a recepção do seu ser, torna-se o mesmo que nós, com a única diferença do gerar e do ser gerado. É o que implica a questão filial de tal modo a não só o Pai gerar o Filho, mas o Filho fazer do Pai o Pai. O Pai só se faz ao ter o Filho, como se dependesse todo o ser divino em que nós fossemos Filhos, para que ele também possa ser Pai¹⁵.

Tais considerações demonstram o princípio originário da concepção de sujeição do homem para com a fonte divina. Seja então o que Deus for, é Ele o Princípio para onde o homem retorna e se une, e basta que Deus seja alguma coisa para que o homem tome esta coisa por modo de ser: esta é a sujeição por princípio. Conforme Eckhart explicita no tratado *Do desprendimento*, se Deus for Caridade, não quererá o homem ser outra coisa que não caridoso. Se Deus for Humildade, não buscará o homem no tempo outra virtude. O mesmo para a Misericórdia, a Sabedoria, a Bondade etc. Em uma hipérbole, Mestre Eckhart diz: “Se Deus ordenasse ao anjo que subisse numa árvore e apanhasse lagartas, ele estaria pronto a recolher dali as lagartas, e isto seria sua ventura

¹⁴ SCHURMANN, 2000, pp. 139-140, vê nessa correspondência, ou como ele diz, em tal “participação”, uma influência platônica, onde cada particular participa do universal para ser na essência deste universal: “Wisdom is not diferente in itself and in the wise man. If there were any such differencens, one would have to accept na irreducible multiplicity of ways of being wise”.

¹⁵ SCHUBACK, 2000, p. 130.

(...)”¹⁶. Também ao homem, caso a doença seja o próprio de Deus, “não quererá ele estar são”¹⁷.

A riqueza de Deus consiste em cinco coisas. A primeira: que ele é a causa primeira, por isso se efunde em todas as coisas. A segunda: que é simples em seu ser, por isso é a interioridade de todas as coisas. A terceira: que é originário, por isso se comunica a todas as coisas. A quarta: que é imutável, por isso é o mais constante. A quinta: que é perfeito, por isso é o mais desejável (ECKHART, 2009, Sermão 80, p. 105).

Demonstrada que a relação entre criador e criatura é implicada ontologicamente, a questão se faz: o que é, então, este Princípio a fim de que o homem o siga, e desse modo compreenda qual a mais alta virtude para realizar-se e aperfeiçoar-se desde já, no ser-sujeito dentro do tempo? Em outras palavras, qual o ser mesmo de Deus a fim de o homem modelar-se a partir deste mesmo ser?

1.2.O SER PRÓPRIO DE DEUS

Para o senso comum, o lugar de Deus é “na igreja”, na edificação feita para orar e tratar do sagrado. Antes, porém, de se referir a um local feito de concreto, “igreja”, *ekklesia*, significa para o Cristianismo a própria universalidade de Deus, a comunidade, o movimento de reunir-se em Deus. Não há um lugar específico para isto, porque não se trata de lugar no sentido a nós caro, como um local fixado, definível por mapas e coordenadas; o lugar é uma ambiência de comunhão, comum a todos os lugares, porque Deus é todos os lugares¹⁸. Não se trata de Deus como um lugar único, indissociável, em uma única dimensão, mas de um lugar que acolhe todos os lugares. Ou seja, não se trata de um espaço homogêneo, de um sentido apenas de lugar, como se fosse possível anular toda a diversidade de lugares em uma generalização, mas de um lugar que liga todos os outros, deixando os outros serem outros, ao mesmo tempo em que forma a harmonia de um só lugar¹⁹.

A melhor imagem para a compreensão de tal vínculo de espaço é a da representação divina em círculos, tão comum na Idade Média. Desenhava-se um enorme círculo no cosmos para indicar Deus, e em seu interior outro círculo para os astros, e no

¹⁶ ECKHART, 2006, Sermão 12, p. 104.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ SCHUBACK, 2000, p. 50-62.

¹⁹ Ibidem.

interior deste outro círculo para a Terra, e então outro para os homens etc. Um círculo, dentro de um círculo, que está dentro de outro círculo, e de outro e de outro, até chegar ao maior, o grande, que é, portanto, todos os outros círculos, pois tem no seu interior até o menor dos círculos, estando também lá.

O círculo remete ao movimento, ao dinamismo, sem um ponto onde começa e um ponto onde termina. É a simbologia posta sobre Deus: não ter começo e nem fim e, no entanto, dar começo e fim a tudo o que existe. É um lugar, mas sem ter “onde”. “Onde” seria o ponto fixo, a localização do espaço, algo que se mede e se encontra, uma referência convencional e arbitrária. Deus não pode pertencer a “onde” nenhum. Deus não é o lugar de uma coisa, mas o lugar que reúne todos os outros e o ultrapassa, o círculo que engloba e está para além dos outros.

Ao perguntar qual o lugar de Deus, Eckhart pergunta-se “o que é Deus”. No Sermão 9, apresenta as respostas de “vinte e quatro mestres reuniram-se e quiseram conversar sobre o que seria Deus. Encontraram-se num tempo marcado e cada qual disse a sua palavra”²⁰. Desta reunião, Eckhart destaca três definições. A primeira diz: “Deus é algo frente a que todas as coisas mutáveis e temporais nada são e, diante dele, tudo o que possui ser é insignificante”²¹. Já na segunda se mostra: “Deus é algo que necessariamente é e está além do ser, não carecendo em si mesmo de ninguém mas de que todas as coisas carecerem”. A terceira, e última, assim se expressa: “Deus é uma compreensão que aí vive unicamente no conhecimento de si mesmo”.

A tríade poderia ser representada a partir dos seus advérbios de lugar: *frente*, *além* e *aí*²². No envolvimento de cada um deles, desponta a relação essencial de Deus. Eckhart escolhe o segundo, o *além*, ao prosseguir o sermão. Para compreender a escolha, porém, é interessante perscrutar a rejeição. O que há nos demais advérbios que não revelam propriamente a natureza divina?

Primeiro, o advérbio *frente*: o que o constitui? Os sinônimos seriam “diante de” e “perante”. Podemos usá-los ao dizer “Um lagarto está diante de mim” ou um “anjo está perante o lagarto” para indicar que espacialmente um ente está separado de outro a certa distância, de tal modo que possa se ver e distinguir um e outro. Não há como dizer

²⁰ ECKHART, 2006, Sermão 9, p. 83. Um dos símbolos da expressão figurada que Eckhart atribuía aos seus ouvintes comuns se encontra aí. Esta reunião não existiu, é um modo de citar as definições de Deus no *Liber 24 philosophorum*, do Pseudo-Hermes Trismegistus (GIACHINI, nota de rodapé).

²¹ *Ibidem*.

²² SCHUBACK, 2000, p. 55.

de algo que esteja dentro de um recipiente, por exemplo, que ele esteja à *frente*. O caráter separatório e distintivo compõe o modo relacional de tal advérbio. Se falamos de Deus enquanto *frente* às criaturas, falamos de um Deus que não está nas criaturas e sim em separado, distante.

Segundo, o advérbio *aí*. O seu conteúdo, ao contrário de um “perante”, não demarca, não especifica. O que está *aí* se amontoa, se liga ou se junta, porque faz parte de um ponto que é indicado como o mesmo em si. No uso da expressão “elas estão *aí*” ou “as chaves caíram *aí*”, não pontuamos a diferença entre o que se encontra em um espaço, unifica-se o que nele se põe. A conjuntura do *aí* é a de apresentar-se na mesmidade, sem que se saiba o que é um e o que é o outro. Ao reportarmos a Deus a forma deste advérbio, podemos retirar dele as diferenças no que tange às criaturas, de tal modo que criador e criatura são idênticos, em um mesmo ser.

Nos dois casos recusam-se extremos: uma total separação de Deus enquanto pura transcendência e uma total identificação de Deus enquanto pura imanência²³. Deus não estaria assim nem ausente de criaturas nem idêntico a elas. O que Eckhart aponta é uma relação em que Deus se torna presente nas criaturas e se faz nas criaturas, isto é, nos seres, sem misturar-se a qualquer uma destas criaturas ou seres. A escolha pelo *além* se mostra como este meio, porque todo o *além* pressupõe algo que se mostra simultaneamente a algo que o ultrapassa, como “a mariposa além da folha”, que implica a um só tempo a mariposa *e* a folha. Deus é no ser *e* além do ser, pois só assim ele seria Uno.

A argumentação é simples, conforme Eckhart a apresenta na continuidade do sermão: “Deus é *em* todas as criaturas à medida que elas possuem ser, mas é e está *além*. Precisamente por ser *em* todas as criaturas, ele é e está *além*”²⁴. Deus está presente em todas as criaturas, uma vez que ao ser ele o é absolutamente, e está *além* porque está em todas: para estar em cada ser, é preciso estar *além* de todos. Como imagem, podemos remontar-nos ao conto *A escrita do deus*, de Jorge Luis Borges, no qual um sacerdote maia é preso em uma masmorra após a invasão espanhola. Sem perspectiva de saída, ele se entretém com as lembranças de tudo o que um dia aprendeu, inclusive a profecia de que no fim dos tempos um servo de deus leria o segredo do universo, escrito

²³ MCGINN, 1986, p. 27.

²⁴ ECKHART, 2006, Sermão 9, p. 88.

no primeiro dia da criação. O sacerdote passa a buscar, então, onde poderia estar a escrita, mas pergunta-se: que tipo de sentença poderia construir uma mente absoluta?

A resposta do personagem de Borges remete à continuidade do argumento de Eckhart: “Um deus”, reflete o sacerdote, “só deve dizer *uma* palavra e nessa palavra a plenitude. Nenhum som articulado por ele pode ser inferior ao universo ou menos que a soma do tempo”²⁵. Cada palavra do criador contém ele próprio em sua totalidade, por isso é sempre *uma* palavra, que cada criatura remonta por estar na dinâmica desta palavra. Assim, Deus é Um, é Uno e Unidade, em cada ser. Completa Eckhart: “o que é uno em muitas coisas deve necessariamente ser e estar *além* das coisas”, tal como a alma que é “inteira e plenamente indivisa tanto no pé como também no olho e em cada membro”²⁶.

Deus é Uno porque está em todas as coisas e está em todas as coisas porque é Unidade. O grau de necessidade é que, para ser desse modo, inteiro em todo ser, Deus seja sempre além. De que outro modo haveria unidade, se Deus estivesse em uma coisa e não em outra, se fosse apenas de um ser e não de outro? Se acaso Deus fosse apenas um dos seres, como poderia ser Uno, e se não está em alguns e sim em todos, como não poderia estar além de todos os seres? Ao ser criador, ele o é em todas as criaturas, e sendo assim, não pode ser nenhuma delas e sim além. Nenhum ser o fixa, embora todo ser o contenha. Desse modo, Deus não pode movimentar-se apenas no ser, ele precisa ultrapassar o ser para doar-se em todos.

Cada coisa opera no <seu> 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. Mestres insensatos, de rude compreensão, dizem que Deus é um puro ser. Ele é tão elevado acima do ser como o anjo mais elevado é acima de uma mosca. Se eu chamasse Deus de um ser, diria algo tão incorreto como chamar o sol de pálido ou de preto. Deus não é nem isso nem aquilo (ECKHART, 2006, Sermão 9, p. 84).

Três argumentos se colocam aí para o ser próprio de Deus, e em todos se retira de Deus o caráter de “ser”²⁷: 1) Se Deus se concentrasse em um ser, ele não poderia estar em todos. Se não está em qualquer ser em especial, ele “opera acima do ser, na imensidão, onde pode mover-se”, mover-se pelo ser. Logo, o próprio de Deus não está em um ser. 2) Se Deus é a criação do ser, ele é anterioridade de todo ser. Se ele é

²⁵ BORGES, 1988, p. 121.

²⁶ ECKHART, 2006, Sermão 9, p. 84.

²⁷ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 130.

anterior a todo ser, não pode ele mesmo ser um ser. Assim, o próprio de Deus não se completa em um ser. 3) De cada ser eu encontro Deus, pois nenhuma coisa opera a partir de si, e sim a partir de Deus. Contudo, em nenhuma delas eu assento o lugar divino, que é lugar de todos os lugares. Sendo assim, Deus não é nem este nem aquele, nem isto, nem aquilo.

Fica retirado daí qualquer caráter fixo ao que é a natureza divina, substrato do real. O ser que é dito acerca dele, conforme Eckhart cita Agostinho no *De Trinitate*, em que Deus é sábio sem sabedoria, bom sem bondade, e poderoso sem poder²⁸, é “o ser sem ser”: “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 (...) Deus não é bom, nem melhor nem o melhor”²⁹. Todas as qualidades ainda são do ser, e Deus é ainda mais puro do que o ser. Quem quiser atribuir a Deus algo, mesmo do que mais nobre, estará equivocado, pois todo algo depende do ser. Deus não pode *ser* bom porque o bom depende da bondade e a bondade depende do ser, e Deus mesmo não pode depender de ser nenhum. Ele é a ultrapassagem do ser, dentro dos seres.

Deus é antes “movimento”: está, pois, mais ligado ao Verbo do que ao Substantivo. “Deus nomeou a si mesmo um ‘Verbo’”, diz Eckhart, ao mencionar o primeiro versículo do Evangelho de João, cujo princípio de Deus é o Verbo³⁰. Nestes termos, Deus é mais o movimento da ação verbal do que o caráter fixo do substantivo, é mais percurso na imensidão, sem um onde começa ou termina do que o enquadramento de uma essência substantiva. É o que faz Eckhart ver Deus mais na categoria da relação do que da substância, conforme prossegue no Sermão 9:

Pequenos mestres ensinam na escola que todos os seres são divididos em dez modos de ser, recusando a Deus todos os modos. Nenhum desses modos de ser toca a Deus, mas Deus também não carece de nenhum deles. O primeiro modo de ser, que possui o máximo de ser e no qual todas as coisas recebem seu ser, é a substância; e o último, que possui o mínimo de ser, chama-se relação, e em Deus, esse modo é igual ao maior de todos, igual ao que possui o máximo de ser (ECKHART, 2006, Sermão 9, pp. 84-85).

Os mestres a que Eckhart se refere são aqueles que ensinam a doutrina das categorias de Aristóteles, a partir da qual se considera que todo ser se diz de dez modos, entre eles substância e relação. Por que “pequenos”? Consideram que o grau máximo é a substância, aquela que faz uma coisa ser enquanto ser. Eckhart não acredita que o ente

²⁸ ECKHART, 2006, S. 9, p. 85.

²⁹ Ibidem.

³⁰ LIBERA et BRUNN, 1984, p. 5.

é isolado, *ens qua ens*, e sim sempre a partir de outro. Deus também não seria no modo da substância, mas da relação, pois é no doar de si mesmo que ele é o que é, tal como as coisas são na recepção deste doar. O grau máximo de ser em Deus é a relação. Ele é puro compartilhamento: “Deus (...) compartilha *o que é seu* porque é a partir de si mesmo que Ele é o que é, e em todos os dons que concede ele se dá sempre primeiramente a si mesmo”³¹. Deus é a fonte da relação, contudo nunca é a partir de outro que Deus é: ele é indiviso em si mesmo, idêntico sempre a si mesmo, Uno e Unidade.

A qualidade de estar para além dos seres, a pureza de Deus nessa soltura de movimento, faz Eckhart nomear o ser próprio de Deus como *deidade* (Gottheit). A deidade de Deus é “Um em si mesmo e desprendido de tudo”, completa Eckhart no Sermão 21, que “não pertence a ninguém e ninguém pertence a ele”. Quando Paulo cai do cavalo, e é o instante em que Deus o arrebatou, ele levanta-se da terra e de olhos abertos nada vê³². Diz-se que ele ficou cego: para Eckhart não, é justamente porque ele via, e que Deus mesmo é Nada do que consigamos ver, Deus mesmo é deidade. “Deus é nada; mas não que ele seja sem ser: ele não é nem isso nem aquilo, que possamos expressar”³³.

1.3. NADA E DEIDADE

No Sermão 71, Mestre Eckhart comenta a passagem bíblica em que Paulo cai do cavalo e, ao levantar-se da terra, “nada vê” (At 9,8). Quatro sentidos para a palavra “nada” são considerados:

Um sentido é quando se levantou da terra e de olhos abertos nada via, esse nada era Deus; pois quando viu a Deus ele o chamou de um nada. O segundo sentido: quando se levantou, ele ali nada viu senão Deus. O terceiro: nada via em todas as coisas senão Deus. O quarto: quando viu a Deus, viu então todas as coisas como um nada (ECKHART, 2009, S. 71, p. 64).

Tais possibilidades de compreensão para a mesma palavra podem parecer levantamento de hipóteses, das quais se extrairá uma como legítima. A aparente contradição entre os tópicos nos aponta logicamente: ou Deus é Nada ou todas as coisas

³¹ ECKHART, 2006, S. 9, p. 85.

³² Ibidem, 2009, Sermão 71, p. 88.

³³ Ibidem, 2009, Sermão 82, p. 125.

é que são um nada. Contudo, na continuidade do texto, Eckhart comenta cada sentido como um “lugar” ou “motivo”, sem excluir nenhum ou colocar em oposição contra outro: são sentidos que convivem com um mesmo princípio. Ao passo que se repete três vezes a expressão “Deus é um ser que contém em si todo ser”, expõe-se de que modo ele é um puro nada, inclusive por ser o transbordamento de todo ser. Eckhart mantém a dupla consideração sem configurar uma dicotomia:

“Paulo levantou-se da terra e de olhos abertos nada via”. Eu não posso ver o que é Um. Ele nada via, isto era Deus. Deus é um nada e Deus é um algo. O que é algo também é nada. O que Deus é, isso ele o é inteiramente. Por isso, Dionísio, o iluminado, sempre que escreve de Deus, diz: Ele é sobre-ser, ele é sobre-vida, ele é sobre-luz; ele não lhe atribui nem “isso” nem “aquilo”, e com isso indica que Deus seria um não-quê, portanto não algo-quê que esteja bem longe, além, acima. Quando alguém vê algo ou quando algo cai em teu conhecimento, isso não é Deus; justamente porque ele não é nem isso nem aquilo. A quem disser que Deus está aqui ou lá, nele não acredites. A luz que é Deus brilha na escuridão (Jo 1, 5). Deus é uma luz verdadeira; quem quer ver isso deve ser cego e manter Deus afastado de todo algo (ECKHART, p. 67).

Eckhart cita Pseudo-Dionísio, o Areopagita, autor de tratados místicos que defendem a ideia de que Deus não pode ser definido, nem nomeado, pois para se falar dele seria preciso antes dizer o que ele não é³⁴. É um dos pilares da “teologia negativa”, tradição que trata o conhecimento relativo ao divino a partir de sua negação e que tomou também Mestre Eckhart como um dos seus principais representantes³⁵. Deus é tanto negar, que é “um negar do negar”³⁶, diz Eckhart no *Sermão 21*. A razão é que Deus está além e acima de tudo o que é, e se a tudo negamos, ali encontramos Deus em seu sumo³⁷.

No *Tratado Místico*, Pseudo-Dionísio, a toda vez que nomeia o divino, utiliza o sufixo “sobre” ou “super”, tal como Eckhart o indicou: sobre-ser, sobre-vida, sobre-luz. Em nota de rodapé à tradução do sermão, Giachini lembra que o termo utilizado no

³⁴ BRANDÃO, 2001, p. 158.

³⁵ RASCHIETTI, 2008, p. 73. “Deus se manifesta no processo criativo ou emanção: é possível, portanto, atribuir a Ele todos os aspectos, os atributos dos seres criados. De acordo com esse método se constitui a *affirmativae theologia* (ou *catafática*) que aplica a Deus as afirmações particulares relativas aos seres (Deus é bondade, beleza, ser, vida, etc.). Contudo, nenhum nome inteligível pode designar propriamente aquilo que Deus é, pois Ele está acima de todos os seres criados que são designados por esses nomes. A teologia afirmativa, portanto, deve ceder o lugar à teologia negativa (ou *apofática*), isto é, à via que procede por negação: de Deus se nega toda e qualquer coisa que possa ser atribuída às criaturas (Deus não é ser, não é vida, não é luz, etc.), e esse é o único método apropriado para falar sobre Deus e chegar a Ele”.

³⁶ ECKHART, 2006, S. 21, p. 147. Sobre a negação, Gandillac (1995, p. 143) comenta: “Toda negação remete entretanto a uma afirmação. Só existe ‘ausência’, com efeito, em relação a uma ‘posse’. Assim, a cada vez que excluímos de Deus um atributo inconveniente, supomos, nele, a existência positiva de ‘alguma coisa, qualquer que ela possa ser’, cuja única presença remove dele o que não é senão negativo”.

³⁷ MCGINN, 2001, p. 33.

original é *Über* e que não significa um “superaumento do ente dentro de um determinado sentido do ser”³⁸. Isto é, o *über leben* não é uma “supervida”, uma potencialização máxima da vida, e sim uma “passagem”, “na acepção de total desprendimento, do radical outro”³⁹. É um tornar-se e realizar-se para além do que já é. Deus sempre ultrapassa, pois é “não algo-quê” que está bem “longe, além, acima”.

Eckhart, antes, diz que Deus é um nada e é um algo. De que modo também poderia ser algo se está acima e é um nada por ser neste além e acima? O que pode esclarecer é o sentido mesmo de deidade. Em Eckhart, existe o “Deus” para as criaturas e o Deus “para si mesmo”, que é o *Deus quad nos* e o *Deus quoad se*⁴⁰. Nas próprias palavras de Eckhart: “Antes de as criaturas serem, Deus <ainda> não era ‘Deus’: antes, ele era o que ele era. Mas, quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim ‘Deus’ em si mesmo, mas ‘Deus’ nas criaturas”⁴¹. O Deus que pode ser conhecido e nomeado é o Deus para as criaturas, ele é conhecido e nomeado no modo de apreensão da criatura, não por si mesmo. Este Deus nele mesmo e para ele mesmo só pode ser conhecido no não-conhecimento e na não-nomeação, o que Eckhart chama de *deidade*. É o Deus acima do Deus das criaturas. Quem quer ver Deus na pureza, isto é, na deidade, deve ser “cego” e vê-lo fora do “algo”⁴².

Para o segundo sentido do “nada ver” de Paulo, o autor do sermão prossegue com o seguinte trecho:

Para que alguém conheça algo nas coisas exteriores, é preciso que algo, pelo menos uma “impressão”, entre nele. Se eu quero tomar uma imagem de uma coisa, por exemplo, de uma pedra, puxo dela o que é o mais grosseiro para dentro de mim: isso eu sublevo do exterior. Mas quando está no fundo de minha alma, ali está no mais sublime e mais nobre; ali não é nada mais que uma imagem. Toda vez que minha alma conhece qualquer coisa a partir do exterior alguma coisa de estranho entra nela. Mas quando eu conheço as criaturas em Deus, ali não entra na alma nada a não ser só Deus, pois em Deus não há nada a não ser Deus. Quando conheço todas as criaturas em Deus então nada conheço. Paulo viu a Deus, em quem todas as criaturas são nada (ECKHART, S. 71, 2009, p. 68).

³⁸ GIACHINI, 2009, p. 74.

³⁹ GIACHINI, 2006, p. 67.

⁴⁰ Ibidem, p. 334.

⁴¹ ECKHART, 2006, S. 52, p. 289.

⁴² Quando Eckhart menciona Deus em seus sermões, não necessariamente fala do Deus das criaturas. A divisão conceitual não é nominal: ao mencionar Deus, ele inclui a deidade. Apenas quando quer fazer a distinção, ele traz “Deus” entre aspas, para indicar que o uso naquele momento é para Deus *quoad nos* ou *quoad se*. Na maior parte da escrita, Deus é sinônimo de deidade, conforme indica GIACHINI, 2006, p. 312.

De tudo o que se conhece, conhece-se por impressões a partir de coisas exteriores. Ao tomar uma impressão e tornar a coisa exterior um “algo”, traz-se à alma algo estranho, porque não é da alma, tampouco é da coisa. É um estranho que vive entre os dois, sem ser de nenhum. O que se retira da coisa é uma exterioridade, e a alma é uma interioridade que em seu fundo está em si mesma⁴³. Se da primeira só tenho a imagem, e a alma por si só não é uma imagem para ela própria, a relação se dá pela estranheza, e uma é grosseira ao modo da outra.

Tomar também Deus pela impressão seria uma estranheza e uma grosseria, pois este não é pela exterioridade, nem pela interioridade, é Uno e, portanto, indiviso e absoluto. Ante Deus, toda essa gama de apreensões perde o sentido, pois a vigência da deidade faz da impureza das impressões um mero jogo e trama de imagens⁴⁴. Vê-se Deus em si mesmo, na cegueira da luz que brilha na escuridão, e por este não-conhecimento se vê também que nada se conhece de criatura alguma, ou que tudo o que é conhecimento a partir delas não interessa, de *inter esse*, “dentro” do “ser”, não é dentro do ser. Conhecer a deidade é ultrapassar o caráter de representação e se chegar à negação, ao nada das imagens.

Pode-se pensar assim que Deus não é conhecido pela criatura porque a nossa capacidade de apreender é limitada. De fato, o conhecimento natural do homem é mesmo pela exterioridade, enquanto ele mesmo não se cega para o não-ser. Contudo, afirmar que a inefabilidade de Deus seja por conta da limitação das capacidades da criatura seria supor que uma “supercapacidade” conseguiria conhecer Deus em si mesmo. Deus não é deidade por conta dos limites cognitivos da criatura que conhece, Deus é acima de si mesmo na deidade: Deus por princípio é inefável e incognoscível⁴⁵. O Nada em Deus, pois, é uma questão ontológica e não apenas epistemológica, isto é, diz do ser divino constitutivamente e não somente da capacidade de apreensão daqueles que o tomam enquanto objeto intelectual⁴⁶.

O primado ontológico da deidade em relação às criaturas fica mais evidente no terceiro sentido que Eckhart traz no sermão, sem que o problema da esfera do conhecimento, ou seja, epistemológico, seja descartado:

⁴³ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 165.

⁴⁴ ECKHART, 2009, S. 95, p. 174: “O morrer da alma deve dar-se no conhecimento de Deus; ela deve fugir de si mesma de modo que todas as coisas que Deus não é tenham perdido o sabor e tenham se tornado fétidas para ela. Ela deve enraizar-se na fé e crescer no amor”.

⁴⁵ BOFF, 2009, p. 77.

⁴⁶ LANZETTA, 1992, p. 256.

Além disso, em terceiro lugar, porque ele nada viu: é que “nada”, isso era Deus. Um mestre diz: Em Deus todas as criaturas são como um nada, pois possui em si o ser de todas as criaturas. Ele é um ser que possui em si todo ser. Um mestre afirma que nada há abaixo de Deus, por mais próximo que dele seja, em que não incida algo de estranho. (...) Quando Paulo nada viu, então viu a Deus. A luz que é Deus emana para fora e torna escura toda luz. A luz na qual Paulo ali viu, nessa luz ele viu a Deus, nada mais (...) Pelo fato de ter sido envolto com a luz, ele nada mais viu; pois tudo que era da alma estava preocupado e ocupado com a luz que é Deus, de modo que não conseguia perceber nada de outro (ECKHART, S. 71, 2009, p. 68).

Se para as criaturas a deidade ultrapassa e está acima do ser a tal ponto de ser ele um puro nada perto do ser, na deidade as criaturas é que são nada e Deus mesmo é puro ser. O que soa hermético e paradoxal pode ser explicitado do seguinte modo: Deus é nada porque está além da estranheza dos nomes e das imagens; por onde se aponta o que ele é, disso se segue acima, *Über*. É o que demonstra ser ele “luz”, não “escuridão”: a luz é toda e completamente luz, indivisamente, puramente. Deus é tão puro que frente à criatura ele é um nada, pois o nada é indiviso, já a criatura contém multiplicidade e divisão dos seres⁴⁷. O Nada não é o vazio, o nada é aquilo que nada contém e, contudo, pode ser a fonte de toda a criação. Nisto, Deus é uma fonte de todo ser porque é Nada. A criatura frente a Deus é como um nada, pois não possui ser algum perto de Deus, que é fonte de todo ser. A criatura depende, inclusive, da fonte de ser que Deus é. Assim, Deus é acima do ser de criatura porque é fonte e pureza de todo ser enquanto criação. Deus é nenhum ser porque possui em si todo ser: Deus é nada por estar acima do ser e ser todo ser.

Schürmann sinaliza que a doutrina do ser em Eckhart parece-nos levar a uma aporia, uma vez que de um lado o ser é tudo o que é representado por um nome – por isso Deus está acima da representação e do ser – e de outro o ser é a totalidade de tudo em si mesmo, na direção em que Deus é todo ser⁴⁸. Em ambos os casos, remonta-se à expressão aristotélica de que “o ser se diz de muitos modos”, desde substância à natureza, passando por essência e representação⁴⁹. Trata-se de diferentes dimensões para o ser, em que o ser se diz desde a raiz da essência e da natureza ou como eclosão, ebulição. No caso, o ser de Deus enquanto essencialidade é a deidade, e deidade é nada (*nothingness*), e esta essência é que dá ser a todas as criaturas, é pura eclosão de ser. A essência enquanto fonte das criaturas é Deus, e ele mesmo não é *ser*.

⁴⁷ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 135.

⁴⁸ SCHURMANN, 2000, pp. 155-156. Ver todo o subcapítulo *Identity and Analogy of Being*, p. 153-163.

⁴⁹ *Ibidem*.

O caráter “paradoxal” parece mesmo uma aporia, mas é um modo mesmo de compreensão da questão do ser na mística eckhartiana. É um traço próprio, não apenas um problema de interpretação ou uma dificuldade de análise: está na característica da meta de tentar-se entender a natureza de Deus, uma vez que nos nomes nunca nele alcançamos o próprio de Deus e ainda assim pela sinuosidade dos nomes tentamos alcançá-lo. Este caminho levará a um abandono de um modelo lógico no sentido aristotélico⁵⁰. A imagem usada por Eckhart revela a necessidade paradoxal ou “dialética” de sua expressão⁵¹: Deus é uma luz no meio da escuridão, uma luz que torna escura as criaturas. É uma imagem bíblica que Pseudo-Dionísio, o Areopagita, resgatou ao dizer que devemos ultrapassar as dualidades a ponto de a Treva ser a luz, e o não-saber, saber⁵². Em Eckhart, a Luz também se dá na Escuridão. A Luz é fonte do ser, a Escuridão é o puro nada: os dois são modos distintos da mesma dimensão⁵³.

Para esclarecer a relação entre ser e nada das criaturas, Schuback lembra o termo “limite”⁵⁴. As criaturas têm uma relação de limite que Deus mesmo não possui. Deus disse de si: “Eu sou aquele é”. Jarczyk et Labarrière mostram como este ser que é sempre igual a si mesmo demonstra a identidade eterna de Deus, daí a força pura do seu ser, que é fonte de todo ser e é Nada⁵⁵. Já quanto ao limite, trata-se do reino de possibilidades de uma criatura, o que em sua natureza pode ser realizado. Não se trata de um ponto negativo, uma coerção, mas de um entendimento daquilo que é a própria capacidade de cada criatura e de se saber realizá-la em seu meio, o meio a que pertence, como a rosa aberta na primavera, as asas do gavião no ar. Afinal, *ser*, ou seja, situar-se e realizar-se em Deus enquanto uma singularidade limitada, enquanto uma criatura que se dá pelo que tem e pode, é pertencer e estar partilhado com o criador⁵⁶. As criaturas têm o limite de ser, Deus é o ilimitado de todo ser.

O pertencimento entre Deus e as coisas é dinâmico. Dinâmico significa em movimento e, portanto, sem forma ou modo rígido. O movimento de pertencer das criaturas e o movimento de participar por Deus não são fixáveis, substancializáveis. A

⁵⁰ GANDILLAC, 1995, p. 138, já a nomeia como “dialética”.

⁵¹ VANSTEENBERGHUE, *Autor de La Docte Ignorance*, 1914, pp. 114-115 apud GANDILLAC, 1995, p. 138: “O que a razão julga impossível – ser e não ser conjuntamente – é a própria necessidade”.

⁵² GANDILLAC, 1995, p. 138.

⁵³ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 150.

⁵⁴ SCHUBACK, 2000, p. 56.

⁵⁵ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 152.

⁵⁶ SCHUBACK, 2000, p. 57.

dinâmica se faz em harmonia, pois cada coisa é no seu limite e Deus é em todas elas, em um fluxo, em um elo. Mais uma vez, como círculos em círculos.

Deus compartilha a si mesmo em todas as criaturas, participa de suas essências com a própria integralidade, indivisibilidade. Não igual ao fogo, que doa o seu calor e continua no mesmo foco enquanto chama, ou à flor, que doa o seu cheiro e permanece no jardim. Deus, nas palavras de Eckhart, dá o seu, porque o que ele é. É a partir de si mesmo e em todas as doações que dá, ele primeiramente e sempre dá a si mesmo. Ele se dá como deidade, como ele é em todas as suas doações. Não é isso ou aquilo que Deus dá, não o calor ou o brilho. Deus dá simples e radicalmente o “seu”. Nesta noção de compartilhamento, Schuback enfatiza haver uma das experiências mais profundas da religiosidade medieval, que é “a apreensão de que o próprio das coisas, a sua unidade, não é uma ‘construção’ de deus, mas uma participação ou doação” de sua inteireza. As criaturas são como um nada sem Deus⁵⁷.

Assim, o quarto sentido de Paulo “nada ver” indica que ele nada vê das criaturas senão no interior da dinâmica da criação, em que a doação de Deus se faz no desdobramento de todas as criaturas. O aprendizado da alma é ver as criaturas no pertencimento, e a Deus mesmo na pura cegueira:

O quarto motivo por que ele nada via é: a luz que é Deus não contém nenhuma mistura; ali dentro não se dá nenhuma mistura. Que ali nada há era um sinal seguro de que Paulo vira a verdadeira luz (...) Uma vez que Deus é luz verdadeira e é pousada para a alma e é mais todas as coisas que vieram a ser, necessariamente deverá ser assim que Deus nela brilhe e reluz. A alma não pode ter amor nem angústia sem saber de onde eles provêm. Quando a alma não sai para as coisas exteriores, então retornou ao seu lar e habita em sua luz simples e límpida. Ali ela já não ama nem possui nem possui angústia nem medo. Conhecimento é um chão firme e um fundamento para todo ser. Amir não pode aderir a nada a não ser ao conhecimento. Quando a alma é cega e nada mais vê, então vê a Deus, e isso deve necessariamente ser assim (ECKHART, S. 71, 2009, p. 69).

Na junção dos quatro sentidos, nada ver é ver Deus na superação do Deus das criaturas, que é deidade, e a criatura humana reconhecer-se enquanto imagético e representacional na relação do conhecimento, a ponto de querer um não-conhecimento para conhecer a Deus. Assim, aponta-se a deidade no fundo do nada, e por isto mesmo como fonte de todo ser. Deus se coloca como este Nada, o próprio de Deus é a deidade para além de todos os seres e nomes, é o desprendimento de tudo o que é, para atingir-se na Unidade de si mesma. O seu lugar é o movimento, a luz, o Verbo, pois ao ser, sem um ser, transborda-se e amplia-se, sem fixações.

⁵⁷ SCHUBACK, 2000. Ver Capítulo 2, *O lugar de todos os lugares*.

Assim, remontamos ao lugar do homem no contexto de ver a si mesmo cego ante a pura luminosidade do criador. Se o criador é a fonte de todo ser, frente ao que as criaturas são como um nada, isto é, não são por si mesmas, o homem enquanto criatura deve dispor-se e deixar-se para que o criador doe todo o seu ser para que este mesmo homem também seja. Não por impressões, por imagens ou por tudo o que for de grosseiro à limpidez da luz, mas na fonte de criação que é o puro Nada. O Nada, assim, não é o vazio, é fonte mesmo de onde provém todo criar⁵⁸. O homem, para “ser por graça o que Deus é por Natureza”, há de atingir a perfeição do Criador, e esta é o mesmo que o Nada.

⁵⁸ HARADA, Hermógenes, 1999.

CAPÍTULO 2 - IMPORTA NÃO SER⁵⁹

Visto que o homem tem como fim de realização o próprio ser de Deus, e Deus no ser é “sem ser”, isto é, opera no desprendimento de todo ser, também o homem se realiza no desprendimento, relacionando-se consigo e com as coisas a partir do Nada (*Nicht*). Estar-livre é um modo de seguir a Deus e quanto mais o homem pertence à deidade, mais livre ele é, porque a deidade mesma é pura liberdade. Na sequência da exposição de pensamento, meditamos as consequências de tal implicação no próprio do homem. Se este homem deve ser nada como a deidade, e este *dever ser* é ausente de toda determinação, não há um modo configurado com o qual ele agirá: o seu destino é o de tomar o ser sem ser de Deus. A finalidade da criatura humana é habitar no puro nada e ser na “liberdade originária”. Por ser essencialmente livre, o homem vê tudo livre e liberado de um eu ensimesmado: ele deixa ser (*Gelassenheit*).

2.1. O MODO SEM MODO

São Bernardo, no tratado *Diligendia Deo*, pergunta-se de que modo devemos amar a Deus. O dever se pontua no caráter de necessidade e de determinação e o amor se mostra como uma disposição, uma abertura. Deus é a perfeição e o substrato de tudo o que é. Em qual modo, então, será necessário se doar para que Deus mesmo seja no homem, e o homem em Deus? São Bernardo mesmo responde: “Amar sem modo”, afinal, “a única razão de amar a Deus é Deus mesmo”⁶⁰.

Eckhart toma a sentença de São Bernardo e a coloca a partir de seu entendimento quanto ao ser próprio de Deus e, assim, quanto ao sem-modo que o homem possui por amar Deus neste idêntico ser próprio, que é sem modo:

Um mestre disse: Deus é algo que opera ali em eternidade, indiviso em si mesmo; não precisa da ajuda de ninguém, nem de instrumento, e permanece em si mesmo, sem nada precisar. Mas dele precisam todas as coisas e para ele as coisas convergem como para a sua última meta. Essa meta final não tem nenhum modo determinado, transborda o modo e se faz ao largo. São Bernardo diz: O modo de amar a Deus é um modo sem modo (ECKHART, Sermão 9, 2006, p. 84).

⁵⁹ Referência direta ao texto “Importa não ser”, de Hermógenes Harada, publicado em *Ensaio Filosóficos*, organizado por Márcia Sá Cavalcante Schuback, pela Ed. Vozes, 1999.

⁶⁰ SAN BERNARDO, 1977, p. 11.

Todas as coisas tendem a um fim (*telos*) e este fim é Deus: se o fim é uma abertura, o que o homem deve assumir por modelo? No tratado *Do Desprendimento*, a fim de destacar qual seria a maior virtude para o homem, Eckhart enumera aquelas consideradas mais nobres: caridade, misericórdia, humildade. São todas delineáveis dentro das práticas humanas, isto é, todas estão no ser, e é por isso que Eckhart, ao passo que as louva, coloca-as abaixo do desprendimento, pois o desprendimento está muito mais próximo de Deus, já que Deus não é nem Caridade, nem Misericórdia, nem Humildade. Deus é anterior ao ser, e todas as virtudes dependem do ser: “O desprendimento, porém, tão perto está do Nada que coisa alguma é sutil bastante para nele lugar, a não ser Deus somente”⁶¹. Se atribuirmos a Deus um ser, também atribuiríamos ao homem, pois este, no tempo, executaria o que Deus mesmo é: se não o faz, e o próprio de Deus está na abertura, não se poderia considerar outra melhor virtude senão aquela que não é nem isto nem aquilo.

Sem um modelo específico de ser com o qual o homem pudesse servir-se como modelo, a conclusão é que o fim da meta humana está sem “um modo determinado” e, assim, seguir a meta que é o amar se encontra em “um modo sem modo”. É importante destacar que Eckhart, neste momento, não diz que o homem se encontra *sem* um modo, mas que o modo *é* sem modo. A diferença essencial consiste em não retirar do homem a possibilidade do caminho por supostamente não haver uma meta, pois afinal há uma meta, só que não há um modo determinado, do que se segue que há caminho, mas que este caminho é toda possibilidade⁶².

É possível ver na continuidade da passagem de Eckhart sobre o modo sem modo que, ao contrário de uma negação, este amor implica em fazer-se ao largo, ou como preferiu outra tradução, surgir do modo e se lançar no aberto⁶³. O amor pode encontrar-se nas possibilidades diversas de se dar este amor, de acordo com o exemplo a seguir do médico e como a relação entre paciente se compara com a ideia da correspondência entre o amor da criatura pelo criador:

Um médico que quer curar um doente não tem nenhum <determinado> modo de saúde, de *quão* saudável ele quer tornar o doente. Certamente tem um modo com o qual quer torná-lo são. Mas, *quão* saudável quer fazê-lo, isso é sem <determinado> modo. A medida é: tão sadio quanto o médico o possa fazer. De *como* devemos amar a Deus, para isso não há <determinado> modo: amar tanto quanto podemos, é isto o *sem* modo (ECKHART, 2006, p. 84).

⁶¹ ECKHART, 1991, p. 149.

⁶² NUNES, 2009, p. 39.

⁶³ SCHUBACK, 2000, p. 311.

Um médico quer curar, um homem quer amar: como? O melhor que puder. Não está posta previamente a medida da possibilidade tanto de um quanto do outro, em analogia. Para o médico, o sinal de que faz o melhor é a própria saúde do paciente. Para o homem que quer dispor-se à deidade, o sinal só pode estar no ato de ele mesmo tornar-se esta deidade e enxerga-la em todas as coisas⁶⁴. Não há nada de visível neste amar maximamente, enquanto imagem e ser, pois o que é este amor segue para além das imagens e dos seres. O que dispõe o olhar é perceber esta largueza e abertura em todas as coisas, tal como em todos os modos que queiram bem a Deus.

No Sermão 82, em que Eckhart cita novamente a passagem de São Bernardo, ele começa a dizer que “porque Deus é infinito, o amor é infinito”⁶⁵. A expressão “infinito” aí pode assumir três acepções quanto à ideia de fim. Uma é para ao tempo: Deus não termina, não se degenera e corrompe como as criaturas, é a pura criação em ebulição, a Vida mesma que não seca porque é fonte⁶⁶; ele não tem fim, mesmo que dê fim (limite) a todas as coisas. A outra é para o ser: Deus não tem contornos, não tem limites tão longe se vá, ele sempre extrapola o que lhe foi colocado e se ultrapassa na deidade. A outra é para a finalidade, e este é o nosso ponto aqui: Deus não tem finalidade, ele é sem fim, ele é sem meta, e por isso é sem modo.

Se Deus não possui um modo definido, o ato de amá-lo também não o terá. Amar no sentido da busca e da união – buscar e unir-se a Deus se realiza na ausência de um modo determinado, pois se o fim está em aberto, o meio, o caminho, a travessia, é pura abertura por princípio. Daí se ama com o que se pode: não reside em nenhum conteúdo a realização da criatura humana na criação divina, mas na disposição da possibilidade, na qual a disposição é a própria ação do amor para além do poder isto ou aquilo. Quem ainda ama pelo isto ou aquilo o faz pelo sentido de recompensa, de antes e depois, de satisfação da vontade própria, não pelo objeto correlacionado do amor.

“Por que amar a Deus?” pergunta-se São Bernardo. E a resposta é: por causa de Deus. Deus mesmo é a razão de se amá-lo, não o que se possa atingir por este amor, nem pela realização pessoal através desta conquista. Não há uma razão anterior ou posterior, a realização da humanidade na deidade é a única causa. Unir-se à deidade, no

⁶⁴ SCHURMANN, 2000, p. 60.

⁶⁵ Ibidem, 2009, S. 82, p. 115.

⁶⁶ UNGER, 2001, pp. 126-135.

sentido eckhartiano, não é o caminho para se chegar ao aperfeiçoamento, tendência de toda criatura frente ao criador – é o próprio aperfeiçoamento. Ao tornar-se Um com Deus, em que a alma e a deidade se tornam Um, a criatura humana não possui o que ainda conquista, ela está assentada na ebulição e transbordamento.

Se não há um modo, tampouco há um porquê. Eckhart chama esta atitude de “viver sem porquê”, como o mesmo de viver pela deidade. Contemporaneamente, viver sem porquê é viver sem sentido, sem uma causa, solto e desamparado, sem ter a que apegar-se e lutar pela vida. Inclusive, vive sem porquê aquele que vive sem Deus, sem uma noção de sagrado capaz de torná-lo apto ao bem viver. Em Eckhart, viver sem porquê também é viver sem Deus, mas em nome da deidade, a fim de se tomar Deus e a alma em sua nudez e em sua pureza. O Um é um fim em si mesmo.

Se perguntas a um bom homem: “Por que buscas a Deus?”, ele responde: “Porque ele é Deus”; se perguntas “por que buscas a verdade?”, ele dirá “porque ela é a verdade”; e ainda “por que buscas a justiça?”, sua resposta será “porque ela é a justiça”: Tais homens estão bem, juntos no que convém. Todas as coisas que são no tempo têm um porquê. Quem pergunta a um homem, por exemplo, “por que comes?”, obtém como resposta: “Para ter força”; “por que dormes?” – “Para o mesmo fim”, e assim é com todas as coisas que são no tempo. Quem, porém, perguntasse a um bom homem “por que amas a Deus?”, ouviria: “Não sei – por e para Deus”; e “por que amas a verdades?” – “Por e para a verdade” (...); e ainda quem perguntasse “por que vives?”, receberia como resposta: “Juro que não sei, gosto de viver” (ECKHART, Sermão 26, 2006, p. 173).

Em algumas passagens, Eckhart diz que certos homens se portam como se negociassem com Deus, a exemplo dos mercadores do templo no Sermão 1: “Vede, mercadores são todos (...) que se guardam contra pecados grosseiros, que gostariam de ser boas pessoas e que praticam suas boas obras para a honra de Deus (...), a fim de que Nosso Senhor lhes dê algo em troca”⁶⁷. Pretende-se, assim, adquirir algo com a busca por Deus, o que é atribuir ser e finalidade ao que não as possui. Deus não é útil: ele não explica nem motiva nada; ele inquire a ser buscado sem um porquê. O porquê não faz parte do que está além do ser, só do que é do ser⁶⁸. A coragem essencial de sua busca é de não haver nenhuma recompensa, é de estar sem um porquê desde o princípio, a tal ponto que não há um antes e depois, é busca, por e para a deidade. Amar e viver é sem porquê. Assim, o que o homem faz do seu amor e de sua vida não se encontram em parâmetro de um ponto fixo configurado no ser, pois este só diz do que está no tempo, qual o comer e o dormir. De tudo o mais, o que é está para além.

⁶⁷ ECKHART, 2006, Sermão 1, pp. 39-40.

⁶⁸ SCHURMANN, 2000, p. 61.

Por via desta compreensão, Eckhart responde, nas *Conversações Espirituais*, sobre qual seria o caminho que deixaria o homem na boa comunhão com Deus e, por isto, o salvaria, o colocaria na perfeição: se seria na imitação de Cristo ou se na vida de outros santos. Ao aconselhar que se pondere em que consiste a imitação e se não seria melhor notar em si o que mais fortemente se é admoestado por Deus, em vez de procurar apenas externamente por modos, Eckhart justifica:

Deus não vinculou a salvação dos homens a alguma maneira singular. O que se encontra num tipo de ação, não se acha em outro. A capacidade de assegurar o fim, Deus a deu a todos os métodos bons e não negou a nenhuma maneira apta, pois uma coisa boa não é contra outra. E os homens devem saber que procedem mal se, às vezes, notam ou ouvem que alguém seja bom, apesar de não seguir os modos de agir deles, e se, por isso, pensam logo que tudo estaria perdido. Pois logo que lhes desagrade o modo deles, desaprovam o bom modo deles e suas boas intenções. Isto não está certo! Pois o que mais importa é atender à boa intenção que há no proceder de alguém, e não se despreza a sua maneira de agir. Não é possível que cada um seja obrigado a uma só maneira, nem que todos os homens tenham uma só forma; nem tampouco pode ser que um só homem tenha todas as maneiras de proceder, ou que um só proceda segundo os modos de cada um.

Cada um, portanto, fique com o seu modo bom e integre nele todos os demais modos e abrace pela sua maneira tudo que é válido em todos os modos. Mudança de maneiras levam à inconstância tanto as maneiras como também o próprio espírito. O que um método pode dar, também se pode obter por outro, desde que este seja bom e louvável e nele se procure a Deus (ECKHART, 1991, p. 124).

Porquanto se esteja voltado para esta fonte de ebulição de Vida, o viver está resguardado no que é bom. Quem direciona um modo está apegado a uma vontade própria e a um modo de ser, prende-se no tempo e na utilidade em assuntos de eternidade e de infinito. Neste viés, nem é possível que haja uma só maneira homogênea nem que cada homem assuma todas. Não há uma forma universal externa no tempo, pois o que é da eternidade está sempre na deidade. Tampouco se atribuiriam todos os modos a um só homem, uma vez que este mesmo busca de que modo é admoestado por Deus, e cada um encontra no seu modo o que admoesta, em seu limite, em sua possibilidade. O “sem modo” do modo que possui reside na ausência de determinação para ser isto ou aquilo, de que aquele que se veja em um modo se encontre errado: o modo que já sempre seja em um homem, se vinculado à criação, é o modo mesmo que já deve seguir. “Cada um, portanto, fique com o seu modo”. Querer tão-somente outros modos leva à inconstância e retira o homem da retidão, pois o que ele deseje em outro modo já se encontra no seu.

O que é, pois, a retidão? O que seja bom e louvável à deidade, é nisto que o homem deve estar centrado, seja em qual “meio”. Em todo modo, o homem deve estar

sempre atento ao que ultrapassa todos os modos, para que não se preocupe com o qual esteja mais pleno. Pela retidão, este homem não precisa nem de Deus, pois “o homem reto não está a serviço de nada, não dá atenção a coisa alguma, ele *tem* a Deus, por isso não está a serviço de nada”⁶⁹ Na ultrapassagem dos modos, deve-se evitar a intermediação mesmo com Deus, afinal, “tu deves saber que a alma é interiormente livre e desprovida de toda intermediação e de toda imagem”⁷⁰, que, “qualquer que seja o poder que reconheças a um mestre”, isto é, um exemplo máximo de modo, “não podes deixar de atribuí-los a Deus acima de qualquer medida”. Leia-se “Deus acima de qualquer medida”, Deus acima de Deus, e este é o homem acima do homem⁷¹.

A alma foi destinada a um bem tão grande e tão elevado que, por isso, não pode repousar em nenhum modo, e assim se precipita o tempo todo para transpor todos os modos e alcançar o bem eterno que é Deus, para o qual ela foi criada. Mas a isso não chega com precipitação impetuosa, na qual o homem se coloca em grande obstinação de fazer ou deixar de fazer isso e aquilo, mas somente com mansidão, em humildade fiel e renúncia de si mesmo, na mesma e em cada coisa que lhe sobrevém; portanto, que o homem não se posicione em si, dizendo: Deves fazer isso acima de tudo, custe o que custar! Isso não está direito, pois nesse caso estaria ensimesmando-se em seu intimismo (ECKHART, 2009, Sermão 62, p. 28).

É o que decerto nos leva a pensar sobre a condição humana para além de uma moralidade, no seio de uma ontologia. A retidão está fora do caráter de deveres e de comportamento: explicita-se desde o ser em aberto deste homem. É a alma, em seu destino, em sua origem, que se encontra em abertura para o seguimento da possibilidade. Tal destino a “um bem tão grande e tão elevado” se deve à similitude entre a alma e a deidade, o que levou Eckhart a chamar de “parte incriada da alma”.

2.2. A ALMA INCRIADA

O homem se faz no tempo: o que ele vive é por modos, o que ele constrói é por obras e o que ele conhece é por imagens. A alma está na intermediação porque é nos meios que ela se encontra. “As obras que a alma opera, ela as opera por intermédio de faculdades; o que conhece, a alma conhece pela razão; quando se recorda de algo, ela o faz com a memória; para amar, necessita da vontade”⁷². A relação deste homem com as

⁶⁹ ECKHART, 2009, Sermão 62, p. 28.

⁷⁰ ECKHART, 1991, Sermão 57, p. 183.

⁷¹ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 176.

⁷² ECKHART, 1991, Sermão 57, p. 182.

demais criaturas envolve um meio, não é imediato, pois “a alma age e opera por meio de faculdades e não com o ser”⁷³. Entende-se assim que o ser não envolve as mesmas mediações, e é por isso que nada é mais difícil para a alma conhecer do que ela mesma, pois as imagens são feitas a partir da relação entre o intelecto e os sentidos, e a alma está além destes sentidos.

Em Aristóteles, a alma não é um marco distintivo do homem. Tal como para os medievais o termo *sujeito* é designado a tudo o que é *subjectum* a Deus, para o filósofo grego a *anima* faz parte de todo o ser vivente, seja o vegetal, o sensível ou o racional. O homem possui a “alma racional”, que o permite ter intelecto e vontade, e por isso ter uma alma mais ativa que os demais seres⁷⁴. A questão, desde o *De Anima*, é de que modo a alma, uma vez que designa o conhecimento na produção de significados, poderá conhecer-se. Em Eckhart, o emblema aponta que a alma ela mesma não tem intermédios, é puro ser. Inclusive, se ela está em todas as coisas e é com ser, ela é doada desde o alto pela deidade, de tal forma que a alma não pertence a um homem, é de Deus no homem. Aprender a alma é apreender a deidade no próprio ser. O caminho do homem rumo a Deus se encontra originariamente em sua alma.

Assim, Eckhart diz que a alma tem um *fundo* (*Abgrund*), o “fundo sem fundo”, que é o puro ser, templo divino. Nesta “centelha divina” no interior do homem não há diferença entre homem e Deus, ambos são Um. A alma não conhece o seu fundo porque, para tanto, precisaria conhecer o Deus mesmo, pois o fundo, que ultrapassa todos os modos, é Deus mesmo em sua eterna doação. A alma do homem não lhe pertence, está *no pertencimento*, e ela é porque Deus é.

Esse “burgozinho” (na alma) é tão inteiramente um e simples, e esse Um unitivo é tão elevado por sobre todo o modo e todas as forças, que nenhuma força ou nenhum modo jamais pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus. Em plena verdade e tão verdadeiramente como Deus vive: o próprio Deus jamais há de olhar ali dentro, nem jamais olhou, por um momento sequer, enquanto Ele existir no modo e na “propriedade” de suas pessoas. Isso é fácil de intuir, pois 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. Tudo isso deve deixar, de uma vez por todas, lá fora, se quiser olhar ali para dentro (ECKHART, Sermão 1, 2006, pp. 50-51).

A alma não se vê a si própria porque nem Deus consegue olhar em seu interior. Para tanto, precisaria perder todos os nomes, e desse modo Deus perde todos os nomes para o homem. É o que deve fazer em relação a si: perder as imagens e modos para

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ SCHURMANN, 2000, p. 78.

conseguir apreender o ser em que já se encontra⁷⁵. Desde o princípio, a alma é o que é: o seu ser é a sua origem inteira, é a própria história da criação e, uma vez feita no Um unitivo, é a própria criação. Nesse seguimento, Eckhart conclui que a alma tem algo de incriado, porque existe no movimento anterior de toda criação.

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 (ECKHART, Sermão 13, 2006, p. 109).

Em outras passagens, Eckhart parece também pôr a alma em um patamar divino: “Quando o espírito livre se mantém verdadeiramente desprendido, ele força Deus a vir ao seu ser; e, se pudesse subsistir sem forma alguma e sem quaisquer acidentes, ele assumiria o ser próprio de Deus⁷⁶”. Ou: “[Ao ver que nós somos o Filho unigênito], Deus se apressa para ser totalmente o nosso próprio, assim como é o seu próprio. (...) Esse homem está no conhecer de Deus (...), tornando-se nada mais do que o que Deus mesmo é”. Se o homem se coloca à disposição em sua alma, depara-se e une-se a Deus mesmo. É assim, também, o fundo da alma uma fonte de criação de ser.

Na bula papal *In Agro Dominico*, que condenou a obra de Mestre Eckhart por heresia ou suspeita de heresia, um dos aspectos mais repudiados é a noção da “alma incriada” por pretender elevar o homem ao patamar de Deus⁷⁷. Grosso modo, parece que Eckhart coloca o homem ao mesmo nível que Deus. No entanto, não é que o homem se torne Deus, o homem já é Deus, enquanto parte fundante e originária do homem: se ele procura a Deus, é porque já o tem “sem propriedade” desde sempre em si e porque Deus se doou inteiramente no interior de cada homem. Não será, pois, o homem que dominará a Deus, mas o homem deixará que Deus transborde no ser em que

⁷⁵ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 176.

⁷⁶ ECKHART, 1991, p. 151.

⁷⁷ GUERIZOLI, 2008, sobre a condenação de Eckhart: “Se houve, no entanto, um processo, um julgamento e uma censura, é porque, ao menos em certa medida, para alguns de seus contemporâneos o pensamento de Eckhart continha elementos estranhos e mesmo contrários à ortodoxia católica. Longe de se afigurar como uma doutrina orgânica da Igreja, o modelo eckhartiano representava antes, para alguns círculos da ortodoxia, a condenável tentativa de supor a real possibilidade de superação de todas as diferenças entre divindade e humanidade. Exemplo máximo dessa teoria seria a doutrina sobre a existência de algo de incriado na alma, a qual entreabriria a possibilidade de reconhecer nesse “algo incriado” uma instância que fugiria à condição de “criatura” e de pôr em xeque, desse modo, o próprio sentido de Deus como criador de tudo o que existe”.

já está, *em e acima*, e isto se faz pelo desprendimento (*Abgeschiedenheit*). Em outras palavras, o homem não será Deus, o homem é que deixa Deus ser desde o seu interior⁷⁸.

O que é, pois, o desprendimento, em que o homem se insere pela deidade? No tratado *Do Desprendimento*, Mestre Eckhart aponta várias asserções: “O desprendimento tão perto está do Nada que coisa alguma é subtil bastante para nele ter lugar, a não ser Deus somente. Só Ele [cabe] no coração desprendido”.⁷⁹ Ou: “o desprendimento toca tão perto o Nada que não há o que se interponha entre o desprendimento perfeito e o Nada”⁸⁰. Ou mesmo: “Quanto a ser isto ou aquilo, [o desprendimento] não o quer, pois quem quer ser isto ou aquilo quer ser alguma coisa, ao passo que o desprendimento não quer ser coisa alguma”⁸¹. O próprio Eckhart imagina o ouvinte perguntar-se sobre o que *seria* mesmo o desprendimento, e em seguida responde:

(...) que o espírito permaneça tão insensível em face de todas as vicissitudes da alegria e da dor, das honrarias, dos ultrajes e dos insultos, como uma montanha de chumbo é insensível a um sopro de vento. Tal desprendimento inabalável conduz o homem à máxima semelhança com Deus. Pois o ser Deus, Deus o deve ao seu desprendimento imutável; e do desprendimento Lhe vem a pureza e a simplicidade e a imutabilidade. Assim sendo, se o homem deve assemelhar-se a Deus, na medida em que uma criatura pode ser semelhante a Deus, isso se fará pelo desprendimento. Pois este conduz o homem à pureza, e da pureza à simplicidade, e da simplicidade à imutabilidade (ECKHART, 1991, p. 151).

O uso comum do termo “desprendimento”, como uma recusa das emoções e dos bens materiais, e a descrição acima da insensibilidade frente à alegria e à dor, pode levar-nos à compreensão de ser o homem desprendido aquele que se desfez das paixões. Seria posta assim uma identificação da *apatia* dos estoicos, atitude recomendada para não se sofrer a penúria dos homens, e o desprendimento de Eckhart. Por dificuldades históricas, dificilmente o pensador místico teria lido as referências do estoicismo, mas, para além dos acontecimentos da cronologia, há uma diferença notável entre um modo e outro. A *apatia* se refere ao comportamento do homem frente às coisas em âmbito moral, de prescrições para uma vida melhor, enquanto o desprendimento dimensiona o homem no próprio ser, é um postulado ontológico do modo sem modo do homem desde o seu ser⁸². É o que torna a palavra *Abgeschiedenheit* também traduzível para “total

⁷⁸ LIBERA, 1984, p. 66.

⁷⁹ ECKHART, 1991, p. 149.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ ECKHART, 1991, p. 149-150.

⁸² SCHURMANN, 2001, p. 16.

disponibilidade”. Trata-se, pois, não apenas de uma atitude que se possa adotar, um comportamento ou uma disposição moral, e sim de uma abertura desde o ser para o ser igualmente aberto de Deus.

Eckhart mesmo se utiliza da palavra “insensível” no trecho supracitado e se utiliza da imagem da “montanha de chumbo”. Se lermos o desprendimento como o modo sem modo do ser, deixaríamos aí de apontar a insensibilidade como um comportamento do homem e sim como a imutabilidade do desprendimento, próximo ao Nada, no ser tocado e tomado pelo ser. Tal como a montanha, o próprio do homem desprendido e da deidade não são atingidos mais por um ser que lhes constitua; estão em e além do ser. Aí se encontram a simplicidade e a imutabilidade do desprendimento: não se divide mais em outra coisa, pois se faz na pureza do Nada. Eis a meta da alma.

Existe uma parte dessa alma que se assumisse a alma por inteiro, esta seria incriada e incriável, diz Eckhart no Sermão 13⁸³. Tal parte é o fundo, o abismo da alma, que não toca o tempo, nem é feita pelo tempo, que em seguida Eckhart também identificará com o intelecto. O que se viu como heresia, em verdade, é uma consequência da doutrina mística deste pensador: a presença da deidade é tamanha no fundo da criatura, que se esta tomasse toda a criatura, a criatura mesmo seria incriável, isto é, se tornaria o criador. Com a noção do compartilhamento da deidade, é que se estabelece como a alma possa ser incriada, uma vez que é a centelha do criador, e a centelha é o criador mesmo, inteiramente, integralmente. O ato do desprendimento é deixar que a parte incriada da alma se transborde no ser do homem. Por isso desprende-se, desfaz-se, para que a centelha originária, desde já presente e posta em pertencimento dinâmico, se mostre e se realize.

Para Eckhart, o desprendimento é a virtude mais nobre, porque assemelha o homem a Deus e porque força Deus vir até o homem. Este é um modo de dizer que o desprendimento provoca a aparição da deidade, oculta pelo isto ou aquilo, pelas determinações ou fixações, em que se deixa ser a deidade sempre presente e absoluta. Diz o pensador: “Ora, é preferível, de muito, forçar a Deus a vir a mim do que forçar-me a ir a Deus. E isso, porque Deus pode entrar mais intimamente em mim e unir-se melhor comigo do que eu poderia unir-me com Deus”⁸⁴. O que se critica em relação às

⁸³ ECKHART, 2006, p. 109.

⁸⁴ ECKHART, 1991, p. 148.

outras virtudes é serem todas elas metas para o homem buscar a Deus, quando é muito mais radical forçar Deus a buscar este homem.

O desprendimento força Deus a vir até à alma. Se o lugar sem “onde” de Deus é a unidade e a pureza do desprendimento, o seu agrado maior é assentar-se tantas mais vezes forem na unidade e na pureza. Quando o homem assim se oferece, na abertura e na disponibilidade, Deus aí se repousa, ou melhor, aí se mostra de onde desde sempre está. A imagem se constrói para indicar que, no ato de disponibilidade da criatura humana, a deidade se faz e se resplandece, e a alma revela a sua simplicidade para além da criaturiedade, sem que este mesmo homem deixe de ser criatura.

2.3. LIBERDADE ORIGINÁRIA

Pelo que já percorremos e citamos, o destino da alma está em torná-la novamente receptiva, tão quanto era quando ainda não era. Nesse sentido, todo o seu empenho é retirar o caráter externo e temporal de seu modo para achar-se onde não há modo: o seu destino é deixar todos os destinos enquanto determinações de ser, e encontrar-se no destino enquanto disposição de todo o real. Nesse sentido, o homem deixa o esquecimento, com os modos e as imagens, e o eu-ensimesmado, para tomar o seu estado livre originário.

O sol brilha sem cessar; contudo, quando uma nuvem ou neblina se interpõe entre nós e o sol, já não lhe percebemos o brilho. Do mesmo modo, quando o olho está doente em si mesmo, e enfermo, ou velado, é-lhe impossível perceber o brilho. E já tive a oportunidade de propor um outro símile muito claro: quando um mestre faz uma imagem de madeira ou de pedra, ele não introduz a imagem na madeira; o que ele faz é aparar as lascas que ocultavam e encobriam a imagem; não dá coisa alguma à madeira, mas lhe tira e escava a cobertura e afasta a ferrugem, fazendo aparecer o brilho do que jazia oculto debaixo dela (ECKHART, O homem nobre, 1991, p. 93).

O destino nobre da alma é tomar-se no que ela já é. A sua busca não está entre as coisas: quem procura a Deus entre as imagens nunca o encontra. A isto Eckhart nomeia “homem terreno, homem exterior, homem servil”. O “homem nobre”, ou “homem novo”, ou “homem celeste”, é aquele que “partiu para uma terra distante, tomou posse de um reino e voltou (Lc 19, 12). A terra distante, porém, não é nenhum lugar espaço-temporal, pois este ainda não é tão distante quanto o que está em jogo, que é a alma. A

alma é o lugar-sem-onde⁸⁵, por isso mesmo o mais distante para o homem. A distância maior está em encontrar o reino de si, que já se encontra presente, sendo preciso “partir”, “tomar”, para que se torne viva desde o ser⁸⁶.

Há os que pensam que para se realizar têm que fugir disto ou buscar aquilo, ir para tais e tais lugares ou encontrar-se com tal gente, proceder de tal maneira ou unir-se a este grupo ou fazer tal coisa. Não é por isso que este modo de ser ou estas coisas te criam obstáculos. És tu mesmo o obstáculo para ti mesmo nas coisas, pois te relacionas erroneamente com elas.

Por isso, começa primeiro contigo mesmo. Deixa tudo para lá! Não fujas de ti mesmo; para onde quer que fujas, encontrarás sempre obstáculos e perturbações. Pessoas que procuram paz em coisas exteriores, seja em lugares ou em situações diferentes, seja junto a outras pessoas, em obras, no estrangeiro, na pobreza ou mesmo na humilhação, enquanto procurarem desta forma e em tais realidades, nada encontram. Por mais impressionante que tudo seja, não é nada e não confere nenhuma paz. Quem procura assim, procura de forma totalmente errada. Quanto mais se afastam, menos encontram o que procuram. Andam como quem errou o caminho: quanto mais se anda, mais se perde. Então que fazer? Primeiramente a pessoa deve renunciar a si mesma, porquanto quem renunciou a si mesmo, renunciou a tudo (ECKHART, *Conversações espirituais*, 1991, pp. 102-103).

O princípio e o fim de todas as coisas é a própria alma: se ela está coberta, todas as coisas estarão sob um véu; se ela se descobre, tudo será um “livro” e um “sinal” dessa descoberta. Paulo, ao cair do cavalo e nada ver, ele vê a Deus como Nada, e por isso vê a si mesmo e todas as criaturas com esse idêntico Nada. O modo das coisas está no modo do ser e da disposição: “Não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam; nós é que santificamos a obra”⁸⁷. O homem não busca isto ou aquilo, pois, em seu caráter nobre, todo isto ou aquilo há de ser transformado pelo que ele mesmo é. Sendo assim, se ocupa de si e do ser – da sua interioridade, no sentido de um eu –, há de ocupar-se de todas as coisas em uma mesma via ensimesmada. Para tanto, não é possível fugir, pois o que é do ser o acompanha, o modo de tomar o real já está lançado desde o olhar: o modo é sair do modo, abandonar a si mesmo, mais do que abandonar qualquer outro objeto ou ação. A incursão na raiz, e o retorno ao fundamento, faz do homem “novo”, em “posse de todo o reino”, para além dos reinos literais: “Em todas as suas obras Deus tem em mente todas as coisas. A alma é todas as coisas. O que, abaixo da alma, há de mais nobre, de mais nobre e de mais elevado em todas as coisas, isso Deus derrama na alma

⁸⁵ SCHUBACK, 2000, p. 60.

⁸⁶ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 201.

⁸⁷ ECKHART, 1991, p. 104.

tudo de uma vez”⁸⁸. Se a alma é todas as coisas, a ação, a fuga, a posse e a tomada se dão na alma.

Quando o homem renuncia a si mesmo, ganha a si mesmo na “vida eterna”. A perda do eu ensimesmado e do lugar-temporal da alma é, em via de troca, uma recepção da fonte viva, que percorre todas as coisas e é eterna. Ao deixar o que encobre a Unidade, o homem toma a Unidade e torna-se Um, e o Um de nada depende, não tem passado, nem futuro, apenas *é*. Ante a passagem bíblica “Todo aquele que por minha causa deixar irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos, terras ou casa, receberá o cêntuplo e possuirá a vida eterna (Mt 19,29)”, Eckhart diz: “Em primeiro lugar, seu pai, sua mãe, seu irmão e sua irmã lhe serão cem vezes mais caros do que o são agora”. Isto é, estarão, portanto na correlação com a deidade, e não só no isto e no aquilo, e assim se tornarão muito mais valiosas do que entes separados e ensimesmados. “Em segundo lugar, verá que não apenas cem, mas todas as pessoas, enquanto são pessoas e homens, ser-lhe-ão incomparavelmente mais caros do que o são para ele agora, por natureza, o pai, a mãe, ou o irmão”⁸⁹. Afinal, nenhuma das coisas será mais por si mesma, será através da eternidade, do infinito e do instante, marcas da nudez e do desprendimento de Deus.

Todas as coisas, para este homem que deixou tudo, tomam o modo do desprendimento, recebido como troca, sem ser recompensa. Eckhart chama a isto, segundo Harada, de *troca de igual valor*⁹⁰. Ao se deixar Tudo, recebe-se o Nada que, por sua vez, deixa livre Tudo. O eu sai e, à medida que sai, Deus entra, em igual valor, no sentido de tratar-se de igual causa. Não é, entretanto, que o eu saia e Deus entre, e sim que quando o eu se desprende e se torna o que era antes de ser criatura, isto é, Nada, esse Nada é igual a Deus. Ao sair o humanidade, entra a divindade, e na união não se trata mais nem de uma coisa, nem de outra, mas do Um⁹¹. Na saída, a deidade se mostra, e não é mais Deus e não é mais alma, é alma-deidade no fundo, o fundo sem nomes do abismo do ser.

O que se coloca é a renúncia. Entretanto, não é a renúncia ao eu o empecilho, mas a um modo como o eu se relaciona com as coisas. Trata-se da renúncia de um eu que, junto às coisas, igualmente se reduz a uma; transforma tudo em imagens e também

⁸⁸ ECKHART, 2006, Sermão 21, p. 151.

⁸⁹ Ibidem, 1991, *O livro da divina consolação*, p. 62.

⁹⁰ HARADA, Hermógenes, 1999, p. 40.

⁹¹ Ibidem.

se torna uma imagem. A dissolução desse eu ensimesmado como núcleo e substância é o desprendimento para o não ser, o nada. Em termos escolásticos, este nada pode ser comparado à *potentia oboedientialis*⁹². Desde Aristóteles, potência é aquilo que já é enquanto possibilidade e pode vir-a-ser e realizar-se em ato. Potência é possibilidade, e *oboedientialis* é obedecer, literalmente, mas obedecer ao que vir, é deixar ser. O homem é a criatura que tem a deidade em potência e a atualiza na sua possibilidade de ser, ou melhor, de deixar de ser. Esta é a sua abertura que a tudo abre.

O homem em sua humanidade tem a abertura de poder “morrer” para viver. Morrer e atingir o Reino dos Céus é um modo de deixar-se e receber a eternidade na alma. O poeta místico Angelus Silesius, um dos entusiastas de Mestre Eckhart ainda na época da proibição de sua obra, escreveu vários versos que condensam a noção do pensador. Citamos: "Morrendo mil vezes, o homem sábio/solicita mil vidas pela verdade mesma" (I, 27). "Eu não morro nem vivo: Deus mesmo morre em mim/e o que eu devo viver, vive-o também Ele sem cessar" (I, 32). "Deus mesmo, se quer viver para ti, deve morrer/ Como pensas, sem morte, herdar sua vida? (I, 33)"⁹³. É este o destino original da alma, morrer para viver, deixar-se para a liberdade originária. Resgatar a centelha divina que é pura liberdade.

E os mestres dizem que a vontade é tão livre que ninguém pode obrigá-la, a não ser Deus. Deus <porém> não força a vontade, coloca-a <antes> de tal modo assim na liberdade que ela, a vontade, não quer nada a não ser o que Deus ele mesmo é e o que a liberdade, ela mesma, é. E o espírito não pode querer nada a não ser o que Deus quer; Isso não é pois privação da liberdade. É ao contrário a sua própria liberdade originária (ECKHART, Sermão 29, 2006 p. 118).

A liberdade originária de deixar de ser foi cunhada por Eckhart como *Gelassenheit*. *Lassen* é “deixar”, algo como “deixar ser”, “deixar acontecer”, o que traz tranquilidade, esvaziamento de espírito, motivo pelo qual o termo também é traduzido no alemão moderno como “serenidade”: “a serenidade de deixar o caminho ser o mestre”⁹⁴. O filósofo alemão do século XX, Martin Heidegger, escreveu um opúsculo com o mesmo título do conceito de Mestre Eckhart, *Gelassenheit* (1959), que em português se traduziu como *Serenidade*⁹⁵. Em inglês, transpôs-se como *releasement*,

⁹² HARADA, Hermógenes, 1999, p. 40., p. 42.

⁹³ SILESIUS, Angelus, *Peregrino Querubínico*, p. 20.

⁹⁴ SCHUBACK, 2004, p. 30.

⁹⁵ SCHURMANN (2000, p. 206) faz uma comparação entre o conceito de *Gelassenheit* cunhado por Mestre Eckhart e o resgate de Heidegger na contemporaneidade. Para Eckhart, o deixar-ser é uma abertura de ser para a deidade frente às imagens temporais. Para Heidegger, trata-se também de uma abertura para mistério, deixando o ser ser frente à técnica: “In Meister Eckhart, *releasement* is primarily a

cujo significado melhor, segundo Schürmann, é *letting-be*, pois é no ato de deixar (*let*) o ser é que a abertura para o ser se faz. Deixar-ser, assim, é o modo sem modo da abertura (*openness*) do ser⁹⁶.

2.4. GELASSENHEIT

O homem, em sua causa primeira, isto é, por princípio e origem, é livre e se depara enquanto criatura no mundo e no tempo, repleto de ser posto em si por si mesmo na relação com o outro – são as “imagens” e as “obras”. O homem parte do ser que já é, em sua condição humana, enche-se dos seres, isto é, das criaturas, sem vê-las para além do criável. Mesmo Deus, o homem, em sua condição de criatura, vê a Deus como o Deus das criaturas, não como deidade. A sua ação será de retornar à causa primeira para deixar a deidade se manifestar em desprendimento:

Quando <ainda> estava na minha causa primeira, não possuía nenhum Deus, sendo assim era a causa de mim mesmo; assim eu nada queria e nada desejava, pois era um ser vazio e um conhecer de mim mesmo no gozo da verdade. Assim eu queria a mim mesmo e nada mais. O que eu queria, isto eu era, e o que eu era, isto eu queria, estando assim vazio de Deus e de todas as coisas. Mas quando, por livre decisão da vontade, eu saí e recebi meu ser criado, tive então um Deus. Antes de as criaturas serem, Deus <ainda> não era “Deus”: Antes, ele era o que ele era. Mas quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim “Deus” em si mesmo, mas “Deus” nas criaturas (ECKHART, Sermão 52, 2006, pp. 288-289).

O homem, no ser, vê “Deus” e as criaturas, contudo assim como “Deus” em si mesmo, o homem é deidade por origem. O homem é sempre positivamente humanidade e deidade, mesmo quando esta última encontra-se no modo do esquecimento, a terra que cobre a fonte viva. O ocultamento da deidade é um esquecimento do não-ser, de tudo o que indica serem as criaturas para além de sua forma⁹⁷. O homem é a criatura que pode ser o que é no modo de não ser o que é. Na tensão do ser e do não ser, o homem supera a dicotomia para alcançar a síntese, de tal modo a revelar em seu próprio o não-ser da deidade, e deixar todos os seres também serem na mesma superação e ultrapassagem.

voluntary emptiness of man’s preoccupation with things and imagens, in order to do God’s will; (...) it urges death to individuality and birth to beingness in general. In Heidegger, it is the condition for all things’ truth, openness, or unconcealedness (...); being is understood as the historical issue of the difference that is released into its epochal horizons but never to be overcome”. Há um sentido em comum: “In both Meister Eckhart and Heidegger, releasement becomes the name of being’s way of being. Process and nothingness are its two faces”.

⁹⁶ SCHURMANN, 2000, p. 190. JARCZYCK et LABARRIÈRE (1991, p. 197), no mesmo princípio, traduzem por *lasser-être ce qui est*.

⁹⁷ HARADA, 2000, p. 45.

Trata-se de retomar a retirada da vontade própria para a vontade comum, do apego ao eu para o pertencimento dinâmico. Para a vontade própria é preciso ser *o que se é* ao passo em que se entenda ser também algo que não se entende *que é*. O homem é também vontade própria porque pode não ser vontade própria, e todo o esforço de Eckhart é deixá-la (*lassen*) por uma vontade *comum, com-um*⁹⁸. Esta vontade comum mora no instante da criação, em um não ser de que o homem imerge por sua centelha divina, e que caracteriza propriamente sua distinção de Filho do Pai. Dessa forma, o que o homem vê no ser é sempre posterior à criação, e o que ele mesmo guarda no fundo, e não é só propriedade, está fora do alcance do ser. A sua busca é pela anterioridade de si e de todas as coisas, a saber, o instante da criação e o movimento verbal do criador.

Toda criatura *é* depois da criação, de tal modo que sobre ela só se conhece o que é posterior e revelada exteriormente. Na anterioridade, a criatura está resguardada no nada, pois ela mesma é um rebento do nada: sendo assim, no horizonte de apreensão do homem, o ser pode sempre deixar de ser, e o homem desprendido há de deixar o ser *ser*, abandonar o ser ao ser, uma vez que a liberdade original permeia tudo:

Começa por ti mesmo e abandona-te (*lâz dich*) (...) Aquele que abandona (*lâzen*) a si mesmo abandona (*gelâzen*) assim todas as coisas. Na verdade, se um homem abandonou (*lieze*) a um reino e ao mundo inteiro e se conserva a si mesmo, este não abandonou (*gelâzen*) a nada (ECKHART, *Conversações Espirituais*, 1991, p. 103).

Gelassenheit, uma das noções centrais de Eckhart, é a atitude de deixar o ser na dinâmica de sua criação. O homem que deixa é aquele que deixou todas as coisas e, principalmente, a si mesmo, ou melhor, ao abandonar a si mesmo abandonou todas as coisas: é uma atitude de renúncia a tudo que não condiz com a centelha criadora do fundo da alma. Abandonar é, pois, deixar ser no instante, um instante que não se define por alguma coisa, pelo contrário, ao abandonar, deixa ser todas as coisas sempre num novo início, que é o eterno início da origem. A compreensão do abandono é aquela que partiu da efemeridade das imagens, mesmo a que se tem de Deus, deixando ser Deus em sua causa primeira, e desse modo todas as coisas na causa primeira de Deus. A *Gelassenheit* traduz o acontecer da liberdade pelo caminho de volta (“o homem nobre partiu para um reino distante e regressou”) ao fundo da alma humana frente ao que já é;

⁹⁸ JARCZYK et LABARRIÈRE, p. 188.

o que o homem pode tomar sempre de novo, na atitude de não-saber do ser que *é*⁹⁹. Eis uma renúncia para o consentimento do ser no abrigo do não-ser¹⁰⁰.

Ao retirar do ser todo seu caráter apropriado, retiro da coisa a coisificação de um algo¹⁰¹. É o que ratifica mais uma vez o caráter ontológico do desprendimento: não é deixar as coisas para trás ou abandonar-se no quietismo, mas deixar o ser em sua causa primeira desde si mesmo. O homem não se liberou das criaturas, liberou todas as criaturas, inclusive a si próprio: nenhuma é propriedade (*eigenschaft*). É a perda da apropriação em nome da liberdade originária.

No deixa-ser, vive-se entre todas as coisas e aprende-se a não sujeita-las a nenhum projeto particular e, principalmente, a nenhuma essência em particular, apenas as deixa em seu curso de criação. As coisas saem da condição de substâncias a serem isoladas e definidas, pois estão em relação com o criador e o seu fim está para além dos seus contornos. O “homem nobre” educa-se a ver a presença de Deus em todas as coisas e ter a presença de Deus em tudo o que fizer. Ele não procura, pois, o porquê das coisas, já que sabe que o seu porquê, o seu fundamento, está em Deus; das coisas que existem em sua travessia ele retém somente a transparência com respeito a Deus mesmo¹⁰².

O curso do desprendimento não está voltado para a obtenção de nenhuma recompensa, nenhuma conquista externa, qual os mercadores do templo; existe em si mesma. Aquele, pois, que se coloca nesta postura entra em outra possibilidade de troca com as ideias e com as coisas: altera o modo de relacionar-se com elas, o que, para Eckhart, é tudo, quando ser é pertencer e estar em relação. Ou seja, o “homem nobre” é livre porque abandona, pode lidar com as coisas sem querer delas se apossar¹⁰³. Vendo a condição dos seres em dependência com a vivificação, com o sagrado, o homem não as domina, tampouco as rejeita, mas com elas coparticipa em elo do mesmo fundo abissal. Como, afinal, o homem poderia negociar o que não lhe pertence?

O não-ser, ou o acesso do homem a ser no não-ser não significa abster-se da vida, mas significa a compreensão de que seu “ser” mora no não-ser. Pela ignorância verdadeira de que é a criatura, isto é, pelo não-saber o ser, nasce a liberdade da vontade e a identidade de toda criatura em Deus. Acreditar que um caminho é melhor que outro

⁹⁹ SOUSA, 2007, pp. 32-33.

¹⁰⁰ JARCZYK et LABARRIÈRE, p. 198.

¹⁰¹ HARADA, 1999, p. 43.

¹⁰² UNGER, 1999, p. 132.

¹⁰³ Ibidem.

no seu modo é o esquecimento da deidade. Esta recorda o homem de que toda humanidade é ainda atribuição de ser, por uma humanidade que não é dona sequer de si mesma. Nenhuma coisa é por si, sempre resguarda a origem para além de si. A *Gelassenheit*, no viver sem porquê, é um respeito pelo mistério e pelo sagrado resguardado em cada criatura. Colocar tais criaturas sob qualquer domínio, seja no âmbito de uma ontologia, seja no âmbito de uma materialidade, só se dá através de um esquecimento.

No *Poema*, único escrito em versos de Mestre Eckhart que se tem notícias¹⁰⁴, o convite ao abandono é direto. Deve-se deixar (*lass*) “lugar” e “tempo” e caminhar na “vereda estreita”, que é o “rastro do deserto”.

(...)Torna-te como uma criança,
torna-te surdo e cego!
Teu ser pessoal
deve tornar-se um nada,
todo algo e todo nada mandas
embora!
Deixa lugar e tempo,
fuja também a imagem!
Vai sem caminho
pela vereda estreita
assim encontrarás o rastro do deserto¹⁰⁵.

O pedido de ascese é radical, e, por conseguinte, é uma ascese pela raiz: perder o “lugar” para ganhar a abertura da deidade, perder o tempo para ganhar a eternidade, fugir a imagem para tornar-se nada, deixar o caminho para receber a vereda no sem caminho, e encontrar o rastro mesmo no deserto, ou mais, encontrar o rastro por estar no deserto¹⁰⁶. Trata-se de deixar o lugar no lugar, o tempo no tempo. Uma ascese literal, na qual se fugiria das coisas e se buscaria o isolamento, estaria implícita a admissão de que o ser é algo, e somente um algo, e assim seria necessário fugir deste algo. A ascese radical do abandono sabe que nenhuma criatura é coisa alguma e nenhuma representa algo em si mesmo, sempre reporta ao que a ultrapassa e aponta o que o desprendimento busca. É mesmo o modo de relacionar-se com as coisas que determina tais coisas para a alma. Se a alma deixa ser, todas as coisas estarão deixadas. Assim, não se rejeita, nem se aceita: abre-se¹⁰⁷. Dizer sim e não ao mesmo tempo ante o real.

¹⁰⁴ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 11.

¹⁰⁵ ECKHART, Meister. A versão utilizada nesta dissertação é de W. Beierwaltes. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. A tradução é de RASCHIETTI, Mateo, 2004, pp. 19-20, conforme Anexo.

¹⁰⁶ JARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 20.

¹⁰⁷ SCHURMANN, 2000, p. 191. Esta é uma das aproximações entre o “releasement” de Heidegger e

O convite de Eckhart para a ascese e resgate do *que é* no fundo sem fundo remonta, sem ser uma referência ou comparação, à máxima do poeta Píndaro: "Torna-te aquilo que tu és". Descobrir no "rastros do deserto" o que já sempre se é se torna a tarefa originária também do pensamento místico medieval cristão. A religião com a deidade é a tarefa do homem que é igualmente humanidade e deidade. Se vive apenas da humanidade, precisa resgatar a deidade, e tornar este humano comprometido na deidade. É preciso tornar-se o que se é: que *é* no elo com Tudo. Em Eckhart, tornar-te o que és no não-ser, para ser o que és originariamente.

O homem não pode saber de Deus o que seja ser à imagem e semelhança no tempo: não há imagem, só nada, não há semelhança, só identidade. Tampouco poderá defini-lo no trato com os outros homens e com as outras coisas criadas, uma vez que toda conduta é da ordem da criatura. Toda virtude está dentro da criação e nada tem com Deus: Deus não ensina nenhuma virtude para as criaturas. Por mais elaborada que seja a virtude ela não ultrapassa seu tempo, seu lugar e a multiplicidade das vontades próprias que a constitui. Amar a Deus, assim, não será por virtude, será por amar união no mesmo de Deus, será por amar todo e absolutamente a Deus, não amar Deus pelo intermédio de uma via, amar a própria deidade em todas as coisas. Isto é deixar. Por esse entendimento, amar a Deus é "amar o próximo como a ti mesmo", pois o outro está no ti mesmo, e o que constituir um homem enquanto deidade é o que constitui o próximo.

Se amas a ti mesmo, então amas a todos os homens como a ti mesmo. Enquanto amas um único homem menos do que a ti mesmo, jamais tiveste verdadeiramente afeição por ti mesmo – se não tens amor a todos os homens como a ti mesmo, em um homem todos os homens: Esse homem é Deus e homem. Com um tal homem que ama a si mesmo e ama a todos os homens como a si mesmo tudo está direito, tudo está bem. Muita gente diz assim: Tenho mais amor pelo meu amigo, que me faz o bem, do que por outra pessoa. Isso não está direito, está incompleto. Todavia, deve-se aceitá-lo como no caso daqueles que viajam pelo mar e mesmo que velejando a meio-vento (ou a meia-vela) conseguem atravessá-lo (ECKHART, 2006, Sermão 12, p. 103).

Amar o próximo menos que a si mesmo não é impróprio por questões ascético-morais, e sim por ser esquecimento da deidade, em que o homem em sua humanidade é atribuição de ser por uma humanidade que não é a partir de si mesma. Um homem não

Mestre Eckhart: "We can leave objects and their manipulation to themselves as something that does not concern us intimately. To refuse to let them take us under their exclusive domination is to say yes and no at the same time to their universe. He who lets them enter into his daily world and nevertheless leaves them outside. If the term of this 'destination' is clear – the multiple products of technology – its origin is not".

pode não ser entre as coisas, não pode não ter um ser, não pode estar fora do tempo e do lugar, mas pode a partir daí viver em sua origem. Diz Eckhart: “O homem é uma criatura que procura a Deus em todas as coisas; ele deveria tornar-se uma criatura que encontra a Deus em todo o tempo, em todos os lugares e junto a todos os homens e em todas as condições”¹⁰⁸. Contudo, pela deidade não pode o homem amar mais um ser que ele parece possuir em relação a que outro não o possui. Ambos pertencem à centelha divina, e quando se ama, ama-se a centelha, e como esta é idêntica e absoluta em cada criatura, há de se amar toda com igual tamanho, inclusive aquela que desde a origem aquece o fundo da alma.

¹⁰⁸ ECKHART, 1991, *Conversações espirituais*, pp. 138-139.

CAPÍTULO 3 - A ATIVIDADE DO DESPRENDIMENTO

Como já foi mencionado ao longo do trabalho, Mestre Eckhart desenvolvia seus sermões a partir de algum trecho em latim das Escrituras. Cada percurso de sua fala faz menção a uma das palavras da citação bíblica e amplia os caminhos interpretativos. Não é comum em sua obra o uso da mesma passagem para iniciar diferentes sermões. Aconteceu, porém, com os Sermões 2 e 86, cuja leitura se dirige ao Evangelho de Lucas, na parábola de Marta e Maria. Qual ênfase Eckhart parece querer dar ao indicar a simbologia dessas duas mulheres visitadas pelo ser do Verbo, na figura de Jesus? Buscar esse elo será uma das vias para compreender o ciclo completo do desprendimento, em que do tornar-se nada se dá a frutificação no tempo e na obra enquanto atividade. Marta é o movimento final do homem desprendido, aquele que é abertura e também transbordamento da dádiva.

3.1. MARTA E MARIA: ATIVIDADE E CONTEMPLAÇÃO

Do seguinte modo se conta a parábola de Marta e Maria:

Estando em viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa. Sua irmã, chamada 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 o serviço? Dize-lhe pois, que me ajude”. O Senhor, porém, respondeu: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada” (Lc 10, 38).

A interpretação mais corrente para esta passagem é a que parece à primeira vista: Jesus repreenderia Marta por ocupar-se de tarefas mundanas e não estar, qual Maria, concentrada na ausculta das palavras sagradas. O desfecho da parábola traz textualmente que Maria escolheu a melhor parte, a de estar aos pés do manto, em vez de atarefar-se em coisas mundanas e talvez distrair-se. Segundo Tanqueray¹⁰⁹, se a palavra contemplação não aparece nas Escrituras, a sua "realidade é claramente descrita" na parábola pela figura de Maria, o que fortalece a aceitação da superioridade de Maria, porque remonta à tradição da *vita contemplativa* e da *vita activa*, em que se tomou a

¹⁰⁹ TANQUEREY, 1955, p. 54.

contemplação como a via própria do conhecimento de Deus, simbolizada por Maria, em detrimento da atividade de Marta.

Para ficar clara a distinção entre tais conceitos, tão debatidos na filosofia dos pensadores medievais, podemos recorrer à doutrina de Agostinho. No IV artigo do opúsculo *De Magistro*, o filósofo se propõe a discutir “se ensinar é ato da vida contemplativa ou ativa”¹¹⁰. Desse modo, o ensino e a pregação, a transmissão daquilo que se contemplou passará a fazer parte da vida contemplativa, e este se tomaria como um ideal geral. Na contemplação, se é movido a deixar “a Deus por Deus”. A vida ativa, nesta concepção, tampouco seria algo oposto e negativo: é a ordenação para o bem do próximo, do outro homem. Contudo, a completude rumo à perfeição será pela contemplação, a fim de se chegar à verdade suprema. O ideal de perfeição se baseia na contemplação, sem deixar de reconhecer a ação como necessária, uma vez que o homem não é só espírito. Tomás de Aquino, na Suma Teológica, assim pontua, em referência a Agostinho:

Às vezes, premidos pelas necessidades, temos de deixar a contemplação para nos darmos às obras da vida ativa; mas não de modo que devemos abandonar completamente a contemplação. Por isso diz Agostinho: *O amor da verdade deseja um santo repouso. Mas, a caridade, se for preciso, faz-nos aceitar um justo trabalho, isto é, o da vida ativa. Se ninguém, contudo, nos impuser essa carga entregamo-nos ao estudo e à contemplação da verdade. Mas, sendo-nos ela imposta, a caridade mesmo nos impõe a necessidade de aceitá-la. Nem por isso, contudo, devemos abandonar de todo a doce contemplação da verdade, não seja que, privados dessa suavidade, sintamos a opressão da necessidade.* Por onde é claro que quem é chamado da vida contemplativa para a ativa, não sofre uma subtração, mas deve fazer antes uma adição (AQUINO, q. 182 II-IIa, a.1).

Não há, pois, uma dicotomia *a grosso modo* entre vida contemplativa e vida ativa em que uma é sumamente boa e a outra reprovável, pois. A partir do exemplo da caridade, que é a virtude da doação de si para o outro, expõe-se que a necessidade pressiona o homem a agir. O homem não deve recear que a sua contemplação se esvaia ao agir, e aí há uma indicação desta contemplação ser um bem a se preservar para além das necessidades. Há, pois, uma escolha por qual seria “a melhor parte”, a que mais uniria o homem ao divino, e esta caberia à contemplação, por estar na ciência da salvação, para além do terreno e do tempo, tal como Aquino menciona pelo nome de Maria, interpretando a parábola referida.

¹¹⁰ AGOSTINHO, *De Magistro*, 1957, p. 45.

‘No princípio era o Verbo’ a quem Maria ouvia. ‘O Verbo se fez carne’ a quem Marta servia. [...] Escolham para si a melhor parte, isto é, da vida contemplativa; exerçam a palavra, abeberem-se da doce doutrina, cultivem a ciência da salvação... (Marta), tu não escolheste algo de mal, entretanto, (Maria) escolheu a melhor (AQUINO, Suma teológica. I-IIa q. 180 a. 7, 1995).

No trecho anterior, Tomás de Aquino compara o princípio enquanto Verbo a Maria, e o Verbo enquanto carne a Marta. São dois modos da mesma dimensão maior que é o Verbo. Marta não deixa de ser verbo ao ser carne, tampouco Maria, puro Verbo, paira solitária. São dinâmicas, tal como a Trindade, que é a um só tempo pai, filho e espírito santo¹¹¹. Também Marta não pode ser desconsiderada, pois o próprio Verbo também se fez Carne. Assim, Tomás cita mais uma vez Santo Agostinho, em um dos sermões nos quais o pensador do século V comenta o provérbio de Marta e Maria: “doce doutrina” e “a ciência da salvação” são expressões que aparecem no Sermão 103 de Agostinho, dedicado à interpretação da passagem do Evangelho de Lucas.

Agostinho demonstra, com mais ênfase, que Maria não poderia ser vista sem Marta. Para tanto, faz uma redução ao absurdo, clamando que se deixe de “visitar os enfermos” ou “enterrar os mortos”, já que os homens deveriam apenas ocupar-se com a contemplação. Contemplar é a “ciência da salvação”, “a doçura da doutrina”, porém não pode ser vista em separado, assim como tampouco se podem considerar as atividades materiais e temporais sem uma relação com a transcendência e as causas espirituais. Assim coloca Santo Agostinho:

Devemos pensar que Jesus vituperou a atividade de Marta, ocupada no exercício da hospitalidade, ao recebê-Lo em sua casa? Como podia ser com justiça censurada quem se deleitava em acolher tão notável Hóspede? Se assim for, cessem os homens de socorrer os necessitados e escolham para si a melhor parte, a qual não lhes será tirada; dediquem-se à meditação da palavra divina, almejem ardentemente a doçura da doutrina, consagrem-se à ciência da salvação; não se preocupem em saber se há na aldeia algum peregrino ou algum pobre sem alimento ou roupa; desinteressem-se de visitar os enfermos, de resgatar o cativo, de enterrar os mortos; abandonem as obras de misericórdia e apliquem-se à única ciência. Se esta é a melhor parte, por que não nos dedicarmos todos a ela, já que, nessa matéria, temos o próprio Senhor como nosso defensor? (AGOSTINHO, Sermão 103, 2015).

A questão de Agostinho se torna também a de Eckhart: se Marta é uma dimensão necessária para a perfeição, por que Jesus teria apontado Maria ao dizer que esta escolheu a “melhor parte”? De que modo não seria tão obviamente uma defesa plena da *vita contemplativa* sobre a *vita ativa*, a ponto de Marta estar na “pior parte”?

¹¹¹ SCHUBACK, 2000, p. 67.

Os caminhos de Agostinho e Tomás de Aquino para responder a questão da parábola de Marta e Maria são vastos e requereriam uma empreitada por si só. Com a proposta colocada por Mestre Eckhart, podemos seguir sem dizer em detalhes o quanto se diferencia ou se assemelha aos outros autores medievais, e sim que é uma resposta a esta tradição e que é considerada até hoje, no interior da teologia, como uma das mais distintas interpretações¹¹². Aqui, nós a consideraremos em seu sentido filosófico, pontuando o sentido de ser presente nos ícones de Marta e de Maria, e a predileção de Marta, ponto em que nem Tomás de Aquino, nem Santo Agostinho, foram tão explícitos.

No Sermão 86, traduzido como “A excelência de Marta sobre Maria”, Eckhart começa por enumerar os motivos que fizeram Maria sentar-se aos pés de Jesus: 1) “a sua alma estava tomada pela bondade de Deus”; 2) um desejo indizível, de ansiar e não saber por que, de querer e não saber o quê; e 3) o doce consolo por haurir as palavras eternas. Em contrapartida, também traz três razões para Marta agir como agia, na ocupação de atender bem o seu hóspede: 1) a maturidade e o exercício pleno; 2) uma sábia ponderação e a coordenação da obra exterior para dentro do que o amor ordenasse; e 3) a “suma dignidade do hóspede querido”.

Sem explicitar o porquê de cada consideração, nem ainda pesar uma compreensão em relação à outra, Eckhart segue ao próximo parágrafo direto para o tema da “satisfação racional” e da “satisfação sensível”, a partir de uma citação de Tomás de Aquino, em que Deus está à disposição de todo homem para sua satisfação racional e sensível, ao máximo que esse desejar¹¹³. Em sua análise, Eckhart parece estar de acordo que um homem está na satisfação racional, “quando nem amor nem dor, próprios da criatura, conseguem atrair para baixo o topo mais elevado da alma”, e assim indicar esta satisfação como mais próxima à perfeição do homem, uma vez já entendido que esta consiste em unir-se ao criador e não à criatura.

Poderíamos assim pensar que a associação entre o racional e o sensível se revela na parábola, na qual cada uma das personagens representaria uma das atitudes. Em uma leitura óbvia, imputaríamos racionalidade a Maria, por ser a contemplativa, na doçura do manto de Jesus, e a sensibilidade a Marta, por ser ativa nas ocupações de servir. No entanto, os termos que Eckhart utiliza para caracterizar a “satisfação

¹¹²JARCZYK ET LABARRIERE, 1999, p. 215.

¹¹³AQUINO, Tomás de. Summa theologica I q. 93 a. 1

sensível” estão nos motivos enumerados em relação à Maria: “Satisfazer à natureza sensível significa que Deus nos dá consolo, contentamento e satisfação e assim somos mimados interiormente¹¹⁴”. Quem está no mimo do consolo e da interioridade é Maria, e por isto estaria nos prazeres da contemplação. Marta, ao contrário, está no conhecimento da vida.

Então Marta diz: “Senhor, ordena que me ajude!”. Marta não disse isso por ódio; disse-o antes por um bem-querer amoroso, pelo qual foi impelida. Nós devemos chamá-lo então de um bem-querer amoroso ou de uma repreensão amorosa (...) Ela percebeu que Maria estava tomada de prazer por toda sua satisfação de alma. Marta conhecia Maria melhor do que Maria conhecia Marta, pois vivera mais e vivera bem; e a vida concede o mais nobre conhecimento. A vida conhece melhor que o prazer ou que a luz tudo que podemos alcançar nessa vida abaixo de Deus e, de certo modo, conhece a vida de maneira mais límpida do que a luz eterna poderia conceder (ECKHART, Sermão 86, 2006, p. 127).

A questão de Eckhart não está em conceber uma distinção entre satisfação sensível e satisfação racional, e sim em sua SUPOSTA identificação necessária à atividade e à contemplação, respectivamente. O modo mesmo da contemplação, pois, pode ser um “prazer” para a alma, mais do que uma atividade bem vivida pode sê-lo, e não implicar em um caminho reto de crescimento. Assim, a distinção que aí se estabelece também entre “vida” e “prazer”, para além de ação e contemplação. Pode-se, assim, ser contemplativo por prazer em vez de santidade e também ser ativo por superação do eu ensimesmado e união com o divino. Este é o paralelo entre Maria e Marta.

É claro que para Eckhart o fazer não indica necessariamente a santidade, mas o ser que sustenta este afazer. Basta remontar à máxima de Eckhart nas Conversações Espirituais: “Não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam, nós é que santificamos as obras”¹¹⁵. O ser é o modo do fazer. O afazer de Marta já está perfeito no ser mesmo que ela é, em relação a toda e qualquer obra. Neste sentido, o seu afazer é vida e não mera utilização de obras; é um transbordamento do ser mesmo que ela já é.

Eckhart, na sequência do sermão, compara santos como São Paulo, em seu primeiro arrebatamento, a mestres da vida, que exercitaram a sua união com Deus em obras. Neste paralelo, mostra que a ausência de um exercício deixa o arrebatamento

¹¹⁴ ECKHART, 2009, p. 126.

¹¹⁵ ECKHART, 1999, p. 104.

aquém, pois este se encontra em um estágio de satisfação consigo em relação a Deus, enquanto a ação é uma relação à vida em Deus sem a ideia contemplativa de “Deus”. “Os mestres pagãos, pelo exercício das virtudes”, expressa Eckhart, “alcançaram um conhecimento tão elevado que conheceram cada uma das virtudes, por imagens, de modo muito mais preciso do que Paulo ou qualquer santo em seu primeiro arrebatamento”¹¹⁶. Eckhart lembra que se um homem estiver em arrebatamento, e alguém ao lado estiver necessitado de um prato de sopa, é muito mais santo sair do estado de graça e servir-lhe assim o prato¹¹⁷.

É o que Marta pede que Jesus ordene à sua irmã, para que ela cresça nas execuções das obras. No entanto, Cristo também lhe faz uma repreensão amorosa, pedindo-a que tenha calma, pois a irmã Maria ainda seria como ela desejava, e se esta havia escolhida “a melhor parte”, isto é, a que lhe dava mais prazer, ainda se tornaria perfeita. Nessa fala, repete o nome de Marta: “Marta, Marta, tu te ocupas com muitas coisas...” e, para Eckhart, a repetição do nome indica a perfeição. “Na primeira vez que disse Marta, demonstra sua perfeição nas obras temporais. Quando pronunciou pela segunda vez, demonstrou tudo que pertence à bem-aventurança eterna”¹¹⁸. O nome é repetido, pois demonstra que a irmã mais velha pertence tanto ao tempo quanto à eternidade, e por esta razão seria completa.

Sem impedimentos estão os que executam ordenadamente todas as suas obras seguindo a imagem da luz eterna; e essas pessoas estão junto às coisas e não nas coisas. Estão bem próximas e não possuem menos do que se estivessem lá em cima, no “círculo da eternidade”. Digo “bem próximas”, pois todas as criaturas “medeiam”. Há dois tipos de “meio”. Um é aquele sem o qual não posso chegar a Deus: é a obra e o empreendimento no tempo e esse não diminui a bem-aventurança eterna. Obra é quando nos exercitamos, a partir do exterior, nas obras das virtudes. Mas empreendimento é quando nos exercitamos, a partir do interior, com discernimento racional. O outro meio é este: ser liberto desse mesmo, a saber, do primeiro meio. Pois nós fomos colocados no tempo para que, pelo empreendimento intelectual temporal, nos aproximemos de Deus e nos tornemos mais iguais a ele (ECKHART, 2006, p. 128-129).

Neste trecho, Eckhart aponta que o empreendimento da alma, ao modo de Marta, é superar o tempo dentro do tempo, de estar nas coisas sem ser impedida por nenhuma delas, tampouco sem livrar-se delas. É o que remetemos ao desprendimento e ao deixar-ser. O movimento de desprender-se está completo, assim, em seu caráter ativo¹¹⁹: não se

¹¹⁶ ECKHART, 2009, p. 128.

¹¹⁷ ECKHART, 2006, p. 105.

¹¹⁸ ECKHART, 2009, p. 129.

¹¹⁹ SCHURMANN, 2000, p. 36.

trata de abandonar as coisas, em um movimento de total desapego material, pois isto revelaria sim um apego, mas estar desprendido entre todas elas a ponto de nenhuma indicar impedimento para a correspondência com a luz eterna. Esta luz é íntima e está junta em todos os afazeres, o que os realiza na mesma correspondência com a eternidade do Uno. Assim, Jesus diz a Marta: “Uma coisa só é necessária”. Uma: a total unidade entre todas as coisas no seio do Uno da criação. Quem está nesse modo, está “salvo” no tempo e na eternidade e tem o “seu discernimento racional” aberto para a Unidade.

Antes de descrever o caráter ativo do desprendimento, cabe esclarecer o que Eckhart aponta como “racional”. Desde o início do sermão, ele faz um paralelo entre Marta e a racionalidade, que se contrapõe à Maria na sensibilidade do arrebatamento. No trecho anterior, ele é incisivo ao dizer que os homens foram colocados no tempo para que, “pelo empreendimento intelectual temporal”, aproximem-se de Deus e se tornem iguais a Deus. Por que em Eckhart o “intelecto” aparece com tamanho destaque ao descrever a figura de Marta, e nesta conciliação entre tempo e eternidade, entre obra e ser, e entre luz e empreendimento? É necessário adentrar a singularidade do conceito neste pensador medieval.

3.2. O CARÁTER INTELECTIVO DE MARTA

Desde o início do Sermão 86, Eckhart faz um paralelo entre Marta e a racionalidade, que se contrapõe a Maria na sensibilidade do arrebatamento. No trecho anterior, ele é incisivo ao dizer que os homens foram colocados no tempo para que, “pelo empreendimento intelectual temporal”, aproximam-se de Deus e se tornem iguais a Deus.

No Sermão 9, Eckhart caracteriza Deus como “um modo sem modo”. Não possui um modo determinado de ser – nem bondade, nem sabedoria – não possui categorias, nem se enquadra em uma maneira precisa de substância. “Quando tomamos Deus no ser”, diz Eckhart, “tomamo-lo em seu átrio, pois o ser é seu átrio”. Isto é, ainda é apenas o lugar de entrada para toda a imensidão que é a sua moradia, é onde nem o anfitrião sequer se apresenta para reunir-se com as suas visitas. As visitas precisam achá-lo em outro cômodo. “Mas onde [Deus] é, pois, em seu templo, onde resplandece como santo?”

Intelecto é “o templo de Deus”. Em nenhum lugar Deus habita tão propriamente como em seu templo, no intelecto, como disse aquele outro mestre: Deus é um intelecto que ali vive no conhecer unicamente de si mesmo, in-sistindo apenas em si mesmo, lá, onde nada jamais o tocou; pois ali ele é só em seu silêncio. No conhecer de si mesmo, Deus conhece a si mesmo em si mesmo (ECKHART, Sermão 9, 2006, p. 85).

Heráclito cunhou um termo que também correspondia a uma dimensão maior de todas as coisas em todas as coisas e ao mesmo tempo uma especificidade do homem. *Logos*, assim como *Vernünfft*, sofreu na tradição ocidental a tradução para “razão”, como uma faculdade de entendimento, em que o homem apreende o real de acordo com as suas representações. Entretanto, em ambos os sentidos, o homem não é proprietário do *Logos* ou *Vernünfft*: o homem é porta-voz da total dimensão, aquele pelo qual a harmonia de todas as coisas pode falar. O homem é aquele que é capaz de *homologeïn*, isto é, dizer sobre o *Logos* junto ao *Logos*, conforme é expresso no fragmento 50: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um”. Ou no fragmento 45: “Limites da alma não os encontrarias, todo caminho percorrendo; tão profundo logos ela tem”.

Em uma tensão de pensamento análogo, mas não, evidentemente, igual, a alma do homem em Eckhart também é a “gotinha”, o “rebento”, a “centelha” de *Vernünfft* que é o fundamento do real em sua realização permanente e constante. É onde Deus é igual ao que ele é em si mesmo e se movimenta na mesma amplitude em que se daria para si mesmo. A alma é a morada em que Deus ao mesmo tempo se dá no ser e também no não-ser, conforme Eckhart explica na passagem seguinte à supracitada.

Tomemos agora <o conhecer>, como é na alma, que possui uma gotinha de intelecto, uma “centelha”, um “rebento”. (...) Há uma força na alma, com a qual ela pensa. Essa força representa em si as coisas que não são presentes, de tal forma que conheço essas coisas tão bem como se as visse com os olhos, e ainda melhor, pelo pensamento, posso muito bem tornar presente uma rosa <também> no inverno e com essa força, a alma opera no não-ser, seguindo nisso a Deus, que opera no não-ser (ECKHART, Sermão 9, 2006, p. 86).

(reformular) Se Deus é mais alto do que o ser por alcançar o não-ser, o intelecto é a parte mais alta da alma por operar também com o não-ser, com a possibilidade do ser também não-ser, e o homem é distinto das outras criaturas por conseguir proceder no mesmo templo que o criador. A capacidade de lidar com o não-ser está na “centelha”, quando é a amplitude do próprio Deus se mexer lá onde não há nenhum ser e nada que se diga do ser possa alcançá-lo, ficando apenas no átrio da morada. O homem é capaz de

adentrar a habitação de Deus, por conseguir desvencilhar ser e, no não-ser, dar-se com a deidade de Deus.

Mesmo possuindo criaturidade, mesmo sendo no tempo, o homem tem essa ponta da alma que o faz para além da criaturidade e do tempo. O homem pode pensar uma “rosa também no inverno”, ou seja, pode ir além do dado e se movimentar para além das referências diretas ao real, a ponto de conceber entendimentos que não possuem uma correspondência concreta de ser. Nisso, ele se eleva sobre o real tal qual é posto e pode repor o real, e mais, pode auscultar não a ele próprio, enquanto singularidade, mas junto e com o real, as realizações que lhe perscrute (Esclarecer), a saber, Deus, somente acessível quando se se despiu de inclinações, domínios, imagens, apropriações, que se prendem ao ser, e se tornou capaz de operar-se no não-ser.

Quando a alma se dá no não-ser, poderíamos dizer que ela se dá na deidade, porque só a deidade é não-ser? Eis a pista para uma resposta na leitura que Giachini fez de *Intelecto*: “*Vernunft* se refere ao ser do homem, enquanto *dynamis*, potência de recepção”¹²⁰. A “centelha” divina no homem é por onde Deus pode se movimentar, porque a centelha é feita da mesma matéria que Deus, de tal modo que ali Deus transita como em si mesmo, “no conhecimento de si em si mesmo”, “no silêncio”, ou seja, na ausência de seres que determinem qual o grau deste movimento.

O intelecto é a força no homem que o faz inquirir no sentido do não-ser, enquanto as outras se prendem ainda ao ser. Mesmo com a outra força suprema da alma, que é a *vontade*, na qual a alma sente a presença de Deus, o homem não vai além do ser. Como diz Eckhart, “A vontade toma Deus sob a roupagem da bondade. O [intelecto] apreende Deus pura e simplesmente, despido de bondade e de ser”¹²¹. Todos os sentidos, as faculdades de intermediação, e mesmo o querer a Deus, estão em uma dinâmica de contato direto com o ser. No intelecto, existe a vocação para ultrapassá-lo.

A única força da alma apta para ultrapassar o ser é o intelecto, e por isso é a força da alma que consegue penetrar para além das imagens até alcançar a nudez do Deus integral. “O intelecto jamais pode alcançar repouso”, porque sempre pode ir mais acima. Ele avança acima dos dados, das experiências, das imagens, das fixações, e rejeita mesmo “Deus enquanto este é o Espírito Santo” e também não o quer “enquanto é Filho”, desvencilha-se até de “Deus enquanto é Deus”, ou seja, enquanto é o Deus das

¹²⁰ GIACHINI, 2006, p. 334.

¹²¹ ECKHART, 2006, p. 88.

criaturas. O intelecto busca ir além inclusive de Deus enquanto este se remete ao ser, até das virtudes que falam vincular-se ao sagrado. “Quer algo mais nobre, algo melhor do que Deus, melhor do que este enquanto <ainda> tem nome”¹²².

O intelecto requer a deidade em si mesma, em sua pureza e transbordamento. “E se existissem mil deuses, o intelecto irromperia, sempre adiante, abrindo caminho através deles, querendo-o lá, onde ele não tem nome”. E para quê, poderíamos perguntar com os vícios da praticidade e da recompensa? Não há uma praticidade, porque isto só diz do ser, e não há uma recompensa, porque não é uma troca, e sim uma integração. O imperativo do intelecto na sua subida é integrar-se a Deus e religar-se à sua unidade, para que no próprio fundo da alma ocorra a mesma superabundância que há em Deus.

É o que faz Eckhart citar o Evangelho: “Amigo, sobe mais adiante para cima, pois assim a honra te será partilhada (Lc 14, 10)”. A partilha da honra é ser Um com Deus. “A alma jamais chega ao repouso, até que tudo se torne Um em Deus. Deus é Um: *isso* é a bem-aventurança da alma e seu adorno e seu repouso”¹²³. Na relação integral com Deus, a alma se vivifica na mesma potência que o criador se faz em toda a sua amplitude. “[O intelecto] quer [Deus] 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*”¹²⁴.

Desse modo, o homem quer ser junto à mesma fonte que é Deus para jorrar em todas as coisas a dinâmica do pertencimento, do compartilhamento. A alma não sobe acima dos seres para separar-se de tal dimensão, mas para aprender em sua ultrapassagem o fundo que as vivifica e poder também vivificá-las. Nem Deus se nega ao ser, antes se doa no ser para elevar o ser, tampouco o homem. “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”. Eckhart assim, no Sermão 2, também referido à parábola de Marta e Maria, pergunta-se se, para tornar-se perfeito aos olhos de Deus, precisaria renunciar todas as imagens do seu intelecto:

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.

¹²² ECKHART, 2006, p. 88.

¹²³ Ibidem, p. 149.

¹²⁴ Ibidem, p. 124.

(...) Então, nesse caso, em verdade eu seria virgem sem impedimento através de todas as imagens (...) (ECKHART, Sermão 2, I, p. 46).

O intelecto, conforme se expõe, não é o mesmo que a razão contemplativa, tampouco é de sua exclusividade. Enquanto topo da alma e centelha divina, o intelecto é uma recepção e uma abertura para as possibilidades do real, é uma atividade na medida em que requer saída de si e entrada da deidade. A apreensão das imagens se faz na postura do desprendimento, pois cada imagem está no ser para o intelecto e também no não-ser. A apreensão da imagem, assim, não é apenas ela própria, é sempre uma superação. Marta, para Eckhart, está na constante superação das imagens, enquanto Maria ainda pode prender-se a elas.

Segundo Eckhart, o intelecto apreende uma imagem posta pelo campo sensível. A imagem é o modo como o intelecto, por meio de suas faculdades, toma do particular o seu aspecto geral. No entanto, tais imagens tomadas do sensível, ainda que tenham um grau de generalidade, são ainda imagens apegadas (*attached*) a uma criaturiedade das criaturas e não em sua essência divina, e assim não trazem ao intelecto o conhecimento verdadeiro e uno. Afinal, o conhecimento é a união que se faz entre aquilo que conhece e a aquilo que é conhecido, conforme já se coloca no *De Anima*, de Aristóteles¹²⁵, e a verdade é a adequação que há entre estes dois termos ao se tornarem um. As imagens não permitem a completa união entre o intelecto e as criaturas, entre a alma e a deidade, porque permanecem apegadas às particularidades. É preciso que o intelecto busque o que há de essencial na concretude das criaturas, isto é, a dinâmica do criador, radicalmente no ser e não somente na apreensão.

A busca por tal superação é o que caracteriza a compreensão que a alma possui através do intelecto, e que ultrapassa as particularidades sensíveis, bem como as imagens delas extraídas. A compreensão essencial não elimina as coisas, mas as revê no pertencimento de sua dinâmica¹²⁶. O intelecto reporta ao não-ser da deidade, não extrapola para o isolamento das imagens em suas faculdades. Não é um prazer isolado das coisas, distante da realização, pelo contrário, é uma dinâmica que se aponta das imagens para além, dos afazeres para o ser, do tempo para a eternidade.

Aos pés de Jesus, Maria “suspirava por algo sem saber o quê; e procurava algo, sem saber o quê”. Maria suspira por este Uno que ela intui encontrar para além das

¹²⁵ SCHURMANN, 2000, p. 13.

¹²⁶ SCHUBACK, 2001, p. 61

coisas e do qual permanece separada. Em tal procura, parece abstrair-se de tudo o que é particular nas imagens e abandona tudo o que é mutável e concreto. Ao tentar desfazer-se da multiplicidade, tampouco alcança a unidade *além e no ser*. Assim, este saber ainda não indica uma união, pelo contrário, pode pressupor um apego à ausência de imagens e ao prazer da contemplação, sem atingir a frutificação divina. Maria, absorta e sensível aos prazeres do consolo divino, pode chegar à *virgindade*, mas só Marta, intelectualmente ativa, já é *virgem e é mulher*. A mulher é aquela que além de receptiva, gera os filhos da recepção: dá seres ao não-ser.

3.3. A FRUTIFICAÇÃO DO DESPRENDIMENTO

Virgem é Marta, mas não apenas virgem. Eckhart cita a passagem do Evangelho de Lucas no início do Sermão 2, cujo versículo é o início da parábola de Marta e Maria: *Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, exceptit illum in domum suam* (Lc 10,38). A tradução do próprio Eckhart, porém, não é literal, conforme se vê no primeiro parágrafo. Ele diz: “Nosso Senhor Jesus Cristo subiu a um burgo e foi recebido por uma virgem que era mulher”. O nome de “Marta”, no caso, tornou-se “uma virgem que era mulher”. Não é sem razão, e se acrescentamos as palavras colocadas no Sermão 86, compreendemos melhor a imagem de Marta: é o símbolo da perfeição da criatura humana. A um só passo é recepção intelectual, no fundo da alma, e é do tempo e da obra, que frutifica Deus em todas as coisas.

O significado da simbologia da mulher está expresso no próprio Sermão 2:

Agora prestai atenção e observai com precisão! Se o homem permanecesse para sempre moça-*virgem*, dele não viria nenhum fruto. Para tornar-se fecundo, é necessário que seja mulher. “Mulher” é o nome, o mais nobre que se pode atribuir à alma, e é muito mais nobre do que “moça-*virgem*”. Que o homem conceba Deus em si é bom, e nessa concepção é ele moça-*virgem*. Mas que Deus se torne nele fecundo, isso é bem melhor. Pois frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva. E ali, o espírito é mulher, na gratidão que gera novamente, lá onde o espírito gera novamente Jesus para dentro do coração paterno de Deus (ECKHART, Sermão 2, 2006, p.48)

Receber Deus é, acima de tudo, gerá-lo. Nesse sentido, fala-se que a doutrina do desprendimento não é a do quietismo, nem da ataraxia estóica. Ser desprendido, em Eckhart, não é ser afastado, tampouco indiferente, isento de paixões¹²⁷. Eckhart chega a frisar, em outro momento, que “jamais um santo foi tão grandioso que não pudesse se

¹²⁷ SCHURMANN, 2000, p. 21.

comover”¹²⁸. Estar em recepção divina não é estar fora dos afetos, estar passivo diante de todos os acontecimentos: é estar na atividade da geração, é pertencer à própria dinâmica de criação divina. Ao acolher a deidade, o homem desprendido frutifica esta mesma deidade em todas as coisas. Virgem, assim, é a “mãe de Jesus”: para que cada homem engendre Deus do fundo da alma, precisa torná-lo Filho entre os homens.

No Sermão 101, Eckhart distingue em três pontos o que consiste este nascimento e este eterno gerar: o lugar do nascimento, a atitude da virgem-mulher e os frutos que são gerados. A imagem do nascimento é utilizada a partir de uma citação de Santo Agostinho: “Que este nascimento se produza sempre”, diz Santo Agostinho, ‘para quê isto me serve se não se produz em mim?’ Que ele se produz em mim, é o que importa”. Desse modo, o nascimento, ou em termos teológicos, o Natal, não seria apenas um evento passado, ou com uma data em especial de calendário, referido a um acontecimento, seria um ato permanente da alma, e por ser permanente é da ordem do *sempre*, é atual. O nascimento “sem descanso”, em Eckhart, é um engendramento contínuo e um evento constante, pois acontece na eternidade¹²⁹.

No segundo ponto, traz-se que o nascimento do Filho na deidade só interessa a cada homem na medida em que se produz no próprio homem: O mesmo filho que é gerado na eternidade há de ser gerado em cada homem. “É assim que Deus Pai engendra seu Filho: na unidade verdadeira da natureza divina [...]. Deus engendra seu Filho em nós exatamente da mesma maneira que ele faz no eterno”. O que serve ao homem é que a geração eterna se dê também nele. A gratidão para este gerar é se tornar ele mesmo gerado e gerador, desde o qual todas as coisas ganham a união com o Filho. Gerar é receber a deidade e devolvê-la para o mundo, permanentemente.

Muitas boas dádivas são concebidas na virgindade, mas se não geradas em Deus novamente, com louvor de gratidão, na fecundidade da mulher, se estragam e se reduzem a nada. Com elas o homem jamais se torna bem-aventurado nem melhor. Ademais, sua virgindade não lhe serve para nada, pois ele, além da sua virgindade não é mulher, cheia de fecundidade. É nisso que está a perda (ECKHART, Sermão 2, 2006, p. 50).

A virgindade de Marta aponta o seu acolhimento na unidade de Deus pela recepção. Maria, a irmã de Marta, ainda não é virgem, como traz o seu nome: “era Maria no nome, mas não ainda no ser”. Ela não era ainda mãe, como é próprio do ser de Maria. Estava ainda acomodada “pelo prazer e pela doçura e havia recém-ingressado na

¹²⁸ ECKHART, 2009, p. 132.

¹²⁹ SANTOS, 2012, p. 129.

escola e aprendia a viver”. Não estava solta e livre como é próprio da virgindade, tampouco estava apta a frutificá-la, como é próprio da mulher. Para Eckhart o recolhimento nesta interioridade será sempre improdutivo, no sentido filial do termo, é a potência de toda alma sem a atualização em Deus, uma semente nunca germinada, uma árvore que não deu frutos. É preciso que o ser virgem deixe ser este ser mulher para que se engendre.

A interioridade, assim, é ela mesma uma exterioridade: Deus é no ser e para além do ser. Também o homem, que o segue para aperfeiçoar-se. É na interioridade e para além dela, exteriorizando-se, tornando-se carne a partir do verbo, vinculando-se ao tempo pela força da eternidade. A deidade precisa emergir em cada obra, em cada imagem ou então de nada adiantará. “Quem totalmente, por um instante, deixasse a si mesmo, a ele tudo seria dado. Se, ao contrário, um homem tivesse deixado por vinte anos a si mesmo e, mesmo que um só instante se retomasse, este jamais teria deixado a si mesmo”¹³⁰, implica Eckhart. Na frutificação, não “antes”, nem “depois”; não há planejamento para se engendrar, nem lembranças de engendramentos, só se frutifica agora mesmo, sempre, a tal ponto que nada é prévio nem posterior ao nascimento de Deus. O nascimento permeia tudo e esta é a nobreza do homem desprendido, e o fruto da mulher virgem, ambos, uma única dimensão.

Se não há “antes” e “depois” na compreensão de tempo, tampouco há no modo de relação do homem para com Deus e as coisas. Não há antes que signifique o projeto, a premeditação, e assim não há “depois” que signifique a “recompensa”. O nascimento de Deus na alma não traz ao homem nada mais do que isto mesmo, nem mesmo a elevação em relação a outros homens. A alma desprendida entende que todas as outras possuem a mesma chispa e estão prenhes do mesmo acontecimento: assim, a recompensa de transbordar a deidade é tão somente e maximamente estar no mesmo que a deidade é, no acolhimento e na geração da totalidade em si mesmo. Não existem frutos pelos frutos: são eles a própria alegria que cada homem-mulher pode ter.

Virgem que é mulher, isto é, livre e desimpedida, sem vontade própria, está, todo o tempo, próxima de Deus e de si mesma, de modo igual. Traz muitos frutos e 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 vezes, mil vezes, sim, vezes 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, em co-engendrando, torna-se fecunda (ECKHART, Sermão 2, 2006, p. 48)

¹³⁰ ECKHART, 2006, p. 105.

Uma vez que Deus é Nada, o homem é destinado a fazer a vereda sem vereda da sua interioridade que é divina, aquela que ele mesmo já sempre é e não pode deixar de ser, sem, contudo, possuir: a centelha da deidade em sua alma. Assim, Jesus diz à Marta: “uma coisa só é necessária”. Mas que coisa é essa? Voltar-se ao interior, ao abismo, sem ser no modo da pura contemplação. Ao contrário, trata-se de uma interiorização que precisa transbordar na ação, na exposição, no vir a ser.

É esta a “alegria” de Marta, que é diferente da doçura de Maria. Ao deixar as coisas e a si mesma, e abandonar-se no puro Nada, o transbordamento de Marta é alegria, gozo, graça, o êxtase divino em si mesmo. A “alegria” é o modo de ser: pertence ao todo, é acolhida, e se este acolhimento mesmo é puro Nada, é porque as coisas todas o são e transbordam assim. Inscreve-o Mestre Eckhart em seu poema:

No princípio além do sentido
lá está o Verbo.
Oh tesouro tão rico
onde princípio faz nascer princípio!
Oh coração do Pai
de onde em grande alegria
sem cessar flui o Verbo!
E contudo esse seio lá
em si guarda o Verbo. É verdade.
Dos dois um rio
de Amor o fogo
dos dois o laço
aos dois comum,
Flui o mui suave Espírito
em medida muito igual
inseparável.
Os três são Um¹³¹.

Para completar o percurso da noção de desprendimento, a partir do símbolo de Marta, faltaria compreender uma passagem do sermão, que parece apontar para um traço da jornada ainda não abordado: o não-saber. Em um trecho aqui citado, Eckhart expressa que a vida é melhor do que o prazer porque conhece as virtudes de maneira mais “límpida” e exercitada do que a luz eterna: “A luz eterna permite conhecer a si mesmo e a Deus, mas não a si mesmo sem Deus; a vida, porém, permite conhecer a si mesmo sem Deus”. Por que Eckhart teria visto com mais a força a vida que se conhece sem Deus? Por que Marta seria límpida sem o conhecimento de Deus?

¹³¹ ECKHART, Meister. A versão utilizada nesta dissertação é de W. Beierwaltes. Disponível em: <http://www.eckhart.de>. A tradução é de RASCHIETTI, Mateo, 2004, pp. 19-20, conforme Anexo A.

Marta, pois, é aquela que, devido à sua experiência, sabe orientar-se de modo à bem servir a deidade. Tempo e criaturidade são modos como Deus se torna tangível. Marta compreende que melhor do que apenas contemplar a Deus como quem fica entregue a seus pés, é se empenhar no tempo e na existência – porque é justamente pelo tempo e pela existência que foi dado à natureza humana participar da Eternidade: “Deus nos colocou no tempo para que mediante ocupação sensata durante o nosso tempo, nos tornemos mais semelhantes a Ele”. Assim, Marta abandona Deus, isto é, qualquer pretensão de apreendê-lo pela imagem e pela teoria, e o ganha na pura deidade.

No Sermão 62, há uma passagem análoga: “Um homem reto não necessita de Deus (...) Ele tem a Deus, por isso não está a serviço de nada”¹³². No *Sermão da Pobreza*, o 52, também se diz: “O homem que deve ter essa pobreza, deve viver de tal forma que nem <sequer> *sabe* que não vive para si, nem para a verdade nem para Deus”¹³³. Destas compreensões, e pela pista da palavra *sabe* na última citação, nós podemos verificar um dos passos centrais para a sabedoria, no Sermão *Os suum aperuit sapientiae*, que os descreve: “Se quiséssemos ter tão grande interioridade na missa, faríamos algo de danoso. Pois toda arte que possui o homem é testada nas obras”.

As obras na frutificação da deidade são mais importantes que qualquer arrebatamento interior, pois um expande o fundo de Deus, e o outro o concentra, sem gerá-lo de novo. Esquecer a Deus é compreender que todas as coisas estão *em* Deus e a ele remontam. O homem, portanto, não precisa de Deus, na medida em que Deus é a “imagem das criaturas” e não pura deidade, como também por saber-se na comunidade divina em que as criaturas já estão em sua afluência, como sinais, como transbordamento do Verbo. No Sermão 9, Eckhart expressa: “Quem nada mais conhecesse a não ser as criaturas não precisaria pensar em nenhum sermão, pois toda criatura é plena de Deus e é um livro”. O homem reto não necessita transcender todas as criaturas a Deus, uma vez que as compreende na relação imediata com o divino e são o “livro” onde a deidade está inscrita. Pode-se viver entre as criaturas para se viver com o criador: a ausência divina é a sua presença maior enquanto potencialidade de criação¹³⁴.

A educação do olhar é aprender a ver a Deus em todas as criaturas, e não as criaturas através de imagens, nem mesmo Deus através de imagens¹³⁵. O

¹³² ECKHART, 2009, p. 28.

¹³³ Ibidem, p. 297.

¹³⁴ LIBERA, 1984, p. 102.

¹³⁵ SCHURMANN, 2000, p. 102.

desprendimento das imagens, e o desprendimento aí dos conceitos, é um abandono de um modo de se relacionar com o todo para integrá-lo em uma dinâmica de viver, na qual a deidade já sempre se encontra. Por ter sempre a Deus, o homem sábio do desprendimento não necessita mais de Deus, não está mais a serviço de Deus, ele está na pura fruição e frutificação da deidade entre as obras e nas ações. A interioridade, neste ponto, é a inteireza mesma em que o homem já está na obra exterior. A interioridade não seria um fim em si mesmo, como tampouco a obra exterior tenha uma finalidade. A dinâmica entre interioridade e exterioridade se faz no gerar e no deixar gerar.

Em cada ser humano há dois homens diferentes: um se chama o homem exterior, isto é, o ser sensitivo; serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior atua em virtude de sua alma. O outro chama-se homem interior, e é a interioridade do homem. Ora, deves saber que um homem espiritual e amante de Deus não recorre às potências da alma no homem exterior senão quando os sentidos os necessitam; e a interioridade não se volta aos cinco sentidos senão enquanto é seu chefe e guia (ECKHART, *Conversações Espirituais*, 1999, p. 139).

3.4. HOMEM INTERIOR E HOMEM EXTERIOR

Homem interior e exterior são duas dimensões do mesmo homem: o homem, na exterioridade, sem o interior, perde-se nas distrações e na multiplicidade de imagens; o homem, na interioridade, sem o exterior, não se exercita e não se prepara para o essencial. Assim também Marta e Maria não estão separadas, de modo a criar uma nova dicotomia. Pela própria simbologia da parábola, compreendemos que as duas são irmãs; nem primas, nem mãe e filha, nem amigas, mas irmãs, isto é, frutos diversos da mesma fonte. Marta é a mais velha, já atingiu o ser que Maria há de cumprir, se também ela completar o ciclo do desprendimento, de seguir da passividade para a atividade.

O que importa, sobretudo é o seguinte: que o homem tenha sua razão habituada e cultivada na familiaridade com Deus; destarte, acontece que as coisas no seu interior se tornam algo divino. Pois nada é tão próprio, presente e próximo à razão quanto Deus. Não se volta a razão para algo diverso. Ela não se volta às criaturas, a não ser que se lhe faça violência e injustiça, ficando com isto francamente distorcida e pervertida (...) Por mais condizente e próprio que Deus seja com relação à alma, se esta for uma vez mal orientada e fixada nas criaturas, se prezar as figuras e formas e a elas se habituar, então será enfraquecida nesta parte e também em si mesma tão incapaz e tão embargada a todo nobre sentimento e vontade, que ao homem toda indústria e esforço de que seja capaz ainda serão poucos para que possa reencontrar-se plenamente (...).

Antes de tudo cumpre ao homem cuidar de habituar-se (à familiaridade com Deus) firme e retamente. Se alguém não habituado e não exercitado neste sentido quisesse proceder e agir como uma pessoa habituada, estragar-se-ia

totalmente e isto não daria em nada. Só quando alguém se tiver desprendido de todas as coisas e tornado alheio a elas, poderá realizar com cuidado todas as suas obras e se lhes dedicar sem preocupação, ou as dispensar sem qualquer dificuldade (ECKHART, *O homem nobre*, 1999, p. 92).

O homem interior deve habituar-se à familiaridade com Deus em todas as obras, a ponto de saber dispensá-las e realizá-las sem preocupação. Neste esforço da ultrapassagem no intelecto, no gesto mesmo do abandono das criaturas, o zelo, o cuidado, a ação com as obras é o empreendimento máximo da luz. O deixar-ser se orienta no exercício mesmo de ser com as coisas, a interioridade na exterioridade, a exterioridade na interioridade.

Em muitos sermões, Eckhart pede ao homem que cuide para não perder-se nas imagens a fim de não ser para a exterioridade, o que muito incitou a ideia de um desprendimento enquanto separação. Contudo, também expressa em tantos outros o cuidado com o excesso de interioridade, o perigo do eremita (que não é bom nem mau, porque não se compartilha¹³⁶) e dos prazeres do arrebatamento. Indica assim que há apego tanto na exterioridade quanto na interioridade, e o homem deve cuidar-se de todo e qualquer apego. Ao ser tanto no interior quanto no exterior, ele não está em vício de nenhum dos modos; no pertencimento dinâmico da interioridade e exterioridade, ele não é nem isso nem aquilo.

Cumpra-nos aprender a estar livres no meio das ocupações. No entanto, para um homem não exercitado é um empreendimento difícil chegar a tal ponto que nem coisas nem obras o impeçam. Será necessário muito zelo para tanto, e também que Deus lhe esteja continuamente presente e o esplendor divino lhe brilhe abertamente em todo o tempo e lugar. Requer-se para isto um zelo infatigável e sobretudo duas coisas: uma, que o homem se tenha recolhido interiormente para que o espírito esteja a salvo das imagens de fora, para que fora dele fiquem e não caminhem presunçosamente com ele, ou não encontrem nele repouso. A outra é que o homem não divague nem se distraia nem se dê tampouco nas suas imagens interiores, sejam apresentações ou elevações do espírito ou imagens externas ou qualquer coisa dessas, que estejam no momento presentes (ECKHART, 1999, pp. 132-133).

O homem aprende a ver o interior de todas as coisas exteriores, que é o Um e o Essencial, e a potencializá-las na exterioridade. A consideração de Eckhart pela interioridade, tão defendida no pensamento medieval e associada à contemplação, coloca na atividade o ato mesmo de apreender o interior na exterioridade e exercitar o interior nas obras exteriores. Deste modo, a contemplação se completa na ação, e a ação se perfaz na interioridade, que não se encontra em um estado contemplativo. Maria é uma dimensão do homem: se completa, torna-se Marta. É aquele que sabe sem saber e

¹³⁶ ECKHART, Sermão 9, 2006, p. 85.

vive sem porquê. Assim, Marta pede a Jesus: "Senhor, eu gostaria que ela não ficasse aí sentada e entregue aos seus doces sentimentos; gostaria mais se ela aprendesse a viver, para que possuísse a vida de um modo mais essencial. Manda que ela se levante, para que se torne madura e perfeita"¹³⁷.

Marta é pobre inteiramente e saída do modo da criatura, uma vez que se mantém uno com Deus. Eckhart indica que Marta não vive para contemplar a divindade, mas para vivê-la: já a possui no seio de seu coração de mulher e ninguém mais pode tirá-lo, nem mesmo Deus, pois aí só a deidade entra. Desse modo é que Eckhart responde a uma questão no tratado *Do desprendimento*, de que se é o desprendimento a virtude mais alta, por que nas Escrituras está dito que Jesus, ante a sua mãe Maria, esta sim já Maria no ser, teria olhado a humildade de sua serva e não o desprendimento (Lc 1, 48)? É que o desprendimento é a interioridade imóvel que, contudo, move e deixa mover todas as obras. O seu essencial se perfaz, mas não é nenhum ser, pelo contrário é toda ultrapassagem de ser. Por isso Jesus não poderia olhar o desprendimento e sim apenas os seres das virtudes: "E porque Nosso Senhor, quando quis fazer-se homem, permaneceu imóvel em seu desprendimento, Nossa Senhora bem sabia que Ele desejava dela a mesma coisa (p. 150)". Se, pelo contrário, Jesus tivesse mencionado o desprendimento, este se teria turvado, deixando de "ser total e perfeito". Em todas as ações do homem desprendido reside o desprendimento, sem que este *seja* definido em qualquer instante, sem que o desprendimento mesmo se torne um dos seres com quem se relaciona.

A atitude participativa da vida, que não abandona a relação com o sagrado, é uma disposição milenar, que pode ser encontrada em outras narrativas, como uma das próprias referentes ao pensador originário Heráclito de Éfeso, pensador do Logos, aqui referido. Conta-se que ele estava em sua cabana, junto ao forno, aquecendo-se contra o frio, quando chegaram visitantes de longe para escutarem suas palavras. Ao verem o eminente pensador em uma atitude prosaica, chegaram a recuar e querer sair, mas Heráclito os interceptou: "Entrem. Aqui também habitam os Deuses". Se na narrativa do Evangelho, a visita é ilustre, e as anfitriãs se põem a recebê-la de modo diverso, nesta as visitas querem deliciar-se com o que ouvem do anfitrião, contudo este não lhe traz doçura alguma, não consola, apenas é cotidianamente.

¹³⁷ ECKHART, 2009, p. 133.

Segundo Heidegger, lido por Carneiro Leão¹³⁸, os visitantes ficam decepcionados por um homem extraordinário, de onde se ouviam grandes histórias e enigmas correrem por Éfeso, ocupar-se de algo tão ordinário, que é aquecer-se do frio, em uma cabana tão simples. Diante do quadro, perdem a vontade de entrar. O que poderiam, afinal, aprender com um homem e o seu forno? Não já viram demais cenas assim, já não conhecem tudo sobre o homem com frio e o forno? Precisariam vir de tão longe para ver o banal? Não haveria ali nada a contemplar, a aumentar as graças do pensamento e do entendimento da realidade. Assim, é possível que supusessem ser necessário a um pensador ter modos estranhos e viver em situações curiosas, em um isto, ou em um aquilo referencial; estar num outro mundo e emigrar para um infinito invisível, nunca presente, sempre transcendental. Heráclito, porém, os corrige e responde: “Entrem, aqui também habitam os Deuses”. Convidaria aí para entrar na casa, esta morada do homem, a fim de verem eles também o extraordinário em todas as coisas. Estar sim entre as coisas, pois para quem se dispõe ali também se revela o sagrado.

É como Heidegger coloca a questão do extraordinário e do ordinário na visão do Heráclito agachado à fogueira:

Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrigo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconchego, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os theoí, os deuses. São os daíontes, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário (HEIDEGGER, 1999, p. 24).

Marta aponta a compreensão que o sagrado já habita e aquece a casa no fogo originário, e no ato de cuidar e de cuidar-se a deidade mesma transborda. Eis a atitude mística para a recepção do ser divino e se tornar o advérbio do Verbo. Se Jesus está em viagem e é um hóspede, significa que o ser da deidade é movimento e é verbal, e o seu acolhimento se dá no movimento contínuo de uma realidade que não se estanca nem na alma mesma de quem tenta apreendê-la. Assim, em *O Homem Nobre*, Eckhart diz que o homem pleno é aquele que parte para uma terra distante e regressa. Eis o ciclo da alma perfazendo em si mesmo, em desprender-se e retornar, em retornar porque é desprendida.

¹³⁸ CARNEIRO LEÃO, 1997, p. 16.

Uma das lendas atribuídas à figura de Mestre Eckhart descreve a visita de uma mulher ao convento em que se encontrava. A mulher não se identifica enquanto um nome, um ser substantivado, e sim enquanto não-ser, não-saber e abertura, o que faz o pensador concluir ser aquela mulher o mais alto grau de nobreza. É o que nos indica, por fim, o uso da imagem feminino, da virgem que é mulher, como a simbologia do ciclo do desprendimento, donde a abertura para o Nada do desprendimento passa pelo deixar-ser da liberação de todas as coisas à frutificação da dúvida no tempo e nas obras. Eis o desprendimento colocado, desde o pertencimento à deidade, também simbolizados na lenda:

Uma jovem procurou um convento dos Pregadores e mandou chamar Mestre Eckhart. “A quem devo anunciar?”, perguntou o porteiro. “Não sei”, disse ela. “Não o sabes? Como assim?”, disse ele. A jovem respondeu: “Porque não sou donzela, nem mulher, nem homem, nem esposa, nem viúva, nem solteira, nem senhor, nem serva e nem servo”. O porteiro foi ter com Mestre Eckhart (e disse): “Venha ver aí fora a criatura mais estranha que já encontrei. Permita que o acompanhe Ponha a cabeça para fora e pergunte: “Quem deseja falar-me?”. Foi o que ele fez. Disse-lhe ela o que já dissera ao porteiro. “Minha filha, as tuas palavras são verdadeiras e espirituosas. Mas explica-me o que queres dizer com elas”. Disse-lhe a jovem: “Se eu fosse donzela, conversaria a minha primeira inocência; se fosse mulher, engendraria sem cessar em minha alma a Palavra eterna; se fosse homem resistiria com firmeza a todo pecado; se fosse esposa, seria fiel ao meu único e querido esposo; se fosse viúva, ansiaria sem intermissão por meu único amado; se fosse virgem encontrar-me-ia em serviço reverente; se fosse senhor, teria poder sobre todas as virtudes divinas; se fosse serva, sujeitar-me-ia com humildade a Deus e a todas as criaturas; e, se fosse servo, trabalharia esforçadamente e com toda a vontade sem murmurar. Nada sou de tudo isso; apenas ando por aí como uma criança qualquer entre outras criaturas quaisquer”. O Mestre foi ter com seus irmãos e lhes disse: “Acabo de ouvir a pessoa mais pura que já me foi dado encontrar, ao que me parece”¹³⁹.

¹³⁹ ECKHART, 1991, *Legendas de Mestre Eckhart*, p. 202.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

SE POR X - --- SE PORIA

Uma das máximas do pensamento contemporâneo vem do romance russo *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoievski, em que o personagem Ivan afirma: “Se Deus não existe, tudo é permitido”. Por mais que a fala viesse de um horror à ideia de esvaziamento transcendente do horizonte humano, a identificação lógica estava feita, e retirar Deus se tornou o mesmo que entregar ao homem o infinito de possibilidades e a abertura do estar livre. Sartre, por exemplo, retoma a frase de Dostoievski em sua conferência *O Existencialismo é um Humanismo* e compara Deus a um artífice e os homens à sua obra, em que nesta relação o artífice sempre saberá previamente o que constitui a obra e qual utilidade cumprirá. Se não há Deus, tampouco há definição e finalidade para o homem, e este assim se libera e toma-se a favor do próprio destino. Albert Camus define como “revolta metafísica”: o homem investe contra todos os condicionantes transcendentais que possa infringir, em sua existência, à sua responsabilidade ante a vida e a História. Os nossos tempos se grafaram, assim, pela “morte de Deus”, isto é, pela retirada de um ente supremo e transcendente que se põe sobre a condição humana e a analisa, a julga e a conforma a um determinado ser. Tal corte é a favor de um bem teleológico, a liberdade radical do ente humano, em permitir a si mesmo ser sem um ponto de partida definido.

Ao passarmos através do pensamento de Mestre Eckhart, no ciclo do conceito de desprendimento, verificamos estranhamente que aí também há uma investida a favor da liberdade radical, porém a partir de um pertencimento transcendente e não de sua retirada. A premissa oposta, isto é, a de considerar Deus como princípio, levou Eckhart às noções de Nada e de Abandono, conclusões próximas a de filosofias que definem o estar livre na contemporaneidade. Perguntamo-nos como um místico pôde chegar a uma conclusão tão próxima, partindo da ligação do homem com Deus, quando muitos pensadores tornaram necessária a dissolução do elo em nome da liberdade. O ente humano em Eckhart é puramente livre, ou nos seus próprios termos, desprendido, a ponto de não haver modo algum que lhe defina, ele é o modo sem modo e vive sem porquê, e porquanto deixa livre e participa de todas as coisas. Porém, esta condição se dá na relação mais íntima com o sagrado e não há qualquer contradição em tamanha liberdade e a ebulição divina. Como seria possível? Foi o nosso percurso demonstrá-lo, e daí, para além de verificar as noções do místico medieval, apresentar outro ângulo e

quicá um incômodo para o pensamento contemporâneo. Teríamos construído um argumento que não se postula com tamanho grau de necessidade como se crê?

Eckhart também parte da “morte de Deus”, mas da morte de Deus em Deus, na ultrapassagem do ser substantivo para o ser verbal da pura deidade. O “Deus” das criaturas e dos nomes há de ser superado pelo homem nobre e desprendido, a fim de que se o tome em sua pureza, onde criador e criatura são Um. Morre-se Deus enquanto representação para se encontrar a Deus enquanto Nada, isto é, no puro Nada de seu ser que é a fonte mesma de criação e possibilidades. Jarczyk e Labarrière chamaram esta atitude de “ateísmo místico”, o reconhecimento de uma não-existência de Deus para o ganho da deidade. O homem, nessa via, busca unir-se no seu desprendimento ao próprio desprendimento divino, tornar-se tão livre quanto o abismo sagrado é. À medida que se vincula à deidade, mais livre e inserido no Nada é este homem porque também Deus é livre e é inserido no Nada. O seu desprendimento depende radicalmente de pertencer a um substrato desprendido, que é a Vida em seu movimento verbal de criação. Ao pertencer, o homem por fim se desprende de todas as imagens, representações, definições e se torna livre para liberar todas as coisas, inclusive a si mesmo.

Se da morte de Deus implica-se a liberdade radical, e nisto mesmo Eckhart concorda, como justificamos hoje que esta signifique uma morte desde o ente e não no ser? Frente ao pensamento deste “ateu místico”, como sustentar por lógica o ateísmo da negação absoluta? Para Eckhart, a ultrapassagem do ser não implica a superação da totalidade de Deus, pelo contrário, mas o alcance do cerne da deidade. Desfazer-se de um modo de Deus não é desfazer-se de Deus, é tomá-lo no modo sem modo. Do contrário, admitiríamos que a representação metafísica de Deus é a única possível, o que não deixaria de ser uma afirmação altamente metafísica. Se na superação de Deus pretendia-se superar a própria metafísica, seria confirmar, nesta retirada, que a compreensão metafísica acertou quanto a Deus e foi insuficiente na apreensão e na representação do ser de todo o restante. Então, por que acertou em relação a Deus, a ponto de ser este o fundamento metafísico e a sustentação da metafísica? Eckhart aponta a possibilidade de desprendimento sem que se anule o ser e consegue tecer um pensamento sobre a noção de Nada sem desfazer-se da cosmologia divina que lhe interessava e defendia.

Refazer os princípios da mística eckhartiana não é, no entanto, postular a “ressurreição de Deus”, nem se pretende assumir um caráter religioso, mas apontar um

sistema de pensamento no qual funcionam elementos que alguns filósofos hodiernos insistiriam como contraditórios, e deste modo, perguntar se o corte na relação entre homem e sagrado não pode ter sido mal executado e partido de um pressuposto que não é sequer uma necessidade lógica. Ao coexistirem validamente os argumentos “Se Deus não existe, tudo é permitido” e “Se Deus existe, tudo é permitido”, compreendendo “tudo” enquanto quadro de possibilidades, coloca-nos a problemática de que não há imperativo no pressuposto da não-existência de Deus coincidir com a liberdade do homem. O corte nos parece arbitrário.

O que podemos indicar, a partir de tal discussão, são as consequências do modo de ligação do homem com o real proposto por Eckhart, no desprendimento a partir do pertencimento, e um modo de separação proposto pela autonomia contemporânea. Por que o homem livre em Eckhart é o homem da “alegria”, do “gozo” e do “arrebatamento”, enquanto o homem livre em filosofias atuais seria da “angústia”, da “náusea”, da “revolta”, da “melancolia”, se ambos estão igualmente entranhados no Nada? Por que o Nada de Eckhart é tão transbordante, enquanto o Nada de hoje seria tão desesperador? Será que haveria uma relação entre o modo do corte, em que o segundo parece pagar um preço pela liberdade enquanto a primeira na liberdade se deleita?

Schurmann definiu o pensamento de Eckhart como “alegria errante”, por descrever o homem sem um modo definido e, por isto, no júbilo de estar livre e em plenitude. A liberdade em Eckhart é um preenchimento, pois a deidade transborda e se frutifica desde o seu ser, e o Nada é uma dinâmica de criação, uma abertura de possibilidades, tal como é no abismo do criador. Hoje, por estarmos ontologicamente livres, falamos em “vazio existencial”, em “falta”. Seria a liberdade em Eckhart, em sua doutrina do desprendimento, uma entrada e uma união com o real, ao contrário de uma separação e de um distanciamento? Aceitar a melancolia e o desespero como uma condição talvez não seja apenas um problema ético, como também uma questão ontológica ainda mal resolvida.

O ponto essencial na relação entre desprendimento e pertencimento que este trabalho se propôs é apontar que o homem está livre *com* o real e não contra ou diante dele. O homem é livre, em Eckhart, porque é próprio do substrato do real se estar livre e quanto mais tal homem se une ao fundo do real mais livre é. Não busca assim estar à parte, não se sente fora das coisas naturais: está na mesma dinâmica de criação e de

potencialidade receptora do transbordamento do real. O ser mesmo do homem é Nada em companhia do cosmos inteiro, ele está inserido no verbo nadificante da vida e é também ele uma oportunidade para a vida transbordar e se frutificar, na dádiva e na ação. Importa não ser, e a falta de sentido ou de porquês para as demandas do tempo está guardado no abismo da deidade, ao que o homem não pretende revelar, senão torna-se o mesmo, identificar-se, e viver também entre as coisas sem um porquê definido. O homem não se questiona frente ao vazio, ele é este vazio, e se identifica e compreende o real em seu não-saber, porque ele também é o real.

Se é desprendido porque pertence ao real, é porque o homem só se desprende ao pertencer radicalmente a este mesmo real. O fundo sem fundo de Deus é a deidade e é o puro desprendimento. Quanto mais o homem se deixa fazer parte deste desprendimento, isto é, deixar-se vincular ao que já é em sua alma, mais ele mesmo se torna desprendimento. O homem, assim, não só se desprende, torna-se desprendimento, não apenas se une ao fundo das coisas, torna-se este fundo, e aí humanidade e deidade são Um, apenas com a diferença de uma dimensão ser criatura e a outra criadora. Não seria este quadro de conceitos uma oportunidade de pensar a separação do homem com toda e qualquer origem e o distanciamento de uma dimensão sagrada do cosmos?

O convite de Eckhart é deixar as diferenças para que se veja a unidade, e que tal unidade convide o homem a superar todas as coisas enquanto um ser-substância, em nome de um ser adverbial, sair do “quê” do *ente qua ente* isolado e isolante, para o *assim como* do advérbio que está em fluxo e vínculo com o verbo, o fluxo. O homem passa pelo real como quem percorre um rio, está sobre as águas e segue no movimento das profundezas ligadas à superfície, desde a foz à nascente que formam o mesmo percurso de unidade. Assim recomenda o personagem balseiro a Sidarta, no romance de Hermann Hesse: "Quem me ensinou a escutar foi o rio e ele será o teu mestre também. O rio sabe tudo e tudo podemos aprender dele. Olha, há mais uma coisa que a água já te mostrou: que é bom descer, abaixar-se, procurar as profundezas. O rico e nobre converte-se num remador; o erudito torna-se balseiro. Também isso te sugeriu o rio. O resto, ele te ensinará ainda".

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Sermões Alemães vol. 1*. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2006.

_____. *Sermões Alemães vol. 2*. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2009.

Fontes secundárias

AGOSTINHO, *De magistro*. Coleção Os Pensadores, S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1979.

_____, *Sermão 103, 1-2.6: PL 38, 613.615*. Em: www.portal.ecclesia.pt/ecclesiaout/liturgia/liturgia_site/santos/santos_ver.asp?cod_santo=116 Acessado em 20/02/2015.

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.

BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: a mística da disponibilidade e da libertação*. In: MESTRE ECKHART, *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Ed. Vozes, 1999.

_____. *Cristianismo e Budismo no pensamento originário*. Scintilla, Curitiba, volume especial, nº 63, 2009.

BORGES, Jorge Luis Borges. *A escrita do deus*. In: *O Aleph*. Ed. Globo, 1983.

BRANDÃO, *Pseudo-Dionísio Areopagita: sobre a Teologia Mística para Timóteo*. Kléos n. 5/6: 146-165, 2001/2.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. São Paulo: Ed. Record, 1999.

CARNEIRO LEÃO, *Heráclito e A Aprendizagem do Pensamento*. Revista de Filosofia Antiga - Kleos, Rio de Janeiro - IFCS - UFRJ, v. 1, n. 1, p. 113-142, 1997.

GANDILLAC, Maurice de. *A "dialética" de Mestre Eckhart*. In: *Gêneses da Modernidade*. São Paulo: Editora 34, 1995.

G. G. GARCIA, *A visão da liberdade e olhar relacional em Mestre Eckhart - uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart*. [Tese de Doutorado] Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

GIACHINI, Enio Paulo. *Notas e Glossário* In: MESTRE ECKHART, Sermões Alemães Vol.1. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2006.

GIACHINI, Enio Paulo. *Notas e Glossário* In: MESTRE ECKHART, Sermões Alemães Vol.2. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2009.

GUERIZOLI, R. *A condenação de Mestre Eckhart*. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico. Síntese – Revista Quadrimestral da Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, Belo Horizonte, vol. 27, nº. 89, 2000.

_____. *Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”?*. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 2008.

HARADA, Hermógenes. *Importa não ser*. In: Cavalcante Schuback, M. S. (Org.) *Ensaio de Filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 35-50

_____. *Do sermão 52 de Mestre Eckhart*. In: Scintilia. Vol. I, n. 1. Curitiba: FFSB. 2004. pp. 129-153.

HEIDEGGER, *Heráclito*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1998.

HERÁCLITO, *Fragments* In: *Pré-socráticos*. Coleção Os Pensadores. Nova Cultural, 2000.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Maître Eckhart ou l’empreinte du desert*. Paris: Albin Michel, 1995

LAZETA, Beverly J. *Three Categories of Nothingness*. In: *The Journal of Religion*, Vol. 72, Nº 2 (Apr. 1992), pp. 248-268.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. *Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*. Paris: Beauchesne, 1984.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Editora 34, 2009.

MCGINN, Bernard. *The mystical thought of Meister Eckhart: the man from whom God hid nothing*. Nova York: The Crossroad Publishing Company. 1986

RASCHIETTI, Matteo *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Campinas, SP : [s.n.], 2004. [Dissertação de Mestrado]

_____, *"A imagem sem imagem": uma abordagem da teoria do conhecimento de Meister Eckhart através do princípio hermenêutico da imago-bild*. Campinas, SP: [s.n.], 2008 [Tese de Doutorado]

SAN BERNARDO. *De diligendo deo* (livro eletrônico). Disponível em: <http://ebiblioteca.org/?/ver/63731>. Acesso em: 20/06/2014

SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*. In: Os pensadores. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHUBACK, Márcia Sá Sá Cavalcante. *Para Ler os Medievais – Ensaio de Hermenêutica Imaginativa*. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2000.

_____. *O medieval e o saber de abnegação*. In: Scintilla. Vol. I, n. 1. Curitiba: FFSB, 2004, pp. 35-51.

_____. *Imensidão e assubjetividade*. Cristianismo e Budismo no pensamento originário. Scintilla, Curitiba, volume especial, nº 63, 2009.

SCHÜRMAN, Reiner. *Wandering Joy: Meister Eckhart's mystical philosophy*. Nova York: Lindisfarne Books, 2001.

SILESIUS, Angelus. *Peregrino querubínico* (livro eletrônico)
<http://www.gnosisonline.org/wp-content/uploads/2010/06/Peregrino-Querubínico.pdf>.
Acessado em: 25/06/2014

SANTOS, Bento Silva. O Gottesgeburtzyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma” (Sermões 101 a 104). In: *Mística e Milenarismo na Idade Média*. Jan-Jun 2012/ISSN 1676-5818

SOUZA, Adriana Andrade de. *Sobre o não-saber ou a experiência da liberdade em Mestre Eckhart*. Orientado por Prof. Dr. Luís Henrique Dreher. Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, Juiz de Fora, 2007 [Dissertação de mestrado].

TANQUEREY, A. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. 5. ed. Porto: Apostolado da Imprensa, 1955.

UNGER, Nancy Mangabeira. *Da foz à nascente: o recado do rio*. Campinas: Cortez Editora, 2001.

_____. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Editora Loyola, 1991.

WRUBLEVSKI, Sérgio Mário. *Eckhart e a superação da metafísica*. In: Scintilla, Curitiba, volume especial, n. 6.3, 2009, pp. 91-106.

ANEXO A - Granum Sinapsis, poema de Mestre Eckhart, traduzido do original por Matteo Raschiatti (2004).

I

No princípio
acima de todo conceito
é sempre a palavra.
Ó rico tesouro,
onde sempre o princípio gera o princípio!
Ó seio paterno
do qual com alegria
sempre fluiu a palavra!
Todavia o seio
conservou a palavra,
isso é verdade.

II

Dos dois um jorro,
a brasa do amor,
elo dos dois,
conhecido aos dois,
flui o dulcíssimo espírito
totalmente idêntico
indivisível.
Os três são uno.
Conheces a essência dele? Não.
Ele compreende si mesmo melhor do que
tudo.

III

O elo dos três
suscita profundo espanto,
este círculo
o intelecto nunca o compreendeu:
aqui há um abismo sem fundo.
Xeque-mate
ao tempo, às formas, ao lugar!
O círculo maravilhoso
é origem,
totalmente imóvel está seu ponto.

IV

A montanha do ponto
escalas sem obra,
razão!
O caminho te leva
a um deserto maravilhoso,
que amplo e espaçoso
estende-se sem limite.
O deserto [não] tem
nem tempo nem lugar,
seu modo é original.

V

O deserto Bem

[que] nunca pisou pé,
intelecto criado
nunca alcançou:
ele é, e ninguém sabe
o que é.
Está aqui, está lá
está longe, está perto,
é profundo, é alto,
é tal que [todavia]
não é nem isto nem aquilo.

VI

É luminoso, é claro,
é totalmente obscuro,
é sem nome,
é desconhecido,
livre do princípio e do fim,
permanece na paz,
nu, sem roupa.
Quem conhece sua moradia?
Venha lá fora
e nos diga qual é a
sua forma.

Torna-te como uma criança,
torna-te surdo e cego!

Teu ser pessoal
deve tornar-se um nada,
todo algo e todo nada mandas
embora!

Deixa lugar e tempo,
fuja também a imagem!
Vai sem caminho
pela vereda estreita
assim encontrarás o rastro do deserto.

VII

Ó minh'alma
saia, Deus entre!
Todo meu inteiro "algo" seja
no nada divino,
mergulhe no jorro sem fundo!
Fugindo de ti,
[assim] tu vens a mim.
Se eu perder a mim mesmo,
eu encontro a ti,
ó bem supra-essencial.