

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Adriana Andrade de Souza

Entre o um e o dois: Mestre Eckhart e o aberto da *Abgeschiedenheit*

Juiz de Fora

2012

Adriana Andrade de Souza

Entre o um e o dois: Mestre Eckhart e o aberto da *Abgeschiedenheit*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora

2012

Para meus pais e para a Glorinha.

AGRADECIMENTOS

Minha sincera gratidão

Aos meus pais, meus irmãos e minhas cunhadas, por tornarem minha vida melhor e mais simples. Aos meus sobrinhos, que são a minha alegria. Ao Thiago, pelo apoio e pela compreensão ao longo desse processo.

Ao Faustino, pela acolhida generosa.

À Glorinha, por sempre me fazer acreditar que é possível.

Aos professores Volney e Dilip, que contribuíram com sugestões valiosas para este trabalho.

À Giseli, que se revelou uma grande amiga ao longo destes anos.

Ao Leonardo, pela leitura atenciosa deste trabalho.

A todos os meus amigos e, em especial, ao Sibélius e à Renata.

À Capes, por ter me concedido uma bolsa de estudos.

A rosa é sem porquê.

Floresce ao florescer.

Não olha p´ra seu buquê

Nem pergunta se alguém a vê

Angelus Silesius

RESUMO

O tema central deste trabalho, “Entre o um e o dois: Mestre Eckhart e o aberto da *Abgeschiedenheit*” baseia-se na compreensão de que o pensamento eckhartiano acerca do desprendimento (*Abgeschiedenheit*) oscila entre três dimensões. Uma destas dimensões se refere ao que se poderia chamar uma “pedagogia” da conversão, na qual está em jogo a necessidade do esforço do homem em desapropriar-se de si mesmo. Outra dimensão do desprendimento seria a compreensão da busca da identidade com Deus como um “em si”, ou seja, como dádiva previamente dada, assim expressa nas palavras de Eckhart: “o fundo da alma e o fundo de Deus são um fundo.” A partir desse permanecer em si, o desprendimento ainda se descobre em uma dimensão vivida, ou seja, trata-se de um permanecer “em si”, no próprio da ação sem porquê, tal como é expresso na célebre frase eckhartiana: “frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva.” Assim compreendido, o desprendimento revela-se como uma negação da negação, que é pura afirmação sem porquê, a que neste trabalho chamamos o aberto da *Abgeschiedenheit*. O “sem-porquê” é a dinâmica de retração na qual a Deidade se mantém ao criar o mundo. O próprio do pensamento de Eckhart é que essa dinâmica se estende imediatamente à existência humana, pelo ser uno de homem e Deus no fundo. Tornar-se interior no fundo da alma significa, para o homem, desprender-se da perspectiva de dualidade própria do seu ser criado, para tornar própria a pureza que não é, nas palavras de Eckhart, “nem no mundo, nem fora do mundo.” Ou seja, aquela pureza do fundo da Deidade da qual é próprio um brotar-se em si mesmo – sem nenhum porquê. O “sem-porquê”, em Eckhart, é essa idéia que diz não ser o desprendimento somente uma interiorização extática, mas plenitude efetiva, bem exercitada – muito mais do que só de dentro. Para nós, este é o modo como Eckhart une um dos grandes temas dos místicos renanos, a saber, o fundo sem fundo da Deidade e a abertura sem porquê, ao tema maior do nascimento de Deus na alma – nascimento que implica uma reciprocidade, porque a alma só é verdadeiramente bem-aventurada quando em retorno ela “gera Deus”. Esse “gerar” é o cumprimento da perspectiva da Deidade na existência humana, é o “sem-porquê” vivido. É o caminho do distinto à pura indistinção de Deus (da *Abgeschiedenheit*) em seu brotar-se em si mesmo – o caminho de volta para dentro da vida vivida.

Palavras chave: Mestre Eckhart, mística medieval, desprendimento, filosofia medieval.

ABSTRACT

The central theme of this work, "Between the one and the two: Meister Eckhart and the open of the *Abgeschiedenheit*", is based on the understanding that Eckhart's thought about the detachment (*Abgeschiedenheit*) ranges in three dimensions. One of these dimensions refers to what one might call a "pedagogy" of conversion, in which the need of human effort to evict itself is at stake. Another dimension of the detachment would be the understanding of the search for identity with God as a "per se", ie, as a previously given gift, which is expressed in Eckhart's words as "the depth of the soul and the depth of God are one depth". From this remaining in oneself, the detachment still finds itself in a live dimension, ie, it refers to remaining "in itself" in the very action without reason, as it is expressed in the famous words of Eckhart: "to make the donation fruitful is the only gratitude for the gift." Understood in this way, the detachment is revealed as a negation of the negation, which is pure assertion without reason, and in this work is named the open of the *Abgeschiedenheit*. The "no why" is the dynamics of contraction in which the deity remains as it creates the world. The thought of Eckhart is properly that this dynamics is immediately extended to human existence, by the being one as man and God in the depth. To become interior in the depth of the soul means to man, to loosen up from the prospect of a created being's own duality, in order to make proper the purity that, in the words of Eckhart, is "neither in the world nor out of the world ". That is, the purity of the depth of the Deity to whom is proper to spring in itself - without any reason. The "no why" in Eckhart, is this idea that says the detachment is not only an ecstatic internalization, but effective plenitude, well-exercised - much more than just the inside. For us, this is how Eckhart takes one of the major themes of the Rhineland mystics, namely the depth with no depth of the Deity, and without reason, and links it to the major theme of the birth of God in the soul - a birth that involves reciprocity, because the soul is only truly blessed when in return it "creates God." This "generating" is the fulfillment of view of the Deity in human existence, it is the lived "why not". Is the path from the separate to the pure indistinctness of God (the *Abgeschiedenheit*) in its spring in itself - the way back into the lived life.

Key-words: Meister Eckhart, Medieval Mystics, Dettachment, Medieval Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 A ALMA E DEUS: O SER-UNO	18
1.1 A alma na imagem do templo vazio	19
1.2 “O fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo”	33
1.3 Um “algo” na alma: o mais além de um sem nome	38
1.4 Da receptividade de Deus na alma	46
1.5 A alma e o “gerar Deus”	51
1.6 A alma entre o um e o dois, entre a eternidade e o tempo	55
1.7 O ser próprio: quando o operar opera dentro do ser	64
CAPÍTULO 2 CRIAÇÃO E NEGATIVIDADE: QUANDO O FIM ESTÁ DENTRO DO COMEÇO	71
2.1 “Só Deus é”: a fórmula da unidade	72
2.2 O Ser inominável: uma compreensão mística do Ser	80
2.3 A <i>Abgeschiedenheit</i> ou o sentido do Ser de Deus	84
2.4 Criação e Filiação: a diferença no seio do mesmo	91
2.5 Criação e finitude: abertura para Deus	100
2.6 Criação e eternidade: a temporalidade do instante	109
2.7 A criação segundo a alegoria da imagem	113
2.8 Do distinto à pura indistinção: o caminho de volta para dentro da vida vivida	122
2.9 Encarnação: vida ativa originária	131
CAPÍTULO 3 A ABGESCHIEDENHEIT E O LUGAR SEM LUGAR DO SEU DIZER	140
3.1 “Nem exterior, nem interior”: a fecundidade do fundo da alma	141
3.2 O exterior mais íntimo que o mais interior: a excelência de Marta sobre Maria	153
3.3 Abertura “sem porquê”: o fazer justo e necessário	167
3.4 Humildade: “quando Deus humilhar o homem pelo homem”	176
3.5 O homem nobre ou a via itinerante	185
3.6 A marca do deserto: a existência como obra de solidão	190
3.7 A extrema pobreza ou o sem-lugar	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS	207
REFERÊNCIAS	210

INTRODUÇÃO

Sobre a vida e sobre a obra

Nascido em 1260, Mestre Eckhart foi teólogo, místico e irmão pregador, com notáveis funções administrativas em sua ordem, a dos dominicanos; vindo a falecer por volta do ano de 1327. De sua vida pessoal pouco se sabe. A ausência de uma autodescrição em sua obra nos parece ser ela mesma constitutiva de um pensamento que acreditava ser toda determinação particular um puro nada. De sua obra literária, conhecemos hoje duas partes: latina e alemã. A primeira segue o modelo escolástico, correspondendo aos escritos elaborados no ambiente da escola, aquele das formalidades, das discussões, das grandes disputas. A obra alemã, por sua vez, corresponde aos textos usados pelo Mestre na pregação junto ao povo. Porém, seja como teólogo, discursando para o douto no âmbito fechado da escola, seja como pregador, falando aos camponeses em língua vulgar, de modo a deixar-se compreender por eles, Eckhart é um homem de um único interesse: o desprendimento. A divisão que caracteriza sua obra é aproximada por essa unidade de pensamento, que permanece em qualquer circunstância, seja ao ensinar aos seus alunos, seja ao falar para o douto, seja ainda ao pregar para o povo em uma língua diferente daquela da escola. Por isso, é necessário recusar, de antemão, qualquer atitude comparativa, no sentido de admitir a superioridade de uma obra em relação à outra. O rigor escolástico da obra latina, o mesmo que a distingue dos escritos alemães, não diminui nestes últimos a atitude especulativa característica da escola.

A popularidade de sua obra rendeu a Eckhart a acusação formal de heresia ante a Inquisição. Morreu antes que João XXII o declarasse “um inimigo que semeia abrolhos na seara do Senhor”, que é o que diz o título da bula de sua condenação: *In agro dominico* (1327).¹ Mestre Eckhart foi o único, dentre os grandes teólogos da idade média, colocado diante de um tribunal inquisitorial. Um motivo provável para essa excepcionalidade? Na tentativa de se fazer entender pelos seus ouvintes camponeses, Eckhart se esforçou para encontrar uma linguagem para significar o que está além da linguagem. A experiência do desprendimento que ele conhece não é distinta de uma experiência original da linguagem, pois o autor não fala sobre a sua experiência do desprendimento, mas fala imediatamente a

¹ Cf. ECKHART, Meister. *La defensa ante la Inquisición*. Traducción Raymond B. Blakney. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998, p. 22.

partir dela – fala em unidade com ela. Essa fala é sempre viva, porque nela o desprendimento fala por si mesmo. Essa originalidade linguística extrapola o domínio dos pregadores e teólogos, ao expressar uma experiência que estaria na proximidade de cada um dos fiéis, o que talvez colocasse em jogo a própria autoridade da mediação:

Mas eu digo mais: não tenhais medo, pois essa alegria está próxima de vós e está em vós! – nenhum de vós é tão insensato nem tão apoucado em entendimento nem dele tão distante que não possa, com alegria e com entendimento, encontrar em si essa alegria na verdade, como ela é, ainda antes de sairdes dessa igreja, hoje; sim, até mesmo antes que eu termine esse sermão; ele pode encontrá-la em si, vivê-la e possuí-la tão verdadeiramente como Deus é Deus e como eu sou um homem! Tenhais certeza disso, pois é verdadeiro, e é a própria verdade que o diz.²

Permanece sempre a questão de saber até que ponto o processo contra Eckhart não colocava em causa, sobretudo, essa originalidade linguística que surgia numa perspectiva diferente daquela do dogma. A acusação de heresia parece ter caído sobre Eckhart não porque o autor pregasse doutrinas estranhas aos âmbitos ortodoxos – Eckhart em toda sua obra se ateve exclusivamente ao estudo da Bíblia – mas muito mais por causa da impressão que deixava ao falar da Escritura a partir da vivência de sua própria experiência interior.³ Portanto, a acusação de heresia torna-se um procedimento de censura. Mais do que sua adequação à fé oficial, trata-se de examinar o impacto que determinadas proposições podem causar em seus ouvintes.⁴ Trata-se mais de examinar a arriscada linguagem daquilo que a história do pensamento ocidental, mais tarde, classificou como mística especulativa.

O conceito mais amplo de mística é o de uma atividade espiritual, que implica sempre um processo (um ascetismo ou uma contemplação) cujo objetivo é traduzido na experiência de uma aproximação do humano ao divino.⁵ A dimensão especulativa conferida à experiência mística se deve à íntima relação que, em sua expressão, ela mantém com as imagens próprias da filosofia e da teologia escolásticas. Mas os conceitos da mística são elaborados com a

² Ao nos referirmos aos Sermões Alemães, utilizaremos a tradução brasileira realizada por Enio Paulo Giachini, publicada em dois volumes pela Editora Vozes. O primeiro volume (publicado em 2006) corresponde aos sermões 1 a 60 e o segundo aos sermões 61 a 105 (publicado em 2008). Essa referência será apresentada abreviadamente, da seguinte forma: MESTRE ECKHART, S.[número do sermão], p.[página(s)]. MESTRE ECKHART, S.66, p.40s.

³ Cf. ECKHART, Meister. *La defensa ante la Inquisición*. Traducción Raymond B. Blakney. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998, p. 25.

⁴ Cf. RUTH, Kurt. *Initiation à Maître Eckhart – Théologien, prédicateur, mystique*. Paris: Éditions du Cerf, 1997, p. 275.

condição de manterem um sentido mais elevado do que eles mesmos – algo que eles não podem exprimir totalmente. Assim, embora estes conceitos estejam articulados dentro do horizonte de um discurso previamente dado, isso não impede que a linguagem mística se revista de paradoxos. Não há outro modo para essa linguagem cuja expressão não pode se dar fora da vida profunda que a alma.

Sobre o método

Eckhart é chamado místico, mas não descreve experiências, o que tem colocado o problema de saber se o autor era realmente o que se chama um místico.⁶ Eckhart comenta trechos da Bíblia e, por isso, está mais próximo das imagens da doutrina cristã, muito embora lance sobre elas um novo olhar. Mas, no interior desse olhar sempre novo, não estaria pressuposta uma experiência mística jamais vinda à fala? Ou seja, todo o ensinamento de Eckhart – convidando a permanecer vazio de todas as coisas e de si mesmo, de modo a ser lançado para dentro da simplicidade de Deus, na liberdade da mais radical pobreza - não estaria pressupondo uma experiência mística pessoal que o autor ele mesmo não ousou expressar?

Parece-nos que uma resposta afirmativa é dada pelo próprio Eckhart quando declara, nos seus sermões, que a verdade de sua palavra é semelhante à verdade de Deus Ele mesmo:⁷ “Quem não compreende a fala, não aflija com isso o seu coração. Pois enquanto o homem não se iguala a essa verdade, não compreenderá essa fala. Essa é sim, uma verdade sem véu, vinda diretamente do coração de Deus.”⁸ Essa “verdade sem véu” não é outra coisa senão a verdade experimentada pelo próprio Eckhart: “Agora me compreenda, eu vou tomá-la pela verdade eterna, pela verdade perpétua, por minha alma mesma.”⁹ Portanto, apesar de não descrever experiências, é em termos de experiência que Eckhart continuamente se exprime.

Eckhart é também chamado teólogo e, no entanto, tem um modo próprio de interpretar a Bíblia, um modo que não é aquele usado nas interpretações correntes em sua

⁵ Cf. MC GINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century. The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism.* New York: Crossroad, 2002, p. XV.

⁶ O termo mística refere-se a um momento vivido na história da Alemanha, quando surgiu a chamada “mística alemã”. A experiência mística é traduzida como uma saída de si, como o esvaziamento de seu próprio eu; tem seu lugar numa visão de Deus aberta como uma iluminação, como uma elevação, através das quais o homem penetra sempre mais e mais em Deus.

⁷ Cf. RUTH, Kurt. *Initiation à Maître Eckhart – Théologien, prédicateur, mystique.* Paris: Éditions du Cerf, 1997, p. 295.

⁸ MESTRE ECKHART, S.52, p.292.

⁹ ECKHART, Maître. *Traité et Sermons.* Traduction Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1995, p. 388.

época. Um modo do sabor, não da teoria: “Quem possui Deus assim, isto é, em sua essência, apreende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas.”¹⁰ Esse modo de ser em que todas as coisas ganham o sabor de Deus chama-se para Eckhart “um modo sem modo” (*weiselos*). Não há um modo determinado de interpretação, não há sistema ou regulamentação. Ser sem modo é ganhar o sabor de Deus em todos os modos. Isso talvez explique porque o Mestre desenvolve seus sermões, na maioria das vezes, a partir de uma frase, ou até mesmo de algumas palavras retiradas da Escritura. O autor deixa transluzir em cada modo o poder ser todos os modos, em cada palavra o todo. Para isso não há método: acontece quando acontece, ou seja, como no instante mesmo em que se deu a experiência daquilo que se interpreta.

É assim que, a partir de pequenas passagens da Bíblia, Eckhart parece desenvolver, sobretudo, seu próprio pensamento: “Agora um outro sentido! E muita atenção: Afina-se totalmente à Escritura a disposição da vontade de abrir a escritura e perscrutá-la.”¹¹ Mestre Eckhart, portanto, foi um verdadeiro teólogo no sentido evocado pelas palavras de Dionísio o Areopagita: “[...] não tendo de Deus somente uma ciência teórica, e sim uma experiência vivida, e que por uma simpatia interna sua para com elas ela tenha assumido por assim dizer a forma desta Unidade e dessa Fé que não se aprendem, mas que se vivem de maneira misteriosa.”¹² O “modo sem modo” é, numa última instância, um certo modo de ser devolvido à própria vida, sendo próprio a todo homem que se dispõe a uma ação, saboreando sua inutilidade: a inutilidade de ter ainda e sempre de novo a tarefa de dizer e redizer o que permanece sempre não dito: “Aquilo que compreendemos ou dizemos acerca das causas primeiras, isto somos mais nós mesmos do que a própria causa primeira, pois ela está elevada acima de todo dizer e de toda compreensão.”¹³

É assim que Eckhart é ainda chamado pregador – um homem da palavra. Para o autor, ao tentarmos dizer qualquer coisa acerca da causa primeira, somos lançados numa compreensão que dessa mesma causa nos distancia. “E a respeito da causa primeira, um mestre disse que ela seria mais elevada do que a palavra. A insuficiência encontra-se na

¹⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 107.

¹¹ MESTRE ECKHART, S.41, p.239.

¹² O AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 30.

¹³ Cf. nota 11: Opus citatum, S.83, p.118.

linguagem.”¹⁴ O Mestre se esforça por atravessar essa linguagem, de modo que, alcançando o silêncio, possa também atravessá-lo para deixar a linguagem ser originalmente. Os sermões traduzem esse esforço em expressar o silêncio que a própria palavra não pode determinar.

Por isso, é a própria palavra que é mística, sendo ela mesma a dinâmica de trazer à fala o que em si mesmo permanece não dito. Palavra inútil, que precisa retomar o caminho de volta – “o ser quando ainda não era.”¹⁵ Palavra que, muito embora acene na direção da exposição e do escancarar, está constantemente postada junto ao silêncio. Em seus sermões, Eckhart não fala separadamente acerca do silêncio porque, neles, o silêncio fala por si mesmo. A fala do silêncio não tem um modo, vem à fala quando vem à fala. O acontecimento dessa fala constitui uma experiência original da linguagem (Eckhart, ao pregar para o povo, ajuda a formar a língua alemã).

Pois bem, o místico, na experiência direta da “verdade sem véu”, assim como o teólogo, expressando essa experiência na língua técnica da escola, e ainda o pregador, na vivência desta experiência na linguagem, enfim, todos se unem no nada que se mantém em todas essas possíveis determinações. A compreensão desse ser nada – a que Eckhart chamou desprendimento (*Abgeschiedenheit*) – é o tema deste trabalho. Assim, mantendo a obra latina no horizonte, a obra pregada, que nos convida a andar, nos dá o real sentido do caminho. Nela é posta uma centralidade:

Quando prego, costumo falar do desprendimento e que o homem deve estar vazio de si mesmo e de todas as coisas. Falo também que devemos ser transformados para dentro do bem simples que é Deus. Digo ainda que devemos ter sempre presente a grande nobreza que Deus colocou na alma para que, com isso, o homem chegue a Deus de modo maravilhoso. E costumo falar também da limpidez da natureza divina, de que, seja qual for o esplendor na natureza divina, ela é inefável. Deus é uma palavra, uma palavra não dita.¹⁶

Partimos da suposição de que o desprendimento, que parece constituir o tema central da obra pregada de Mestre Eckhart, traduz uma unidade entre o tema da Deidade (*Gottheit*) – “devemos ser transformados no bem simples que é Deus” – e aquele do nascimento de Deus na alma, o Deus-Verbo – “Deus é uma palavra, uma palavra não dita”. Essa unidade se deixa ver como a abertura de um caminho que vai do distinto (Criador-criatura) à pura indistinção

¹⁴ MESTRE ECKHART, S.20a, p.138.

¹⁵ Cf. Ibidem, S.52, p.289.

¹⁶ Ibidem, S.53, p.138.

de Deus, que gera em si mesmo o Filho – o caminho de volta para dentro da vida vivida. A tematização dessa abertura conduz Eckhart através de uma reflexão acerca da relação entre a unidade e a multiplicidade, possibilitando que o autor exprima uma visão radical, na qual a unidade não se opõe à multiplicidade que mantém em seu ser. É assim que o Mestre propõe ultrapassar a multiplicidade criada e assim alcançar uma pureza que não é nem na unidade, nem na multiplicidade, “nem no mundo, nem fora do mundo”,¹⁷ aquela de Deus que, em si mesmo, dá nascimento ao Filho e a toda a criação – sem nenhum porquê.

O tema central deste trabalho – “Entre o um e o dois: Mestre Eckhart e o aberto da (*Abgeschiedenheit*)” – fundamenta-se na compreensão de que o desprendimento não estaria ligado a nenhum modelo prévio de negatividade que nega o mundo, é, antes, a abertura ao silêncio do mundo, se por silêncio do mundo entendemos que Deus cria todas as coisas “sem porquê” (*ohne Warum*). Mas como nos é possível estar em Deus, estando ao mesmo tempo no silêncio do mundo?

Para elaborarmos esta questão, partimos da concepção de que o desprendimento, assim como Eckhart o compreende, oscila entre três dimensões. Uma destas dimensões consiste em aprender a desapropriação que é ordenada: “Tal pessoa é semelhante a alguém que quer aprender a escrever. Se quiser dominar esta arte, deve se exercitar nessa operação.”¹⁸ Outra dimensão do desprendimento seria a compreensão da busca da identidade com Deus como um “em si”,¹⁹ ou seja, como dádiva previamente dada, assim expressa nas palavras de Eckhart: “o fundo da alma e o fundo de Deus são um fundo.”²⁰ A partir desse permanecer em si, o desprendimento ainda se descobre em uma dimensão vivida, ou seja, trata-se de um permanecer “em si”, no próprio da ação sem porquê, tal como é expresso na célebre frase eckhartiana: “frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva.”²¹ Assim compreendido, o desprendimento revela-se como uma negação da negação, que é pura afirmação sem porquê, a que neste trabalho chamamos o aberto da *Abgeschiedenheit*. Ou seja, é preciso negar todas as determinações e, ainda ao fazê-lo, negar a própria negação, conquanto ela ainda signifique o lugar daquele que nega. A duplicidade do negar não é senão

¹⁷ MESTRE ECKHART, S.28, p.184.

¹⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 108.

¹⁹ Este termo é usado por Alain de Libera para dizer que todo caminho para Deus está no fundo da alma. Cf. ZUM BRUNN, Emilie; LIBERA, Alain de. *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 218.

²⁰ Cf. nota 17: Opus citatum, S.15, p.97.

²¹ Ibidem, S.2, p.47.

pura afirmação, uma vez que a própria negação é negada, evidenciando o sentido negativo-positivo da autêntica subjetividade traduzida no caminho eckhartiano chamado *Abgeschiedenheit*: ser simplesmente si mesmo, ou repousar em si, pois “nenhuma saída pode ser tão nobre quanto a permanência em si mesmo.”²² A negação dupla traduz a plenitude mesma de Deus no seu ser por tudo Ele mesmo – ser sem porquê. Assim compreendida, a *Abgeschiedenheit* não pode ser aprendida como uma simples ascese das representações, que é como poderíamos compreendê-la ao traduzi-la para o português como desprendimento, desapego, abnegação. Não se trata da aquisição de um lugar em virtude de uma negação pura e simples, como que privar-se ou abster-se de algo; mas de uma plenitude de ser que não é da ordem de um lugar, por ser ela mesma o lugar de todas as coisas. A negação da negação é o aberto do sem lugar no qual Deus se mantém ao criar todas as coisas sem porquê.

O “sem-porquê” é a dinâmica de retração na qual a Deidade se mantém ao criar o mundo. O próprio de Eckhart é que essa dinâmica se estende imediatamente à existência humana, pelo ser-uno de homem e Deus no fundo (*Grund*). Tornar-se interior no fundo significa, para o homem, desprender-se da perspectiva de dualidade própria do seu ser criado, para tornar própria a perspectiva divina em seu brotar-se em si mesmo – sem nenhum porquê. O “sem-porquê” é essa ideia que diz não ser o desprendimento somente uma interiorização extática, mas plenitude efetiva, bem exercitada – muito mais do que só de dentro. Para nós, esse é o modo como Eckhart agrega alguns dos grandes temas dos místicos renanos – a saber, o fundo sem fundo da Deidade e a abertura sem porquê – ao tema maior do nascimento de Deus na alma – nascimento que implica uma reciprocidade, porque a alma só é verdadeiramente bem-aventurada quando em retorno ela “gera Deus”. Esse “gerar” é o cumprimento da perspectiva da Deidade na existência humana – é o “sem-porquê” vivido. Ou seja, esse “gerar sem porquê”, que, no fundo, é tanto humano quanto divino, é a negação de toda dualidade criada na pura afirmação de Deus. Isso só é possível no horizonte de um pensamento em que são indissociáveis as ideias de uma conversão existencial e de um fundo vivo.

É preciso tecer algumas considerações acerca do que, para nós, está em jogo nessa questão, de modo a tentar deixar transluzir o horizonte pelo qual se norteia este trabalho.

1 - O tema do “gerar sem porquê” é a ideia que esclarece que o ser-uno de alma e Deus no fundo sem fundo não pode, em Eckhart, ser compreendido como alguma espécie de

²² MESTRE ECKHART, S.71, p.67.

“composição” de entidades que aniquilaria toda diferença. Ao contrário, nesse ser-uno é dimensionado o sentido da própria existência, que deixa de se ver como um fora, para deixar ser nela a própria perspectiva divina. Ora, se considerarmos essa unidade de fundo desde esse seu caráter dinâmico – desde a reciprocidade do gerar – temos que ela mesma não aponta para lugar nenhum fora desse gerar recíproco: é unidade do e no gerar sem porquê. O fundo não é um lugar extático, mas é onde o homem deve aprender a querer, saber e agir, amar... Isso significa que o repouso alcançado no desprendimento de toda atividade própria da alma – repouso que é a condição mesma do nascimento de Deus nela – não exclui a ação, porque só quer excluir a ação entusiasmada por uma autonomia ilusória do eu – o porquê. O não agir do eu é a condição de uma ação divina que é na alma, não sendo mais a da alma – aquela ação do fundo no qual Deus e alma indistintamente se unem antes de tudo. É por meio desse ser-uno que Eckhart estende o gerar divino também à existência humana, conferindo a essa existência a possibilidade de tornar sua a própria ação divina, sendo só e simplesmente o que ela já é.

O tema do capítulo 1 – “A alma e Deus: o ser-uno” – é a compreensão dessa unidade de fundo como unidade no operar. Imersa no dinamismo do fundo divino que ela mesma é, desprendendo-se de tudo que a esse fundo acrescenta e sobra, a alma deixa ser nela uma perspectiva que não é dela e, nesse deixar, identifica ser e operar, interior e exterior, um e dois. Essa pureza de ser, não sendo nem somente no ser, nem somente no operar, se revela como sendo o que chamamos neste trabalho uma mesmidade de ser e de operar – aquela da solidão de Deus, que permanece sendo Ele mesmo em toda a sua operação no fundo da alma. Portanto, cada vez que se realiza essa mesmidade pura e simples, isso é o fundo da alma. No seu fundo, a alma deixa ser o que nela é próprio de Deus Ele mesmo. Ou seja, essa mesmidade se cumpre pelo ser-uno que a alma mantém com Deus no fundo. A mesmidade de ser e de operar, própria do fundo, nos aparece aqui como um primeiro esboço para se pensar o aberto da *Abgeschiedenheit* como um entrar “em si”, no próprio da ação sem porquê. Cada vez que a alma realiza esse operar puro e simples, isso é a plenitude de Deus, sendo Ele mesmo em todo o seu ser. Em Eckhart, desprendimento é essa plenitude de ser simplesmente, de ser só ou só ser. A compreensão de alma como plenitude do ser de Deus não poderia ser sem consequência para a noção eckhartiana de criação. Ao operar Ele mesmo no fundo da alma, Deus opera sempre, de maneira contínua. Essa operação traduz a vastidão de sua criação, que jamais se esgota no criado.

2 - O fundo da alma é a expressão mesma da não dualidade que caracteriza o Ser de Deus em seu ser, por toda a sua criação, unicamente Ele mesmo. Essa mesmidade se chama,

para Eckhart, “negação da negação”. Deus é negação da negação, exatamente porque não nega nada, porque é pura afirmação de Si mesmo: “permanece sempre o um que jorra em si mesmo.”²³ É nessa instância que se estabelece uma relação do Criador com a criatura no Ser mesmo de Deus. Eckhart situa essa relação no tempo da *bullitio* – anterior à oposição entre Criador e criatura – e não distingue, em Deus, o nascimento do Filho da criação. Essa relação traduz a dinâmica de retração na qual a Deidade se mantém ao criar todas as coisas sem porquê. É nesse fato de Deus manter tudo Nele que a criação é mistério. Mistério porque o sentido último da criação permanece sendo sempre aquele de nenhuma criatura. Por isso, essa mística da criação é inseparável da concepção eckhartiana de que Deus é só o Ser. Deus é e, por isso, é um nada para a criatura enquanto criatura.

O tema do capítulo 2: “Criação e negatividade: quando o fim está dentro do começo” busca demonstrar o modo como Eckhart contempla tudo: a criação, o nascimento do Filho, a encarnação, desde o ponto de vista dessa negatividade através da qual Deus se exterioriza no mundo e como mundo. Ao gerar o Filho, e com ele o mundo e todas as criaturas, Deus sai de si mesmo e se identifica com essa exterioridade que Nele permanece. Pensar essa negatividade como a dinâmica de retração na qual Deus se mantém ao criar gratuitamente todas as coisas, isto é, Nele mesmo, é compreender que, apesar de toda a negatividade dada ao fundo da Deidade, não se trata de negar de uma vez por todas a exterioridade, porque só se nega a ação egoísta – o porquê, de modo que essa exterioridade possa ser praticada segundo o sem-porquê de Deus que jorra em si mesmo.

Nossa tarefa é tentar compreender como esse “gerar sem porquê”, próprio de Deus em seu brotar-se em si mesmo, e também próprio da existência humana pelo seu fundo em Deus, revela o modo como Eckhart une o mais além da união no fundo sem fundo da Deidade a um certo modo de ser da exterioridade que ultrapassa a exterioridade por ela mesma – que o autor nomeia “a melhor perfeição com corpo e alma”. Eckhart situa isso que ele chama a melhor perfeição com corpo e alma em Deus Ele mesmo, não distinguindo, Nele, nascimento, encarnação e criação, mas nascimento eterno, encarnação eterna, criação eterna. A eternidade de Deus, não oposta à temporalidade da criatura que ela mantém no seu ser, pode ser compreendida como um brotar-se em si mesma, como pura gratuidade. E, nesse sentido, estar mais além do tempo não é distinto de radicalizar o modo de ser no tempo, ou seja, de gerar todas as coisas gratuitamente. O gerar sem porquê, que imediatamente se estende à existência humana, é a ideia na qual se encerra a concepção eckhartiana de vida ativa no mundo, vida

²³ MESTRE ECKHART, S.28, p.184.

que, semelhante à dinâmica divina, consiste em ser simplesmente – ser sem ser nada para fora do próprio viver.

3 - Deus gera sem porquê porque permanece sendo Ele mesmo em todo o seu ser, porque é só o Ser. Tornar próprio esse “gerar sem porquê” é realizar a solidão divina na existência humana, ou seja, a existência que, desde o fundo divino, gera sem porquê, se deixa e faz ver como obra de solidão. Aprender a solidão do Ser de Deus é ser nesse Ser como um estranho, como um viajante, ou seja, ser no mundo como puro ser no mundo – livre de todas as suas possíveis determinações. Esse puro ser no mundo, que é ser no silêncio do mundo, é a concretude do aberto no qual Deus se mantém ao se exteriorizar para dentro de si mesmo. Esse aberto não tem lugar. É o sem-lugar de um mais além elevado a lugar nenhum, por ser ele mesmo lugar e localização de todas as coisas.

O tema do capítulo 3: “A *Abgeschiedenheit* e o lugar sem lugar do seu dizer” se impõe como a tarefa de tentar compreender essa abertura sem-lugar, enquanto lugar da pura afirmação da existência. Desde a perspectiva dessa abertura, o desprendimento não pode ser compreendido como um lugar ao qual a existência busca chegar deixando tudo, mas, ao contrário, é ele o lugar da existência em seu ser simplesmente. Busca-se evidenciar de que maneira esse “sem lugar”, que expressa a própria dinâmica de retração da Deidade ao se exteriorizar no mundo, está presente, para Eckhart, de forma concreta em várias imagens do Evangelho: em Marta, no homem justo, humilde, nobre, no homem de solidão e no homem pobre. Todas essas imagens traduzem o ser desprendido no desprendimento de Deus radicalizado em sua dinâmica de retração, enquanto negação da negação na pura afirmação sem porquê. Ser desprendido no desprendimento de Deus significa tornar própria essa perspectiva do desprendimento divino, é deixar de ser para receber e, desde aí, gerar o Ser que unicamente é.

CAPÍTULO 1 A ALMA E DEUS: O SER-UNO

Algo estranho é a alma sobre a terra

George Trakl

Falar de alma, em Mestre Eckhart, é já introduzir-se na questão daquilo que ele nomeia fundo da alma. Esse conceito exprime o sentido do ser, ou da vida que a alma recebe de Deus e que permanece em Deus. Ou melhor, ele exprime o sentido mesmo de Deus enquanto solidão de ser si mesmo em todo seu ser – o que implica ser si mesmo em nós, isto é, no fundo do ser de todo o criado. O tema principal da obra pregada de Eckhart coloca essa questão do “lugar”, no homem, onde Deus vive só. Eckhart responde simplesmente: no “ser” ou no “fundo da alma”. O autor também nomeia esse “lugar” como: “alguma coisa na alma”, “centelha da alma”, “burgozinho”, “castelo”, “templo vazio”. O fundo ou o ser da alma, traduzido nestas muitas imagens, expressa a solidão divina, na medida em que é na alma, sem ser propriamente da alma: um “lugar” na alma que é de Deus Ele mesmo. Essa pureza de Deus, na sua solidão de ser, por tudo, Ele mesmo, é a pureza mesma do ser, ou do fundo da alma constituída Nele como único ser.²⁴

Alcançar esse fundo, que é na alma sem ser da alma, significa, para o homem, tornar-se estranho para si mesmo, se por estranho entendemos o estado do homem “como ele era quando ainda não era” (*wie er war, da er noch nicht war*).²⁵ Ou seja, esse estranhamento de si e para si mesmo é o estranhamento frente ao fato de que ele já é antes de ser isto ou aquilo. Assim, esse ser, que é de Deus na alma, não é outro da alma, mas o dom do estranhamento de si necessário para abismar-se em Deus. Esse estranhamento, no entanto, não permanece se considerarmos que é desde esse ser que provêm todas as operações da alma. Através dessas operações nos apoderamos desse ser como se nos pertencesse, como se nos fosse familiar. Essa familiaridade, por sua vez, também não se mantém, se entendemos que o estranho

²⁴ “Assim é a alma que está devidamente ordenada no fundo da humildade. Ela sobe e é puxada para o alto na força divina: Sem descanso, vai, pois, direto a Deus, tocando-o descoberto e permanecendo constantemente dentro, sem procurar nada fora, e tampouco está ao lado ou junto de Deus, mas sempre diretamente em Deus, na limpidez do ser. Diz um mestre: Para dentro de Deus, que é um límpido ser, nada pode chegar a não ser que seja também um límpido ser. A alma assim é ser que ali chegou diretamente a Deus e para dentro de Deus.” Cf. MESTRE ECKHART, S.54, p.297.

²⁵ Cf. *Ibidem*, S.2, p.46.

permanece nela retraído, como uma abertura em retorno. Nesse sentido, não se penetra no familiar fora dessa estranheza, como não se penetra no estranho fora da familiaridade.

Parece-nos, então, poder dizer – e esse é o motivo pelo qual iniciamos este nosso estudo sobre o aberto da *Abgeschiedenheit* a partir do que Eckhart compreende por alma – que o modo próprio de ser da alma é ser essa pureza do nem preso somente ao que é familiar, nem totalmente livre para o estranho. Essa pureza de ser não sendo, nem somente no ser, nem somente no operar, se revela como sendo o que se poderia chamar uma mesmidade de ser (*Sein*) e de operar (*Wirken*) – aquela da solidão de Deus que permanece sendo Ele mesmo em toda a sua operação no fundo da alma. Cada vez que se realiza essa mesmidade pura e simples, isso é o fundo da alma, que, para a alma, consiste em deixar ser o que nela é próprio de Deus Ele mesmo. No fundo, o homem se torna desprendido no desprendimento de Deus, que é por todo o seu operar Ele mesmo. O homem desprendido é o lugar em que se cumpre essa mesmidade pelo ser-uno que ele mantém com Deus no fundo. Essa mesmidade de ser e de operar, própria do fundo, nos aparece aqui como um primeiro esboço para se pensar o aberto da *Abgeschiedenheit* como um entrar “em si”, no próprio da ação sem porquê – a que Eckhart chamou um “operar por operar”.

O fundo permanece velado se a alma, em seu operar exterior, se mantém presa à uma perspectiva unilateral da exterioridade, admitindo, por esse lado, um poder isolado, ilusório. Essa mesmidade de ser e de operar é todo o sentido da unidade reconquistada no fundo da alma, compreendido não como um lugar ou uma parte da alma, mas como a relação dinâmica mais íntima do homem com Deus, ou seja, o fluir da gratuidade do Ser do mesmo Deus. Esse fundo é a expressão mesma da não oposição que caracteriza o Ser de Deus em sua dinâmica de exteriorização para dentro de si mesmo – a que Eckhart chamou, no seu sermão 1, o “templo vazio”. A imagem bíblica do templo vazio expressa essa solidão de Deus, que cria tudo Nele mesmo.

1.1 A alma na imagem do templo vazio

“Façamos o homem segundo nossa imagem e semelhança!” (Gn 1,26). E foi também o que Ele fez. Tão igual a si fez a alma do homem que, dentre todas as esplêndidas criaturas por Ele maravilhosamente criadas, não há, nem no reino do céu, nem sobre a terra, nenhuma que se iguale tanto a Ele, a não ser unicamente a alma humana. Por isso, Deus quer ter esse templo vazio, a ponto de ali não haver nada mais do que Ele só. Esta é razão porque este templo lhe agrada tanto, já que

Ihe é justamente tão igual e Ele se sente tão bem aconchegado nesse templo, sempre que nele só Ele se encontra.²⁶

Dizer que a alma é feita à imagem e semelhança de Deus é dizer que ela é criada, mas não é uma criatura. A alma é algo entre aquilo no qual ela existe na criação e aquilo que nela ultrapassa a própria criatura. Ou seja, a alma se encontra constantemente referida ao criado para o qual ela sai e existe, ao mesmo tempo que Ihe é própria uma abertura em retorno. Em toda a sua constituição, a alma é operar e ser: dela são próprias essas duas dimensões que, apesar de distintas, traduzem um único e mesmo movimento que não se separa. Explicando melhor: existindo por suas forças de operação, a alma deixa o ser, ou o fundo que ela é, ao se ver remetida ao pronto e acabado da criaturidade, operando desde uma perspectiva exterior a si mesma, seja ao conhecer, ao amar, ao distanciar, ao aproximar... Por outro lado, é próprio da alma uma abertura em retorno ao ser que ela já sempre é em Deus antes de ser em qualquer operação exterior. Nesse ser em Deus, e não por si mesma, a alma é imagem e semelhança divina.

Compreendida a partir do ser que ela é em Deus, a alma é algo espiritual – “Ela se nomeia espírito porque ela é separada do <aqui> e do <agora> e de todo elemento natural”²⁷ – e, por isso, desconhece tudo que é sensível e material. Assim, toda operação da alma voltada para fora, necessita de um meio através do qual ela possa se unir com essa exterioridade que Ihe é estranha. Essa exterioridade ganha familiaridade na medida em que é tomada unilateralmente, designando, por aí mesmo, uma autonomia ilusória frente a qual todas as coisas se encontram situadas como realidades externas. Segundo Eckhart, no espaço aberto por essa perspectiva exterior do olhar, a alma opera com as forças e não com o ser: “Todas as obras feitas pela alma, ela as faz por suas forças; o que compreende, ela o faz pelo entendimento; quando recorda, o faz pela memória; quando ama, o faz pela vontade. E assim atua com as forças e não com o ser. Todo seu atuar para fora inere sempre a algo de intermédio.”²⁸ Todo operar da alma para fora acontece através de um apoderamento ilusório do ser, que termina na perda mesma desse ser. Esse apoderamento se chama, para Eckhart, “apreensão por imagens”. Ele traduz a perspectiva de uma existência que se vê separada da existência das coisas e com as quais sempre se une por meio de imagens: “pois imagem é uma coisa que a alma recolhe das coisas, pelas suas forças, seja uma pedra, um cavalo, um homem

²⁶ MESTRE ECKHART, S.1, p.39.

²⁷ Ibidem, S.83, p.152.

²⁸ Ibidem, S.101, p.192.

ou o que queira conhecer, e desse modo recolhe a imagem que antes colocara lá dentro, e então pode se unir com a coisa.”²⁹ Nesse tipo de apreensão, se evidencia a ilusão de uma autonomia dada por essa familiaridade das imagens. Preso a essa familiaridade, o homem se encontra voltado para o exterior, no sentido restrito que esse último termo recebe quando ele designa uma falsa perspectiva de dualidade pela qual se apreendem todas as coisas por meio de imagens, porque: “Em suas obras exteriores, o homem necessita de muitos meios.”³⁰

Tal perspectiva é aquela pela qual o homem vê tudo – e inclusive Deus – como um objeto separado, se vendo, ao mesmo tempo, como um “fora” – ou um sujeito – que atua separadamente sobre isto ou aquilo. Essa separação entre sujeito e objeto é o que se chama de espaço da consciência ou da dualidade; espaço no qual, o sujeito, ao conhecer Deus e todas as coisas, os conhece a partir do exterior – por meio de um conceito ou de uma representação. Mas, se Deus é, por toda sua operação no fundo da alma, Ele mesmo, Ele é, por isso, um nada para o homem que o conhece separadamente. A negação, nesse sentido, se refere ao homem: “Nós somos a causa de todos nossos impedimentos. Guarda-te de ti mesmo, assim terás guardado bem. E se é assim que não o queremos aceitar, Ele <no entanto> para isso nos escolheu [...] Que não cheguemos ali onde esse bem é recebido, isso não está nele, mas em nós.”³¹ Toda a causa da oposição homem-Deus fica restrita a essa perspectiva exterior do operar, se considerarmos que, no fundo da alma, Deus permanece sendo Ele mesmo. Eckhart elabora sua doutrina do fundo da alma nos termos de uma unidade indistinta com Deus, enquanto delega toda oposição à autonomia ilusória.

Essa autonomia ilusória, que opõe o homem a si mesmo e a Deus, é representada, no sermão em questão, pelos mercadores expulsos do templo: “Nosso Senhor entrou no templo e expulsou os que ali compravam e vendiam; e disse aos outros que ofereciam pombas em pechincha e coisas parecidas: Levai isso embora, retirai-o para longe!” (Jo 2, 16). Mercadores são todos aqueles que se relacionam com Deus ao modo do comércio, da barganha, da troca, no sentido desvalorizado que esta relação recebe à medida que se mantém unilateralmente focada na pressa por uma recompensa esperada por aquele que, do exterior, projeta em Deus seus próprios interesses. Nessa relação, o homem cria uma “propriedade”, um armazém, um estoque de operação que opera como se estabelecesse um tipo de negócio com Deus:

²⁹ MESTRE ECKHART, S.101, p.193.

³⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 183.

³¹ Cf. nota 29: Opus citatum, S.5a, p.64.

Vede, mercadores são todos eles, todos que se guardam de pecados grosseiros, que gostariam de ser boas pessoas e que praticam suas boas obras para a honra de Deus, como jejuar, vigiar, rezar e toda a sorte de semelhantes boas obras, e o fazem, no entanto, a fim de que nosso senhor lhes dê algo em troca ou que Deus lhes faça algo que seja do agrado deles: todos eles são mercadores [...] Num tal comércio eles se iludem. Pois, se tudo que possuem e são capazes de operar; portanto, tudo que têm e tudo que operam de si e para si por Deus e para Deus; se tudo isso dessem inteiramente sem reserva por Deus e para Deus, por tudo isso, mesmo assim, Deus não lhes estaria obrigado a dar ou fazer absolutamente nada, a não ser que o quisesse fazer livre e gratuitamente. Pois o que eles são, o são através de Deus, e o que possuem, o têm de Deus e não de si mesmos.³²

Para Eckhart, mercadores são todos aqueles que praticam boas obras para Deus segundo o que é bom para si mesmos, estabelecendo um tipo de barganha que parte sempre de uma perspectiva exterior a Deus Ele mesmo. Deus é tomado como um objeto a favor daquele que projeta Nele sua própria recompensa. Mas, um Deus favorável ao homem não é ainda Deus, no entender de Eckhart. A barganha é ela mesma ilusória quando se compreende que toda obra exterior é simplesmente nada enquanto fixa sobre ela mesma. Desse ponto de vista, o homem fixa em si mesmo o lugar de uma autonomia isolada que se compreende fora de Deus e das criaturas. Mas é ilusório esse lugar outro da barganha, de dar e receber em troca, é ilusório esse lugar da busca, da oferta, da permuta, e o é simplesmente porque Deus não é exterior àquele que o procura. Deus se manifesta na alma humana, no templo de Deus.

Na alma, Deus se revela em todo o seu Ser, de modo a não poder haver nada de outro, porque tudo nela é dom de Deus – é Deus Ele mesmo. Mercadores são todos aqueles que tornam próprios esses dons e agem como se os possuíssem por si mesmos. Os dons, assim, se ocultam no mundo do negócio, do comércio, já sempre pautado em planos e estratégias que permitem calcular o que está por vir: os lucros, a recompensa. A estratégia do mercado é a pressa de obter lucro, recompensa. Mas na alma não pode haver qualquer negócio porque nada que nela existe lhe é próprio. Por isso, Jesus expulsou os mercadores do templo: “Luz e trevas não podem subsistir mutuamente.”³³ É a autonomia ilusória que deve ser expulsa do templo na medida em que ela não dá à alma o conhecimento verdadeiro de Deus e das criaturas.

³² MESTRE ECKHART, S.1, p.39s.

³³ Ibidem, S.1, p.40.

E quanto àqueles que no templo ofereciam pombas, aos quais Jesus advertiu: “levai isso embora, retirai-o para longe”? Segundo Eckhart: “A essa gente, Nosso Senhor não escorraçou, nem repreendeu muito, mas falou-lhe até com bondade ‘Levai isso embora!’, como se quisesse dizer: ‘Isso certamente não é mau, mas impede a pura verdade.’”³⁴ E o que representa, então, essa gente? Dissemos que a alma, presa à autonomia ilusória de suas forças, conhece Deus e todas as coisas do exterior através de conceitos e representações. Esse conhecimento significa, para a alma, o não reconhecimento daquilo que ela verdadeiramente é. Isso porque, se a alma só conhece através das imagens que lhe advêm do exterior, ela mesma nada sabe de si mesma. Ora, para conceber de alguma maneira uma imagem, o homem deve recebê-la de fora pelos sentidos: “E por isso nada é tão desconhecido para a alma como ela para si mesma. É por isso que um mestre diz que a alma não pode criar nem operar nenhuma imagem de si mesma.”³⁵ Perpassando, assim, todas as operações exteriores, a alma – nesta mesma exterioridade – também se retrai e jamais se deixa determinar como isto ou aquilo. A alma é, apesar de sempre presente, ausente em todo esse seu alcance. Ou seja, ela é interiormente livre e despojada de toda imagem. Essa capacidade de abertura através das imagens é o que Eckhart compreende como sendo a vida intelectual da alma, também chamada de conhecimento interior:

[...] devemos distinguir entre conhecimento exterior e conhecimento interior. O conhecimento interior é aquele que se funda de modo intelectual no ser de nossa alma; no entanto, ele não é o ser da alma; ele, porém, lança suas raízes nela e é algo da vida da alma, pois dizemos que o conhecimento é algo da vida da alma, isto é, vida dotada de intelecto, e nessa vida o homem é gerado como o Filho de Deus e para a vida eterna; e esse conhecimento é sem tempo e sem espaço, sem aqui e sem agora. Nessa vida todas as coisas são um, todas as coisas juntas são tudo, e tudo em tudo, e totalmente unido.³⁶

A vida intelectual institui, do lado do homem, o que se chama “as duas faces da alma”: “Os mestres dizem que a alma tem duas faces: A face superior contempla todo o tempo a Deus e a face inferior olha um tanto para baixo e dirige os sentidos; a face superior que é a mais elevada da alma está na eternidade, nada tendo a ver com o tempo, nada sabendo do tempo nem do corpo.”³⁷ Quanto à face superior da alma, Eckhart se detém mais

³⁴ MESTRE ECKHART, S.1, p.41.

³⁵ Ibidem, S.101, p.193.

³⁶ Ibidem, S.76, p.111.

³⁷ Ibidem, S.26, p.174.

frequentemente à bipartição intelecto e vontade do que à tripartição intelecto, vontade e memória, vinculada à tradição agostiniana.³⁸ Muito embora se coloque mais correntemente em benefício da primazia do intelecto sobre a vontade³⁹ – e é incompleto falar de intelectualismo em se tratando de alguém que tanto se manifestou sobre o amor e a vontade – Eckhart não parece muito interessado nessa discussão, tão cara a seu tempo, acerca da questão da precedência das forças da alma.⁴⁰ Essa questão não parece decisiva, uma vez que a união que se dá nas forças ainda não é a unidade pura do fundo da alma, que é antes mesmo de ter sido o conhecimento e a vontade.

Pois bem, o tema do intelecto aparece nos sermões alemães como a resposta à questão acerca do lugar onde o homem deve viver, nele mesmo, para Deus. Ou seja, a vida intelectual reflete uma possibilidade aberta constantemente à alma, aquela da sua abertura em retorno para Deus. Se, pelas suas forças inferiores, a alma se diferencia de Deus, ao se fixar numa exterioridade opositiva que a dispõe na condição de um sujeito de “apreensão”, essa diferença já é sempre permeada por uma identidade resguardada para dentro de suas forças superiores. Ou seja, às forças superiores é próprio uma abertura em retorno: “[...] porque tocam e são tocadas, as forças perdem sua virgindade. Nelas, a luz divina não pode brilhar. Pelo exercício e clareamento, podem, contudo tornar-se receptivas.”⁴¹ Essa receptividade traduz um conhecimento interior que ultrapassa a exterioridade fixa sobre ela mesma, onde se rompe a distância que separa o sujeito do seu objeto. Trata-se de um conhecimento elevado, capaz de

³⁸ JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Maître Eckhart ou l’empreinte du désert*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 168.

³⁹ “Eu disse na escola que a mente é mais nobre do que a vontade, embora ambas pertençam a essa luz. Então numa outra escola um mestre afirmou que a vontade é mais nobre do que a mente, pois a vontade toma as coisas como elas são em si mesmas; a mente, porém, toma as coisas como elas são na mente. Isso é verdade. Um olho é em si mesmo mais nobre do que um olho pintado na parede. Eu, porém, digo que a mente é mais nobre do que a vontade. A vontade toma Deus sob a roupagem da bondade. A mente apreende Deus pura e simplesmente, despido de bondade e de ser. Bondade é uma roupagem sob a qual Deus se esconde, e a vontade toma Deus sob essa roupagem da bondade.” Cf. MESTRE ECKHART, S.9, p.86.

⁴⁰ Prova disso é que no seu sermão número 2, Eckhart se refere respectivamente ao intelecto e à vontade em termos quase iguais: “Muitas vezes já disse que há uma força na alma, a que não tange nem o tempo nem a carne; ela flui do espírito e permanece no espírito e é toda inteiramente espiritual. Nela Deus é tão florescente e verdejante em toda a alegria e em toda glória, como ele é em si mesmo. Ali é alegria tão cordial, tão incompreensivelmente grande que ninguém pode realizá-la exaustivamente. Pois, nessa força, o Pai eterno gera sem cessar o seu eterno Filho, de tal modo que ela co-engendra o Filho do Pai e a si mesma como o mesmo Filho na força unitiva do Pai... Há ainda uma outra força, também incorpórea. Ela flui do espírito e permanece no espírito e é toda inteiramente espiritual. Sem cessar, Deus incandesce, é ardente nessa força, com toda sua riqueza, sua doçura e delícia. Verdadeiramente, nessa força, a alegria é tão grande, o deleite tão incomensurável, que ninguém jamais pode expressá-lo exaustivamente ou revelá-lo. E volto a dizer, se houvesse alguém que aqui, num piscar de olhos, contemplasse verdadeiramente com a mente o deleite e a alegria que ali está – tudo que pudesse sofrer, tudo que Deus dele quisesse que ele tenha sofrido, tudo isso lhe seria insignificante, sim, um nada; e digo ainda mais: Ser-lhe-ia por completo alegria e aconchego.” Cf. MESTRE ECKHART, S.2, p.48.

⁴¹ *Ibidem*, S.10, p.90.

contemplar uma vida sem determinação ainda – aquela do Uno em sua totalidade: *Nessa vida todas as coisas são um, todas as coisas juntas são tudo, e tudo em tudo, e totalmente unido.*

Tal conhecimento, no entanto, ao negar as coisas exteriores, bem como as imagens destas nas quais nos mantemos presos, permanece ainda preso à imagem que se tem dessa negação. Permanece o sentido pelo qual essa negação é ainda concebida objetivamente como negação. Esse sentido pressupõe ainda alcançar algo mais além de nós – um mais além ao qual não se chegou ainda: *esse conhecimento é sem tempo e sem espaço, sem aqui e sem agora.* Esse mais além pensado separado da própria existência se converteria ele mesmo numa imagem. Ao atuar separadamente sobre este suposto mais além, esse conhecimento interior não poderia não pressupor ainda uma separação entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Portanto, apesar de necessária, essa negação puramente negativa não é uma perspectiva em que se possa permanecer definitivamente, pois ela contém a limitação de estar ainda apartada da existência. Seu caráter é essencialmente transitório, no sentido de que ela também é negada. É assim que Eckhart explica o motivo pelo qual Jesus pediu aos vendedores de pombas que se retirassem:

Toda essa gente são boas pessoas, fazem suas obras puramente só por causa de Deus e nisso nada buscam do que é seu, e, no entanto, fazem-nas com e por vontade própria, ligadas a tempo e a número, a antes e a depois. Nessas obras, essas pessoas estão impedidas de alcançar a melhor de todas as verdades, a saber, que elas deveriam ser livres e soltas como Nosso Senhor Jesus Cristo é livre e solto, e todo o tempo, sem cessar e sem tempo, se concebe novo de seu Pai celeste, e no mesmo instante, sem cessar, perfeitamente de novo, gera a si com louvor cheio de gratidão, para dentro da sublimidade do Pai, em igual dignidade. Todo assim deveria o homem ali estar, ele que quer se tornar receptivo à verdade suprema e nela viver, sem antes e sem depois, e sem impedimentos através de todas as obras e de todas aquelas imagens das quais ele jamais se tornou ciente, solto e livre, concebendo novo o dom divino, neste instante e sem impedimento gerando-o de novo nesta igual luz, com louvor cheio de gratidão, em nosso Senhor Jesus Cristo. Assim, estariam afastadas as pombas, isto é, o impedimento e a vontade própria, em todas aquelas obras que, aliás, são boas, mas nas quais o homem não procura o que é seu. É por isso que Nosso Senhor falou até com bondade: “Levai isso embora, retirai-o para longe!”, como se quisesse dizer: São certamente boas, mas trazem consigo impedimento.⁴²

Na perspectiva das forças superiores dá-se a negação ou o repouso da alma em relação a toda operação exterior. Mas, essa univocidade do repouso é estranha ao pensamento de

⁴² MESTRE ECKHART, S.1, p.41s.

Eckhart, que acaba por negá-la também.⁴³ Para o autor, o repouso das operações exteriores da alma é a pura atividade de Deus. É, pois, a inatividade da criatura, mas, por outro lado, é a pura atividade de Deus. E atividade de Deus é nascimento do Filho na alma: “É que se Deus tivesse ainda mais, ele não poderia escondê-lo de ti, teria que revelá-lo e doá-lo a ti. Como já disse muitas vezes que ele o doaria a ti e isso ele o faria no modo de um nascimento.”⁴⁴

No repouso das forças superiores, a alma é toda ela receptiva a esse nascimento. Mas, a alma não se vê inserida de maneira meramente passiva nesta dinâmica da geração divina. Ela assume também uma perspectiva totalmente ativa: “assim deveria o homem ali estar, ele que quer se tornar receptivo à verdade suprema e nela viver [...] solto e livre, concebendo novo o dom divino, neste instante e sem impedimento gerando-o de novo nesta igual luz, com louvor cheio de gratidão, em nosso Senhor Jesus Cristo”. Esse gerar é a negação mesma do repouso, porque longe de excluir a atividade, ele só quer excluir a operação de “apreensão”, que constitui o operar do criado em sua forma própria de dualidade. É por isso que o repouso das forças superiores lança para um mais além dele mesmo, ou seja, para um operar no Ser mesmo de Deus. Um operar que, não operando por nenhuma razão de ser fora dele mesmo, é idêntico ao próprio ser – ser e operar são o mesmo. Portanto, a própria oposição, que, de início, se estabelece entre o repouso e a operação, é ela mesma provisória, conduzindo para uma indistinção de fundo na qual o Filho é gerado identicamente por Deus e pelo homem.

O “templo vazio” se revela cada vez que se realiza esse operar puro e simples. A atuação das forças superiores é ainda um impedimento porque não é mais do que um aspecto da negação. O templo vazio traduz a mais profunda negação no fundo dessas negações parciais. Essa negação da negação é a pura afirmação que uma vez existiu antes que se separassem o conhecimento e a vontade. A negação só é total quando é negação de todo lugar para Deus que não seja Deus Ele mesmo. Ainda no alcance de suas forças, seja através de suas forças superiores ou inferiores, a alma encontra, nela mesma, um lugar de Deus que é outro em relação a Deus, ou seja, um lugar de Deus que pertence mais ao homem do que a Deus Ele mesmo.

No ser, por sua vez, não há operação da alma, porque é Deus Ele mesmo o lugar de sua atuação sobre ela, ou seja, um lugar onde a alma, não sendo mais em si, é o ser de Deus Ele mesmo, Nele mesmo. A imagem do “templo vazio” expressa esse lugar onde o homem pertence mais a Deus do que a si mesmo e ao mundo. Desde esse lugar de Deus na alma,

⁴³ SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 276.

⁴⁴ MESTRE ECKHART, S.26, p.174.

Deus não é mais aquele que a transcende, enquanto outro dela mesma, mas aquele que ela alcança na suprema interioridade que é só Deus Ele mesmo. Essa “diluição” da alma em Deus, que não é repouso, é o tornar-se da alma desde a perspectiva que não é mais a da alma, e sim de Deus. Esse “desde a perspectiva de Deus” não deve ser compreendido unicamente num sentido espiritual, enquanto oposto a tudo que é material, mas no sentido mesmo da não oposição de Deus, que permanece Ele mesmo, por toda a sua operação no fundo da alma:

E em plena verdade: a esse templo ninguém é realmente igual a não ser somente o Deus incriado. Tudo que está abaixo dos anjos não se iguala, de modo algum, a esse templo. Mesmo os anjos, os mais elevados, só se igualam a esse templo da alma nobre até um certo grau, isso vale para o conhecimento e o amor. Todavia, foi-lhes posta uma destinação; para além da qual não podem ir. Mas a alma pode muito bem ultrapassá-la. Se uma alma – e, a propósito, a <alma> de um homem que ainda vivesse na temporalidade – estivesse na mesma altura que o mais elevado dos anjos, esse homem, poderia, assim, sempre ainda, em sua possibilidade livre, alcançar imensuravelmente mais alto por sobre o anjo, a cada instante, de novo, sem número, isto é, sem modo e por sobre o modo dos anjos e de todo o intelecto criado.⁴⁵

Tornar própria a perspectiva divina é, para o homem, operar no exterior sem prender-se a esta exterioridade – operar que, assim, se faz presente na possibilidade que ele possui no seu fundo. É assim que, no templo vazio, todas as coisas são verdadeiramente em sua exterioridade original, previamente à exterioridade que tomam no campo da dualidade, no qual são separadamente aprendidas como isto ou aquilo, e antes da exterioridade que assumem na vida intelectual, na qual são negadas. O homem que alcança esse operar original deixa ser nele mesmo o que é próprio de Deus. Ou seja, esse seu operar é idêntico ao seu ser no Ser que habita tudo. Portanto, cada vez que se concretiza esse operar original, de tal forma que não haja nele nenhum outro ser senão o próprio operar ele mesmo, isso é o templo vazio. Enquanto esse operar original, o templo, ou a alma humana, pode “em sua possibilidade livre, alcançar imensuravelmente mais alto por sobre o anjo, a cada instante, de novo, sem número, isto é, sem modo e por sobre o modo dos anjos e de todo o intelecto criado.”

Em resumo, poderíamos mesmo dizer que o ser da alma e suas forças de operação, inferiores e superiores se referem às impressões em nós de uma tripla perspectiva. Ser da alma: perspectiva de Deus no homem. Conhecimento interior: perspectiva do homem sobre si mesmo. Conhecimento representativo ou exterior: perspectiva de dualidade pela qual o

⁴⁵ MESTRE ECKHART, S.1, p.42.

homem atua separadamente sobre o mundo. Explicando melhor: nas forças inferiores, isto é, voltadas para fora, se forma a perspectiva dualista da representação, através da qual o homem se mantém preso ao mundo. Voltadas para o interior – no sentido ainda humano demais que esse termo recebe quando designa uma simples negatividade negativa –, as forças superiores ainda operam na medida em que tornam a alma conhecida para si, sendo que, nessa operação, ela (a alma) permanece ainda presa a uma imagem de si mesma. Por fim, no ser da alma, não há operação, porque é só Deus Ele mesmo que aí opera. No ser, a alma supera todo traço de objetividade: ela não mais apreende o ser do exterior, e não mais o encontra no interior de si mesma, porque é ela esse mesmo ser, e nesse ser ela opera para nada fora de si mesma. Esse não ser nem no interior, nem no exterior é a possibilidade de ser ao mesmo tempo interior e exterior – a mesmidade de ser e de operar. É o que diz semelhantemente o sermão 83:

A renovação também incide na alma, na medida em que se chama “alma”, pois se chama “alma” pelo fato de conferir vida ao corpo e enquanto é uma forma para o corpo. A renovação incide na alma também enquanto ela se chama “espírito”. Ela se chama espírito por estar despreendida do “aqui” e do “agora” e de tudo que é natural. Mas onde ela é uma imagem de Deus e é sem nome como Deus, ali não incide nela nenhuma renovação, sendo como Deus, apenas eternidade.⁴⁶

A alma é, como Deus, apenas eternidade, quando seu operar é idêntico ao seu ser, ou seja, quando ela é, por todo seu operar, ela mesma – sem nenhuma apreensão. Nesse sentido, estar além do tempo, na eternidade, não é diferente de viver na imediatez das vicissitudes temporais. Isso se torna possível se considerarmos que a alma é, para Eckhart, tanto a realidade mediata que constitui a ação de suas forças superiores e inferiores, como também a realidade imediata, que, não sendo alguma coisa introduzida, se encontra nela originalmente, antes de toda e qualquer atuação de suas forças. Simultaneamente ao ato de permear todas as determinações que constituem a operação das criaturas na relação com o mundo, a alma também se oculta e permanece no recolhimento do seu fundo. Esse fundo pode permanecer oculto, se ela (a alma) se encontrar voltada para o exterior, isto é, apegada à ilusão da estabilidade do operar. O modo de ser da operação exterior já sempre acontece nesse apoderamento desde o qual se dá todo ter, saber, querer... Em todos esses modos de operar, o homem pretende tornar-se proprietário de sua própria operação, configurando, assim, um esquecimento em relação à sua realidade interior, na qual o operar humano, não se colocando

⁴⁶ MESTRE ECKHART, S.83, p.118.

na condição de um poder exterior, supera sua própria operação. Para Eckhart, é justamente desse poder ilusório que o templo ou a alma humana deve se esvaziar. Não podendo ser medido separadamente do exterior, esse templo se abre, para o homem, na perspectiva de um esvaziamento que consiste no despojar-se da imagem humana-exterior e no tornar-se a imagem divina-interior:

Deus não busca o que é seu; em todas as suas obras Ele é solto e livre e as opera a partir de amor genuíno. Todo assim age também o homem que está unido a Deus; ele também permanece solto e livre em todas as suas obras, operando-as apenas para a honra de Deus, e não busca o que é seu, e isso Deus opera nele, no homem. E, prosseguindo, digo mais: Enquanto busca com todas as suas obras algo qualquer de tudo que Deus pode ou quer dar, o homem é igual a esses mercadores. Se queres ser totalmente solto, desprendido do mercantilismo, de modo que Deus te deixe nesse templo, então debes fazer tudo o que podes em todas as tuas obras puramente para o louvor de Deus, e ficar tão desligado delas como é desligado o nada, que não está nem aqui, nem lá.⁴⁷

É por isso que no templo não pode haver mercadores, porque não há intermediação, não há negócio com o outro, porque o outro já é sempre o mesmo. Tornar-se a imagem divina – o que significa despojar-se de uma falsa perspectiva exterior e revestir-se da perspectiva de Deus – revela o sentido de uma exterioridade que não fixa lugar, uma exterioridade que é, ao mesmo tempo exterioridade e interioridade: aquela pela qual Deus, saindo de si, permanece em si mesmo. Ao fazer o homem “a sua imagem e semelhança”, Deus não se opõe a essa exteriorização que Ele mantém no seu ser. A oposição, por sua vez, só pode existir do lado do homem quando este se encontra fixo no exterior, designando por aí mesmo uma exterioridade autônoma – encerrada em si mesma. No sentido dessa autonomia ilusória, o homem se vê não mais em Deus, mas como um poder exterior ao divino. Por isso, para Eckhart, o templo, ou a alma humana, devem estar vazios desse falso poder exterior, a ponto de ali não haver nada mais do que Deus só. Esse ser só, ou só ser, expressa o sentido de uma interioridade que é, ao mesmo tempo, interioridade e exterioridade. Uma interioridade suprema, muito mais do que só de dentro:

Quando Jesus se revela com essa plenitude e doçura e se une à alma, com essa mesma plenitude e doçura, a alma flui para dentro de si mesma e a partir de si mesma e sobre si mesma e por sobre, para além de todas as coisas; flui no modo da graça, com poder sem mediação, em retorno à primeira origem. Então o homem

⁴⁷ MESTRE ECKHART, S.1, p.40s.

exterior é obediente ao seu homem interior até sua morte e, assim, está em constante paz, todo o tempo a serviço de Deus.⁴⁸

O homem exterior é obediente ao homem interior no sentido de uma operação sem operação, um deixar (*lassen*), segundo Eckhart. Tal operação é sempre inteira – ao mesmo tempo interior e exterior – justamente por estar vazia em relação aos formatos de um operar fixo nele mesmo. Assim, para Mestre Eckhart, o homem interior, ou o fundo da alma, não oposto ao homem exterior ou às forças da alma que ele mantém no seu ser, não poderia ser interpretado como um elemento distinto a partir do qual derivariam todas as outras forças. Eckhart não situa a centelha do fundo da alma num lugar outro em relação àquele das suas forças. Simplesmente não há outro, porque é essa centelha a plenitude de unidade de todas as forças.

Com o conceito de fundo da alma, o autor exprime uma visão de unidade que é antes de tudo aquela de uma não-dualidade. Fundo não quer dizer “um outro”, quer dizer o abismo (*Ab-grund*) com o qual todas as forças se identificam antes de se determinarem como isto ou aquilo. É por essa identificação originária que as forças são nelas mesmas um puro nada. Cada uma delas tem o seu ser no e do fundo da alma, e, por isso, a oposição entre fundo e forças, entre ser e atuar, interior e exterior – sustentável somente do lado exterior –, é ela mesma uma falsa oposição – puro nada. O outro já é sempre outro do mesmo, já é sempre desde dentro dessa mesmidade. Por isso, toda operação exterior fixa sobre ela mesma é poder ilusório, coisa nenhuma, nada. Por isso também cada força da alma não se satisfaz com nada que é seu. Em todas as forças, portanto, mora o perigo do desencontro na permanência em si, ao mesmo tempo que a possibilidade do encontro no repouso⁴⁹ que as identifica com o fundo – repouso no qual acontece a total identidade da diferença entre ser e atuar, interior e exterior.

Pois bem, Eckhart supõe no homem uma dimensão de interioridade, templo vazio, que está aberta para Deus. Essa abertura não se refere nem ao homem, nem a Deus, mas ao fundo no qual ambos coincidem enquanto unidade indivisa.

⁴⁸ MESTRE ECKHART, S.1, p.45.

⁴⁹ “A primeira força se efetua no fígado, a segunda no coração, a terceira no cérebro [...]. A primeira jamais descansa até chegar ao mais alto; se houvesse algo mais alto do que Deus, ela então não quererá a Deus. A outra só se satisfaz com o que é o melhor de tudo; se houvesse algo melhor que Deus, ela então não quererá a Deus. A terceira só se satisfaz com um bem; se houvesse algo melhor do que Deus, ela então não quererá a Deus. Ela não repousa em nenhum outro lugar, a não ser num bem estável, no qual está implícito todo o bem, de modo que nele todo o bem <é> Um-ser? O próprio Deus não repousa ali, onde ele é o começo de todo ser; ele repousa lá, onde ele é <igualmente> fim e começo de todo ser.” Cf. MESTRE ECKHART, S.14, p.113.

Pai, eu te peço que os faças um como tu e eu somos um (Jo 17,21). Onde dois necessitam se tornar um, um deles deve perder seu ser. Assim é: se Deus e alma devem tornar-se um, então a alma deve perder seu ser e sua vida. Tanto quanto resta de si, assim neste tanto os dois são unificados. Mas onde dois necessitam ser um, ali um deles deve perder plenamente e o outro conservar o seu ser; assim eles são um.⁵⁰

Todo o pensamento eckhartiano segue o propósito único de fazer com que a alma se abra em retorno a esse “lugar” onde ela e Deus são um, e que o habite sempre de novo. Por esse “lugar”, Eckhart não está entendendo uma parte da alma, mas a relação dinâmica mais profunda da alma com o Ser de Deus, ou seja, a força mesma do Ser de Deus. Força, portanto, incriada, que o mesmo Deus concede à alma a cada vez e sempre de novo: “Há uma força na alma, da qual já falei muitas vezes – se a alma fosse totalmente assim, então ela seria incriada e incriável [...]”⁵¹. Mas a alma não é toda ela essa força, acrescenta Eckhart: “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.”⁵². Essa força na alma qualifica isso que, na alma, não pertence ao seu caráter criado. Daí a dupla constituição da alma: enquanto criada por uma parte, há na alma, uma outra parte, que não pertence a ela: o seu fundo. Por ser esse fundo na alma, não sendo propriamente da alma – o que significa, por conseguinte, que não há nele nada de comum com o criado – Eckhart chega a concebê-lo como sendo incriado e incriável. Se a alma fosse toda ela esse fundo, ela seria incriada como ele. Mas a alma é também criada e, por essa parte, ela permanece fixa na multiplicidade. Múltipla enquanto criada, a alma é una com Deus enquanto incriada. O fundo é o que, na alma, lhe permite o retorno a Deus, para além de toda a exterioridade criada:

Só Deus é livre e incriado, e por isso só Ele é igual a ela [a alma nobre] segundo a liberdade, não, porém, em vista da in-criaturidade, pois ela é criada. Quando alcança a luz sem mistura, a alma percute para dentro do seu nada, no nada, tão distante do seu algo criado que, pela sua própria força, não pode por nada retornar ao seu algo criado. E Deus, com a sua incriabilidade, coloca-se sob o nada da alma, mantendo-a no Seu algo [...] Isso necessariamente deve ser assim. Pois, como eu dizia antes: “Jesus entrou no templo e expulsou os que ali compravam e vendiam [...]”⁵³

⁵⁰ MESTRE ECKHART, S.65, p.37.

⁵¹ Ibidem, S.13, p.109.

⁵² Ibidem, S.13, p.109.

⁵³ Ibidem, S.1, p.43.

Dentro desta perspectiva, a alma se mostra ora como incriada, ora como criada.⁵⁴ O incriado se revela, assim, como um dom originário, cuja presença em Deus deve ser a cada vez e sempre de novo descoberta pelo homem. “Deus se dá à alma sempre de novo num tornar-se contínuo. Ele não diz: ‘*Se tornou*’ ou ‘*há de tornar-se*’, sendo continuamente novo e fresco, como num incessante tornar-se.”⁵⁵ As muitas caracterizações do incriado são apontamentos para a inserção do homem nessa dinâmica divina. Esse fundo incriado, chamado centelha, é presença de Deus na alma em um tornar-se dinâmico. Isso significa que a identidade entre o fundo de Deus e o fundo da alma é uma identidade dinâmica, ela mesma não limitada a marco histórico algum, sempre no agora, cada vez e sempre de novo como atual e presente. Estar inserido nessa dinâmica divina, sempre em vias de um tornar-se, é não estar em nenhuma autonomia isolada:

[...] esse servo é a centelha da alma, criada por Deus e que é uma luz, impressa do alto e uma imagem da natureza divina, que combate de todos os modos contra tudo que não é divino. Não se trata de *força* da alma, como pensavam alguns mestres. É antes totalmente inclinada para o bem. Os mestres dizem: Essa luz é de tal natureza que possui um ímpeto combativo, sendo chamada de *synderesis*, que significa um unir e um afastar. Tem duas atividades. Uma é defesa ferrenha contra tudo que não é puro. A outra atividade é o estar sempre atraído para o bem – isto é impresso sem mediação na alma –, mesmo naqueles que estão no inferno.⁵⁶

Esse fundo incriado é tanto a negação dos traços de poder da alma (pensar, querer, compreender, ter, saber...) como a definição da própria Deidade, que permanece velada em todo discurso humano acerca de Deus. Nesse fundo, a alma se encontra totalmente sem imagens, o que significa: sem o intelecto, enquanto este ainda significar a dualidade daquele

⁵⁴ Chamado a se explicar acerca dessa questão, Eckhart se defende: “É falso dizer que alguma parte da alma é não criável, mas é verdade que a alma é intelectual segundo a imagem (idéia) e a espécie de Deus, Atos 17: 29. Mas se fosse puro intelecto, como só Deus é, seria não criada e não seria a alma. Também, se o homem fosse inteiramente alma, então o homem seria imortal: mas então não seria homem. Como é, é absolutamente verdade, que o homem é mortal. Isto deveria levar o homem à devoção, ao amor de Deus e às obras de graça, já que Deus criou o homem segundo sua própria imagem e semelhança, para que pudesse ser intelectual desde a vestimenta do intelecto puro, Eclesiástico 17:1. Mas o filho natural que gerou, não só o filho segundo si mesmo, mas consigo mesmo, para que pudesse ser deus por Deus, não criado por Não criado, etc; por exemplo, o intelecto puro pelo intelecto puro, segundo a afirmação de Tobias: 1-9, *ele gerou um filho e lhe deu seu nome*. Cf. ECKHART, Meister. *La defensa ante la Inquisición*. Traducción Raymond B. Blakney. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998, p. 66.

⁵⁵ MESTRE ECKHART, S.20b, p.145.

⁵⁶ Assim como observa Alain de Libera: “A teoria da <<centelha da alma>> (*vinkelín*) é a versão eckhartiana da teoria da *syndérèse* exposta por Alberto o Grande e Huges de Strasbourg. No entanto, ela toma nele uma amplitude extraordinária, porque ela não para, como em Huges, na simples busca do Bem, mas somente, como já se disse, na absorção da alma no <<oceano sem fundo da Deidade>>.” Cf. LIBERA, Alain de. *La mystique rhénane*. D’Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 251.

que pensa e daquele que é pensado; e sem as Pessoas, na medida em que ainda representarem uma determinação de Deus estranha a Deus Ele mesmo.

1.2 “O fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo”

Para Eckhart, há na alma alguma coisa que não pertence à alma, e há em Deus alguma coisa mais além de Deus. Esse mais além, em Deus e na alma, não é um mais além que é outro de Deus e da alma, mas o dom da perda de si necessário para abismar-se no fundo, enquanto a alma, no operar de suas forças, e Deus, na propriedade de suas Pessoas, seriam ainda um obstáculo à perfeita união. Assim, do lado do homem, o fundo da alma é o que na alma está além dela. Da mesma maneira, o Deus tal como ele é em si mesmo está além do Deus conhecido na sua criação. A esse Deus além de Deus, Eckhart chama frequentemente pelo nome de Deidade (*Gotheit*).

O termo Deidade aparece nos sermões alemães como o esforço de caracterizar a negatividade de Deus face a qualquer tipo de relação: seja a relação com o criado, seja ela no âmbito do divino mesmo, à medida que Deus, diferenciando-se de si mesmo, torna-se Pai, Filho e Espírito. A imagem dessa negatividade é representada alternativamente como deserto, como unidade indistinta, um abismo, um “sem-porquê”, um modo sem modo, como um nada.⁵⁷ Essa imagem do nada aparece, em Eckhart, no sentido de que Deus seria, em seu fundo, o nada, e que esse nada seria, ao mesmo tempo, o fundo próprio da alma. A esse nada além de Deus corresponde um lugar sem lugar onde a alma, ela mesma além dela, pode se unir ao divino para além de todas as suas operações. Portanto, quando se diz que Deus é nada, isto quer dizer um mais além, mas também, ao mesmo tempo, a não objetivação que constitui a alma em seu fundo. Deus é e, por isso, é um nada para o homem. Essa negação, sustentável somente do lado do homem, refere-se a um mais além que se abre para nós na perspectiva do retorno – um mais além que é nosso.

O Deus, enquanto Deus, isto é, o Deus tal como é objetivado pela criatura, é a forma exterior de Deus – a forma como Deus torna-se compreendido pelo homem. Por outro lado, a

⁵⁷Sobre o deserto da Deidade, ver S.10, p.95; S.48, p.184; S.29, p.186. Sobre a fecundidade, ver S.71, p.67-68; S.10, p.93; S.2, p.47; S.83, p.120. Sobre o nada que é Deus, ver S.71, p.67. Sobre o abismo, ver S.2, p.48; S.48, p.184; S.67, p.47. Sobre o “sem-porquê”, ver S.28, p.181; S.29, p.186; S.29, p.187. Sobre o modo sem modo, ver S.5b, p.67; S.2, p.51.

Deidade é alguma coisa além de toda compreensão humana. A essa separação de Deus em relação à Deidade corresponde a aparição da criatura enquanto criatura:

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.⁵⁸

No ser ou no fundo da alma, Deus era o que ele era: a Deidade. Por outro lado, o correlato desse “Deus” tornado evidente na sua criação é o operar da criatura enquanto criatura. Se é no seu fundo ou no seu ser que a alma se une a Deus, no operar de suas forças a alma deste mesmo Deus se separa. É no ser, e não no operar, que se dá unidade com Deus. O que significa que todo operar humano não alcança unidade com Deus, porque unidade com Deus é sempre já dádiva previamente dada. Unidade com Deus se dá naquilo que, no homem, é mais Deus do que ele mesmo. Essa “diluição” da alma em Deus encerra toda distinção, toda oposição: “o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo.”⁵⁹

Esta fórmula eckhartiana resume a relação entre a alma, “Deus” e a Deidade: a identidade entre o fundo da alma e o fundo de Deus está além da processão das três Pessoas, ela se confunde com a identidade de Deus consigo mesmo no sentido da sua Deidade. A Deidade não é, pois, nada fora; pelo contrário, é a radicalização do perder-se da alma por si mesma. Deus se separa da Deidade na medida exata em que vem à fala na sua criação. A diferenciação que Eckhart faz entre Deus e Deidade se refere ao momento da manifestação de Deus na sua criação, quando Deus é conhecido separadamente como isto ou aquilo. Essa diferenciação é a razão pela qual a alma é concebida sob uma dupla asserção: enquanto incriada, ela se identifica com Deus; como criada, porém, ela existe fora de Deus, como isto ou aquilo. É assim que o propósito de uma subjetividade originária em Eckhart necessita da distinção entre Deus e Deidade. A indistinção que radica entre o fundo da alma e o fundo de Deus traduz a liberdade de ser como quando Deus e criaturas ainda não eram, como quando não era ainda a dualidade entre o incriado e o criado, entre ser e operar – dualidade esta

⁵⁸ MESTRE ECKHART, S.52, p.288s.

⁵⁹ Ibidem, S.15, p.97.

sustentável unicamente do lado das criaturas. Portanto, é a partir desse fundo que a alma alcança a Deidade, ao libertar-se de si mesma e de Deus.

A alma alcança, no sentido do seu fundo, o fundo da Deidade. Mestre Eckhart nomeia o lugar onde se exprime essa identidade de origem entre o fundo de Deus e o fundo da alma: “A alma penetra em Deus mais do que qualquer alimento em nós. Mais ainda, a alma é transformada em Deus, existe uma força na alma que separa o que é mais grosseiro e se une com Deus: É a centelha da alma.”⁶⁰ Tal ponto de vista é desenvolvido tão fortemente que Eckhart chega a voltar atrás em suas afirmações:

Falei em algumas ocasiões que há uma força no espírito, que é só livre. Noutras, disse que é guarda do espírito; depois, luz do espírito; e também que é uma centelha. Agora, porém, eu digo: Não é nem isto nem aquilo. Entrementes é um algo, elevado sobre isto e aquilo como o céu é sobre a terra. Por isso nomeio de um modo mais nobre do que jamais o tenho feito. E, no entanto, ele zomba, tanto de uma tal nobreza quanto do modo, e é elevado acima disso. É livre de todos os nomes e despido de todas as formas, totalmente solto e livre, como Deus é solto e livre em si mesmo. É tão plenamente um e simples como Deus é um e simples, de tal forma que não se pode de modo algum olhar ali dentro.⁶¹

Para designar isso que não teria a opacidade de um isto ou aquilo, porque seria sob o modo de uma identidade com a unidade e a simplicidade de Deus, Eckhart utiliza o termo mais indeterminado: “um algo”. Essa indeterminação radica na indistinção mesma que subsiste entre Deus e alma, cujo caráter é o de não ser nada – nem isto nem aquilo. Esse nada é a negação de toda determinação provinda de qualquer lugar que se conceba fora dele mesmo. É preciso, então, ultrapassar essa determinação exterior, seja no homem, seja em Deus. Porque assim como na sua criaturidade – ou seja, no modo em que a alma se atém à atuação de suas forças – ela só pode conhecer Deus tal como Ele se manifesta na sua criação, do mesmo modo não há lugar no fundo da alma para Deus na propriedade de suas Pessoas:

Essa mesma força de que falei, na qual Deus é florescente e verdejante com toda sua deidade e o Espírito em Deus, nessa mesma força o Pai gera seu Filho unigênito tão verdadeiramente como em si mesmo, pois Ele vive realmente nessa força, e o Espírito gera junto com o Pai o mesmo Filho unigênito e a si próprio como o mesmo Filho, e é o mesmo Filho nessa luz e é a Verdade [...] Esse “burgozinho” na alma, de que vos falo e que tenho em mente, é de tal modo um e

⁶⁰ MESTRE ECKHART, S.20a, p.139.

⁶¹ Ibidem, S.2, p.50.

simples, elevado acima de todo o modo, que aquela força nobre de que vos falei não é digna de espreitar para dentro desse burgozinho, mesmo que seja uma única vez, <apenas> num piscar de olhos; e tampouco a outra força de que vos falei, na qual Deus incandesce e arde com toda a sua riqueza e com toda a sua delícia, jamais ousa espreitar ali para dentro: Esse burgozinho é tão inteiramente um e simples, e esse um unitivo é tão elevado por sobre todo modo e todas as forças, que nenhuma força ou nenhum modo jamais pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus.⁶²

Esse “burgozinho” é pensado tão radicalmente que não é ele um lugar da alma que é de Deus, mas algo na alma que é Deus ele mesmo. Esse ser em Deus e não por si mesmo é todo o sentido do fundo da alma que, em si mesmo, é divino, na medida em que nele a alma é despojada de toda sua criaturidade. Assim pode-se distinguir entre aquilo que é propriedade da alma, no nível de suas forças, e aquilo que na alma é propriedade de Deus. Esse “algo” na alma que “não é nem isto nem aquilo” está além das faculdades da alma. É no nível desse mais além que “a alma é transformada em Deus.”⁶³ A alma poderá alcançar esse fundo que, nela, não é dela, e se unir ao fundo sem fundo da Deidade, na medida em que ela se desprender de suas atuações próprias. Para alcançar esse fundo, a alma deve procurar Deus além do que ele pode ser determinado na sua criação. Assim, quanto mais a alma se encontra despojada de todas as determinações criadas, mais ela percebe que o caminho para Deus está na proximidade de seu fundo com o fundo divino, que o caminho é um retorno, um “em si”, não uma procura para fora de si.

Eckhart pensa uma unidade entre Deus e homem enraizada no fundo do nem Deus nem homem. Mas, pode essa unidade de fundo deixar ainda algum lugar para a diferença entre Deus e homem? O fundo é pura “imobilidade” no sentido de que dele está excluída toda oposição ou dualidade. Essa “imobilidade”, que diz o seu caráter de não ser movido por nada fora de si mesmo, é, paradoxalmente, o movimento que move todas as coisas. É o lugar onde as coisas se encontram na possibilidade que elas possuem no seu fundo:

Pois isso digo: Quando o homem se desprende de si mesmo e de todas as coisas criadas – na medida em que isso fizeres, será unido e bem aventurado na centelha da alma, que jamais tocou nem tempo nem lugar. Essa centelha contradiz todas as criaturas e nada quer a não ser Deus, despido, como ele é em si mesmo. Não lhe é suficiente nem o Pai, nem o Filho, nem o Espírito Santo, nem as três pessoas <juntas> enquanto cada uma permanecer em sua propriedade. Digo em verdade, que essa luz também não se satisfaz com a unidade do seio fecundo da natureza

⁶² MESTRE ECKHART, S.2, p.50.

⁶³ Ididem, S.20a, p.139.

divina. Sim, quero dizer ainda mais. O que soará ainda mais estranho: Digo pela verdade boa, pela verdade eterna e pela verdade perene que essa mesma luz não se satisfaz com o ser divino simples e parado, que nem dá nem recebe. Ela <antes> quer saber de onde vem esse ser, quer adentrar o fundo simples, o deserto silente, lá onde nenhuma diferenciação jamais penetrou, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo. No mais íntimo, onde ninguém está em casa, <somente então> lá satisfaz àquela luz e ali dentro ela é mais íntima do que é em si mesma. Esse fundo é uma serenidade do silêncio simples, imóvel em si mesma. Por essa imobilidade, porém, são movidas todas as coisas e concebidas todas aquelas vidas que vivem em si mesma, aclaradas pelo intelecto.⁶⁴

Eckhart une o fundo da alma ao fundo da Deidade, numa imobilidade originária que exclui toda oposição. Mas aqui se evidencia o paradoxo de uma “imobilidade” que não anula a atividade, porque só quer anular a oposição. É “imobilidade”, sim, de toda atuação pessoal na privação de sua diferença, mas é a pura atividade de Deus no dinamismo do nascimento do seu fundo. De acordo com esse sermão, o fundo é descrito como uma inatividade supramente ativa: o sentido e a possibilidade mesma de toda atuação. É o que observa McGinn: “Muito embora nada aconteça no fundo na medida em que ele está além de todo movimento e distinção [...] (mesmo a processão dinâmica que eleva para as Pessoas da Trindade), o fundo é transcendentalmente real como ‘pura possibilidade’.”⁶⁵ Dizer que o fundo é real como pura possibilidade é dizer que ele é operação pura, de tal modo que o que quer que venha a operar não poderá não ser isso que ele já é. Enquanto pura possibilidade, o fundo de Deus é essa plenitude de ser Ele mesmo em todo o seu ser – o que implica ser Ele mesmo em nós, isto é, no fundo do ser de todo criado. Essa ambiência de fundo, onde todas as categorias de relação com Deus são transcendidas, é a mesma ambiência que se coloca como condição de possibilidade da existência das criaturas como são em si mesmas, antes de se determinarem como isto ou aquilo – a possibilidade da diferença no seio do mesmo. Assim, sendo imediatamente no interior de tudo que é, esse fundo não pode ser percebido por nada que atue separadamente sobre ele, e, mais precisamente, não pode ser dito, nem pensado a partir e dentro da perspectiva da objetividade. Daí Eckhart chamá-lo de *Abgeschiedenheit* (desprendimento).

Portanto, enquanto pura possibilidade, o fundo é, para o homem, a indicação do “lugar” para onde ele deve ir, despojando-se de si mesmo e de Deus. Esse “lugar” não é da ordem de um objetivo para o qual se encaminha, mas é onde o homem deve aprender a querer,

⁶⁴ MESTRE ECKHART, S.48, p.270.

⁶⁵ MC GINN, Bernard. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. New York: Crossroad, 2005, p. 122.

saber e agir: “A partir desse fundo íntimo, debes operar todas as suas obras, sem porquê.”⁶⁶ Isto é o que nos parece expressar o sentido do Evangelho citado por Eckhart: “Quem deixa todas as coisas recebe por isso o cêntuplo.”⁶⁷ Ou seja, aquele que se encontrar livre de todas suas possíveis determinações, e não puder ser mais nada, terá “cem vezes mais”. A riqueza do “cem vezes mais” é real como pura possibilidade de ser como quando nada não é ainda. Nada ser é deixar de ser, no sentido de deixar ser o nada; não um simples nada, mas um nada que é tudo, um nada prenhe, que é “cem vezes mais”. Esse deixar ser o nada só quer o simples: Deus, quer dizer, nada, quer dizer, tudo. Nada disto ou daquilo, e tudo como “pura possibilidade”. Ao nível mais elevado de plenitude da alma corresponde a identificação com sua possibilidade absoluta. Possibilidade é onde tudo já se encontra, justo no momento em que não é ainda: nenhum conceito, nenhum nome. Com essa ausência de nome, o fundo da alma se une ao fundo de Deus, que também jamais pode ser nomeado de forma adequada. Quanto à alma, Eckhart destaca essa ausência de nome através de um grande número de nomes que se anulam uns aos outros. O autor exclui umas imagens por meio de outras.

1.3 Um “algo” na alma: o mais além de um sem nome

Todo e qualquer nome ou conceito já está sempre no fundo da alma, é esse mesmo fundo, e, no entanto, pelo seu limite representativo, jamais poderá nomear essa proximidade que Deus mantém com o homem. Todo dizer que provém do fundo da alma nos faz decair numa perspectiva que desse mesmo fundo nos afasta. Todo dizer já é sempre supérfluo, excedente, sobra. A linguagem, assim como todo e qualquer saber humano, representa um querer ilusório, que quer ser mais do que se pode, no sentido de um pretender dar medida ao que já sempre corre desmedido, abundante, vasto.

É na autonomia dessa ilusão que o homem assenta morada, e estabelece para si mesmo uma medida própria de atuação, que, assim, se descobre o mais próximo e familiar. Nessa morada própria, por outro lado, o homem não pode não atentar-se ao estranho de que ele já sempre é antes de começar a ser. Esse mesmo morar e demorar na propriedade e na familiaridade de si mesmo, em verdade, só é na vigência dessa existência prévia que nos é estranha, na medida em que dela nada podemos saber fora dela mesma. Isso implica que à

⁶⁶ MESTRE ECKHART, S.5b, p.67.

⁶⁷ Ibidem, S.62, p.25.

alma já é sempre próprio um não-saber, tal como expresso no Cântico dos cânticos: “Se não o sabes, ó mais bela das mulheres.”⁶⁸ A conotação negativa desse não-saber acena para um mais além daquilo que é capaz de apreender um saber objetivo. A negação indica a presença ausente desse mais além que se oculta na ilusão nascida da estreiteza de uma perspectiva exterior do olhar objetivo. Dentro do espaço da objetividade, o fundo da alma só se deixa apreender como negatividade. Não se trata de uma negatividade puramente negativa, mas a negatividade da impossibilidade de se saber objetivamente algo sobre o que seja a alma no seu fundo. Portanto, enquanto estivermos definidos por essa objetividade, não nos daremos conta de que tudo que fazemos ou deixamos de fazer, tudo que somos ou não somos, isto é, interior e exterior, sujeito e objeto, são determinações de uma mesma vigência que perfaz o fundo da nossa existência. O ponto de vista da objetividade configura uma cegueira para com o fundo da alma. Um tal ponto de vista refere-se à dimensão da alma constituída pela operação de suas faculdades, aquela das coisas no exterior, na natureza.

Essa operação das faculdades, que compreende a perspectiva ilusória da objetividade, constitui nossa realidade como modo distorcido do que verdadeiramente somos, a que Eckhart chamou “apego” ou “propriedade” (*Eigenschaft*).⁶⁹ Se, desde o ponto de vista do apego, ou seja, no modo de atuação de suas forças, a alma conhece por meio de conceitos e representações, então “a totalidade do saber humano jamais consegue penetrar o que é a alma no seu fundo. Compreender o que seja a alma, a isso pertence um saber sobrenatural.”⁷⁰ Esse saber sobrenatural,⁷¹ que nada diz da ordem do atuar de uma força, diz, antes, de um deixar (*lassen*) ser o fundo que, em nós, é “estranho” à nossa natureza, isto é, esvaziarmos de nós mesmos. Isso que é estranho à nossa natureza é, paradoxalmente, o nosso ser mais íntimo – aquilo que já sempre somos antes de nos fixarmos nas determinações próprias da natureza

⁶⁸ BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 1090.

⁶⁹ Para o autor, o apego é a inclinação que leva o homem a fazer tudo o que faz desde a perspectiva da objetividade, tomando a si mesmo como referência para todas as suas ações. Nesta atitude egoísta, o homem quer possuir tudo para si mesmo, até mesmo Deus. Desde essa perspectiva, a busca de Deus é muito mais um motivo para preservar os interesses próprios.

⁷⁰ O tema do não-saber faz parte do imaginário medieval, tendo sido já tematizado por Pseudo-Dionísio na sua obra “A teologia Mística” in: *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 130: “[...] Exerce-te sem cessar nas contemplações místicas, abandona as sensações, renuncia às operações intelectuais, rejeita tudo que pertence ao sensível e ao inteligível, despoja-te totalmente do não-ser e do ser, e eleva-te assim, o quanto podes, até te unires na ignorância com Aquele que é além de toda essência e de todo saber. Porque é saindo de tudo e de ti mesmo, de maneira irresistível e perfeita, que tu te elevarás em puro êxtase até o raio tenebroso da divina Supra-essência, tendo abandonado tudo e se despojado de tudo.”

⁷¹ O termo sobrenatural designa a existência das criaturas em Deus antes da criação: “Para Eckhart [...] o homem enquanto é homem não se situa no universo do << maior de todos os mestres que jamais trataram das ciências da natureza >>, mas no mundo << sobrenatural >>. Cf. ZUM BRUNN, Emilie; LIBERA, Alain de. *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*. Paris: Beauchesne, 1984, p. 182.

humana em sua capacidade representativa. Para Eckhart, essa intimidade que nos causa estranheza é só o que somos verdadeiramente, ou seja, somos justamente quando não somos ainda “nem isto, nem aquilo”. Para o autor, o contexto desse saber sobrenatural, ou não-saber, pode ser traduzido de forma concreta desde a perspectiva da linguagem. Ao sujeito de apreensão corresponde a linguagem como limitação, como aprisionamento. Essa limitação da linguagem é significada pela fórmula eckhartiana “isto ou aquilo”, que é o que primeiro caracteriza o ser criado em sua forma própria de dualidade. Uma tal perspectiva de dualidade constitui nossa realidade como a ilusão de sermos desde um poder exterior a nós mesmos. Daí que o não-saber eckhartiano dependa também da liberdade da linguagem.

Ao saber sobrenatural, ou saber do não-saber, corresponde uma “linguagem sobrenatural” ou uma linguagem da não-linguagem, isto é, linguagem do e no silêncio de todas as determinações objetivas. É assim que na questão do fundo da alma já estão em jogo os limites da própria linguagem: “E a respeito da causa primeira, um mestre disse que ela seria mais elevada do que a palavra. A insuficiência encontra-se na linguagem.”⁷² Um exemplo concreto pode nos ajudar a compreender essa questão. Eckhart, no seu sermão 2, na impossibilidade mesma de dizer o que seja o fundo da alma, diz, sem nada dizer objetivamente: “Falei em algumas ocasiões que há uma força no espírito, que é só livre. Noutras, disse que é guarda do espírito; depois, luz do espírito; e também que é uma centelha. Agora, porém, eu digo: não é nem isto nem aquilo. Entrementes, é um algo, elevado sobre isto e aquilo como o céu é sobre a terra. Por isso, o nomeio de um modo mais nobre do que tenho feito.”⁷³ Mas, que acontecimento é esse “algo” no instante de seu dizer? Uma presença que, de tão forte, faz perder a fala, presença que jamais vem à fala em nenhum conceito ou imagem criada pelo homem. Através desse “algo” se atravessa o mundo linguisticamente determinado como isto ou aquilo. Nele se desfaz a distância que separa o significado da coisa.

Por outro lado, esse mesmo “algo” é a fala originária, a qual não se confunde com a linguagem representativa: é “elevado sobre isto e aquilo”, é prévio a essa linguagem; pertence à indistinção do “ser antes de ser”, através do qual se abre sempre de novo à linguagem. O sem-fala, expresso nesse “algo”, não quer dizer um não falar; quer dizer, antes de tudo, um

⁷² MESTRE ECKHART, S.20a, p.138.

⁷³ Ibidem, S.2, p.50. Cf. também ibidem, S.17, p.126: “Segundo um mestre, a palavra ‘alma’ não se refere ao fundo e não atinge a natureza da alma. Por isso, diz um mestre: Quem escreve sobre coisas em movimento, não toca na natureza nem no fundo da alma. Quem deve nomear a alma, conforme a simplicidade, a pureza e a nudez, como ela é em si mesma, não pode encontrar para ela nenhum nome. Chamam-na de alma e isto é o mesmo que chamar alguém de marceneiro; pois não o nomeamos como homem, nem como Henrique nem propriamente segundo seu ser, mas segundo o seu fazer.”

apropriar-se de si mesmo no inapropriável do fundo. O sem-fala é esse estranhamento de que já somos antes de começarmos a ser, é esse estranho silêncio que já nos tem, já nos contém – o silêncio que já sempre somos. Descobrir-se nesse estranhamento é, para o homem, descobrir que o seu ser é sempre o ser de Outro – o ser de Deus na gratuidade de sua manifestação. O silêncio é essa proximidade do estranho, isto é, de Deus experienciado desde o seu mais radical recolhimento. Essa proximidade é estranha porque não pode ser explicada por nenhum conceito ou imagem criado pelo homem. É estranha porque, nela, o homem não é ainda fixado na familiaridade do mundo linguisticamente determinado como isto ou aquilo. Tal proximidade se refere à indistinção que impera entre Deus e o homem. Indistinção que radica no fundo de todas as imagens e conceitos – fundo onde silenciam-se todos os meios.

Esse silêncio de fundo, o sem-fala, vem à fala no “algo” de Eckhart. Através desse “algo” não se fala separadamente sobre o silêncio, porque, nele, o silêncio fala por si mesmo. Esse acontecimento, no entanto, não se produz através de um modo. Acontece quando acontece. Vem à fala quando vem à fala. Não há um caminho de acesso. Se existe um caminho, este é da mais profunda intimidade – um caminho que é um “em si”, isto é, caminho que encontra seu sentido e possibilidade em sendo o que já se é. Caminho da e na experiência. Eckhart explica: “Quem não compreende a fala, não aflija com isso o seu coração. Pois enquanto o homem não se iguala a essa verdade, não compreenderá essa fala. Essa é sim, uma verdade sem véu, vinda diretamente do coração de Deus.”⁷⁴ Essa “verdade sem véu” não é outra coisa senão a verdade experimentada pelo próprio Eckhart: “Agora me compreenda, eu vou tomá-la pela verdade eterna, pela verdade perpétua, por minha alma mesma.”⁷⁵ O autor nos convida a fazer a experiência da alegria que ele prova no mais fundo de si mesmo, porque essa alegria é própria de Deus e é própria do homem – do homem na medida em que é em Deus:

Mas eu digo mais: não tenhais medo, pois essa alegria está próxima de vós e está em vós! – nenhum de vós é tão insensato nem tão apoucado em entendimento nem dele tão distante que não possa, com alegria e com entendimento, encontrar em si essa alegria na verdade, como ela é, ainda antes de sairdes dessa igreja, hoje; sim, até mesmo antes que eu termine esse sermão; ele pode encontrá-la em si, vivê-la e possuí-la tão verdadeiramente como Deus é Deus e como eu sou um homem! Tenhais certeza disso, pois é verdadeiro, e é a própria verdade que o diz.⁷⁶

⁷⁴ MESTRE ECKHART, S.52, p.292.

⁷⁵ ECKHART, Maître. *Traité et Sermons*. Traduction Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1995, p. 388.

⁷⁶ Cf. nota 74: Opus citatum, S.66, p.40s.

Esse olhar que alcança a alegria da verdade interior ou do fundo do ser é todo outro em relação ao olhar da objetividade que permanece um conhecimento somente exterior. Essa verdade não é uma propriedade, é “algo” do qual eu não posso me apropriar como isto ou aquilo. Enquanto não objetivada, essa verdade só quer negar o ser em si, o ser como fonte e propriedade de si, por isso ela é ainda “algo”, apesar de não ser nem isto nem aquilo. Esse “algo” é, portanto, um gesto do pensamento para expressar uma experiência que o próprio pensamento não quer e nem pode determinar. Um gesto de estranheza frente a uma familiaridade de conceitos e representações já calcificados como isto e aquilo. Por isso, essa verdade interior, da qual nos fala Eckhart, recua perante toda autoridade transmitida: “Se não vos igualardes a essa verdade de que queremos falar agora, não me podereis compreender.”⁷⁷ É a verdade de um mais além para o qual não há acesso. Um mais além que é nosso – que nós mesmos somos. Sendo sem acesso, sem modo, esse mais além é tão próximo, tão ínfimo quanto ser o que já se é – a liberdade de ser simplesmente o que se é.⁷⁸ É experimentando o acontecer dessa verdade que diz a principal personagem de “Grande Sertão: Veredas”: “Mas liberdade – aposto – ainda é só a alegria de um pobre caminhozinho, no dentro de ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer. Sou um homem ignorante. Mas, me diga o senhor: a vida não é coisa terrível? Lengalenga. Fomos, fomos.”⁷⁹

Eckhart não fala sobre a sua experiência, mas fala imediatamente a partir dela, fala em unidade com ela. O autor não diz esse “algo” como um modo para se alcançar o silêncio, porque esse “algo” que lhe vem à fala é a expressão direta do silêncio que ele experimenta. Trata-se aqui de uma linguagem que só pode ser expressa como experiência. Eckhart diz “algo” em unidade com o que ele experimenta, e isso constitui a experiência mais radical da linguagem. Esta linguagem não é um sinal, um modo para se alcançar a experiência, mas a

⁷⁷ MESTRE ECKHART, S.52, p.287.

⁷⁸ Talvez o que faça de Eckhart não só um mestre do espírito, mas também da língua – o que de certa forma dá no mesmo – é essa flexibilidade de proferir na superfície crassa da língua, em forma de sermão, o indizível que é Deus em sua manifestação. Essa flexibilidade se explica pelo fato de que a experiência que ele faz é a experiência de que só se pode ser o que se é. É básico, ínfimo, essencial. Diz respeito a todos. Por isso, é sem modo, porque é todo e qualquer modo. Pouco importa o lugar, o único impedimento para esta experiência é querer que a existência seja mais do que ela pode ser. Sendo distinta de todos os modos, esta experiência é tão básica quanto permanecer onde já se está. Portanto, qualquer espaço, qualquer tempo, é espaço e tempo para se falar dessa experiência, ainda que nada se compreenda.

⁷⁹ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974, p. 233.

própria expressão da experiência. É a experiência da máxima unidade de Deus e alma que vem à fala nesse “algo”.

Mas o que isso significa? Se se fala sobre a unidade, fala-se desde uma perspectiva exterior a essa unidade, de modo que a própria unidade, enquanto tal, permanece inexprimível. Se a unidade deve realmente ser expressa numa linguagem, aquele que fala deve estar tão junto dessa unidade a ponto de não lhe ser possível estabelecer a distância necessária em toda fala representativa. Tão junto que sua fala seja só um deixar ser essa unidade. Eckhart diz esse “algo” para deixar que a unidade fale por si mesma. O “algo” é este acontecimento da unidade, enquanto aquele que o expressa o faz em unidade com a coisa, isto é, o expressa como experiência. Este acontecimento é a culminação de um duplo retorno: de um lado, deixa sem fala, por outro, é a palavra originária. É o deixar de ser na linguagem para deixar ser mais originalmente a linguagem: atravessar a linguagem para se chegar ao silêncio e, desde aí, atravessar o silêncio para chegar à linguagem originária.⁸⁰ No acontecimento desse “algo” – compreendido como forma positiva dessa dupla negação – está a linguagem enquanto silêncio e o silêncio enquanto linguagem. Só nele há verdadeiro silêncio e verdadeira linguagem.

Portanto, esse “algo”, que deixa sem fala, que nega a fala, acena para a pura positividade de uma linguagem que só é sendo.⁸¹ Sem-fala, o próprio homem se transforma nesse “algo” enquanto expressão do silêncio que ele mesmo já é. Por isso, o que aqui veio à fala como “algo”, Eckhart o expressa por vezes de uma forma toda pessoal: “Aqui o fundo de Deus é meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus. Aqui, eu vivo do meu próprio, como Deus vive do seu próprio.”⁸² Esse fundo não se refere nem a Deus nem ao homem, mas à abertura em que ambos coincidem em sua unidade indistinta. É no sentido dessa indistinção que Eckhart diz “eu”. Ele não diz eu desde uma exterioridade qualquer, ele diz “eu” sendo em Deus, uma vez que Deus é o único que pode dizer “eu”:⁸³ “quando o texto diz ‘eu’, isso significa primeiramente a ‘est-idade’ de Deus, que só Deus é; pois todas as coisas são em

⁸⁰ Cf. UEDA, Shizuteru. *Zen y filosofia*. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 112.

⁸¹ O espaço da linguagem eckhartiana não se reduz a um discurso meramente conceitual. A experiência que vive o autor o dispõe a uma linguagem possível acerca do impossível. As expressões de Mestre Eckhart surgem imediatamente do fundo, cuja experiência nenhuma da linguagem pode expressar adequadamente. Nesse sentido, é a própria palavra que é mística, sendo ela mesma a dinâmica de trazer à tona o que em si mesmo permanece retraído. A palavra de mistério está na gênese de qualquer discurso fundamentado na razão. É ela, portanto, enquanto acontecimento originário – acontecimento que é o próprio ato de Deus –, pura dinâmica de criação. Por isso, o florescimento dessa palavra constitui a experiência mais radical da linguagem (Eckhart, ao pregar para o povo, ajuda a formar a língua alemã).

⁸² MESTRE ECKHART, S.5b, p.67.

⁸³ Cf. UEDA, Shizuteru. *Zen y filosofia*. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 115.

Deus e por ele, visto que fora dele e sem ele, na verdade, nada é.”⁸⁴ Eckhart diz “eu” desde o fundo indistinto desde o qual Deus se pronuncia como “eu”, de modo que nesse seu dizer é esse mesmo fundo que fala por si mesmo. Esse “eu” significa, para o homem, ser desde a perspectiva pela qual Deus em si mesmo é, isto é, a gratuidade de ser sem poder ser nada para fora de si mesmo. Desde essa perspectiva, esvaziar-se de toda linguagem significa pôr-se na linguagem desde a dinâmica pela qual essa mesma linguagem provém. Aí, cada palavra é sempre uma prece,⁸⁵ cada palavra é uma dimensão dessa unidade indistinta na qual coincidem Deus e homem – é unidade desdobrada, transbordada para dentro de si mesma.

Em suma: Eckhart diz “eu” a partir da pura indistinção do ser-uno da alma com Deus e não unido: “existe algo na alma, que é tão aparentado com Deus, que é um e não unido. É um, não tem com nada algo comum nem sequer com qualquer coisa criada [...] Esse um é distante e estranho a toda criaturidade.”⁸⁶ É estranho exatamente porque é indistinto, isto é, porque não se dá na distinção própria da apreensão representativa. Eckhart fala imediatamente desde essa unidade indistinta, não fazendo dessa indistinção um objeto da sua representação – o que seria já distinguir-se. O “eu” que diz Eckhart é a fala do silêncio dessa indistinção originária da alma com Deus, indistinção que só pode ser aprendida ou dita por e nela mesma, livre em relação a todo e qualquer acréscimo exterior. O “eu” é, numa última instância, a designação dessa indistinção como ela permanece, o que na linguagem se manifesta na forma de uma negação: “Quando ela <a alma> encontra o Um, no qual tudo é um, ela permanece nesse Um único.”⁸⁷ Permanecer no Um é, para a alma, permanecer além de tudo que em Deus ou nela mesma possui um nome, além de tudo que possa ser dito em palavras.

A pura afirmação desse “eu” significa que o ser-uno de Deus e do homem no fundo indistinto do sem nome, não tem, para Eckhart, o caráter daquilo que se poderia chamar uma opaca junção de substâncias. Esse mais além de um sem nome se revela, antes, como um acontecimento. Isso significa que na negação de todo nome, seja em Deus, seja no homem, no

⁸⁴ Cf. MESTRE ECKHART, S.77, p.96.

⁸⁵ Referência ao poema de Rainer Maria Rilke: *Todos os que movimentam as mãos, \ não no tempo, mas na cidade pobre; \ todos os que põem as mãos de leve \ n’algum lugar, distante dos caminhos, \ e que mal chega a ter um nome: \ todos falam de ti, benção diurna, \ e de uma folha com doçura dizem: \ O que no fundo existe é apenas prece, \ assim as mãos que nos são consagradas \ Coisa alguma criam que não implore; \ Se antes alguma pintava ou ceifava, \ já na circunscrição das ferramentas \ era a devoção que se desdobrava. \ O tempo é uma mão de muitas formas, \ Muitas vezes no tempo nós ouvimos \ o eterno e o antigo se fazendo; \ e sabemos que um Deus nos envolvia, \ como uma grande barba e um grande manto. \ Nós somos como veias de basalto \ Sobre a mais dura eminência de deus.* Cf. RILKE, Rainer Maria. *Livro de horas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994, p. 58.

⁸⁶ Cf. nota 84: Opus citatum, S.12, p.104.

⁸⁷ Ibidem, S.51, p.285.

silêncio de toda linguagem, acontece a linguagem do silêncio. Ou melhor, o silêncio, o sem fala é a fala originária que se expressa como “eu”. Esse transbordamento da linguagem, que tão bem conhece Eckhart, não dá margem para uma compreensão extática das coisas. E, por isso, não se trata de negar definitivamente a linguagem, mas de atravessar o mundo linguisticamente determinado a fim de que ela possa ser exercida como um brotar-se do fundo que é Deus. Esse modo de ser desde o próprio fundo é o perfeito desprendimento. E, portanto, em Eckhart, ser desprendido não é distinto de radicalizar o modo de ser na linguagem. Daí seu desprendimento poder ser traduzido de forma concreta desde a perspectiva da linguagem.

A partir desse “eu”, enquanto expressão do ser puramente desprendido, nos é possível compreender que esse desprendimento, necessário para abismar-se no fundo do nem Deus, nem homem, é essa dupla negação na afirmação do ser puramente livre que, no fundo indistinto, é tanto de Deus quanto do homem. Esse ser puramente livre é o lugar para o qual aponta todo o ensinamento de Eckhart, nos convidando a ultrapassar toda e qualquer categoria de relação em Deus. É por isso que esse “mais além” do fundo indistinto não pode ser compreendido como uma “composição” das entidades fundo da alma e fundo de Deus – como uma espécie de substância negativa. Isso porque, no fundo, “Deus torna-se”⁸⁸, ele é “transcendentalmente real como pura possibilidade”: cada vez que Deus deixa de ser um objeto para o homem, e desaparece qualquer relação representativa, só Deus é, só Ele acontece. E acontecimento de Deus é nascimento de Deus na alma. Portanto, a unidade de alma e Deus no fundo – compreendida assim dinamicamente – se realiza como unidade trinitária na forma do nascimento do Filho na alma – onde Deus é um brotar-se em si mesmo. Ou seja, Deus e alma possuem um só fundo sem que essa unidade que os une seja encerrada em alguma espécie de “composto” de coisas que reduziria as diferenças. No fundo, nasce o Filho: nele Deus é *florescente e verdejante com toda sua deidade*. A gratuidade de Deus verdeja incessantemente na alma humana, pelo nascimento nela do Filho. O fundo da alma dá a cada vez testemunho dessa gratuidade que nos lança para mais além das vicissitudes do tempo, onde não há diferença alguma entre o nascimento do Filho e a criação. Numa profundidade estranha ao olhar objetivo, o fundo da alma nos acena para uma identidade que, não sendo dentro e nem tampouco fora de nós, se encobre em nós, para dentro do Mistério da filiação divina.

⁸⁸ ECKHART, Maître. *Oeuvres de Maître Eckhart: sermons-traités*. Traduction Paul Petit. Paris: Gallimard, 1942, p. 118.

Pois bem, o fundo da alma, que é o fundo de Deus nela, descreve um “lugar” onde nada não é ainda por ser ao mesmo tempo, o “lugar” onde tudo começa a ser. Em Eckhart, a compreensão desse mais nobre lugar está baseada em três reflexões essenciais: o nascimento do Filho, a receptividade e a fecundidade da alma. A primeira reflexão essencial inaugura a assim chamada vida trinitária. Deus o Pai, gera seu Filho na eternidade e a nós mesmos enquanto este mesmo Filho: “Com isso nos é dado a entender que somos um filho único que o Pai tem gerado eternamente [...]”⁸⁹ Esse nascimento trinitário é, em ato, posterior ao estado de não nascimento próprio do fundo em sua permanência no “primeiro início da pureza primeira que é a plenitude mesma de toda pureza.”⁹⁰ Por essa pureza – e esta é a segunda reflexão essencial – não somos só o Filho nascido do Pai, porque esse nascimento acontece na alma, constituída em seu fundo por uma recepção ao ser divino. A terceira reflexão essencial encerra a vida trinitária. Ela consiste num nascimento de origem pelo qual a alma possui ela mesma o poder de “fazer nascer”. Ao tornar-se fecunda desde o fundo onde nada não é ainda e desde onde tudo começa a ser – a alma torna-se semelhante à unidade na qual Deus, em si mesmo, é, antes do nascimento trinitário – a Deidade.⁹¹ A unidade permanece viva no fundo da alma, onde Deus é por toda sua geração Ele mesmo. O fundo da alma revela-se, nesse sentido, como o silêncio de uma abertura que nos permite estar em Deus: seja na sua diferenciação na geração do Filho, seja na sua identidade anterior a esse nascimento.

1.4 Da receptividade de Deus na alma

A receptividade traduz o “lugar” na alma onde Deus se revela como a unidade de tudo que é. Esse “lugar” é o fundo onde Deus gera seu Filho e a nós mesmos enquanto este mesmo Filho. Nascimento do Filho, e identicamente nascimento da alma. Não cabe aqui o sentido lógico-representativo segundo o qual o homem seria cronologicamente nascido depois. Num único e mesmo movimento, Deus gera a alma no seu Filho e o seu Filho no fundo da alma, por todo seu Ser: “Decerto deveis ser distintos segundo o nascimento corporal. No nascimento eterno, porém, deveis ser um, pois em Deus não há senão uma origem natural. Por isso, ali só há uma processão natural do Filho, uma, não duas. Assim, se deveis ser um Filho com Cristo,

⁸⁹ MESTRE ECKHART, S.22, p.155.

⁹⁰ Ibidem, locus citato.

⁹¹ Cf. RUTH, Kurt. *Initiation à Maître Eckhart – Théologien, prédicateur, mystique*. Paris: Éditions du Cerf, 1997, p. 212s.

deveis ser uma única processão com a Palavra eterna.”⁹² Essa processão do Filho, e da alma nele, se revela como o ato pelo qual Deus se faz outro de si mesmo, sem que essa alteridade rompa com a relação que a vincula ao interior de uma unidade que é, por todo seu diferenciarse, ela mesma. Ou seja, na geração do Filho e da alma, só há Deus que, nessa geração, gera tudo Nele mesmo. Nessa unidade de Deus, que o faz ser consigo mesmo em toda sua geração, se enraíza o ser do homem que é, ao mesmo tempo, aquele do Filho: “Se é para eu ser Filho, devo ser Filho no mesmo ser em que ele é Filho e em nenhum outro.”⁹³ Portanto, se na geração do Filho, que é também geração do homem no e como Filho, só há Deus, que nesse gerar, gera por tudo Ele mesmo, tudo que é outro que Deus é acréscimo, sobra, nada. Por isso, quanto menos nos prendermos fora, tanto mais recebemos e somos o Filho: “O Pai apenas tem um Filho único, e quanto menos dirigimos nossa busca e nossa atenção a algo diferente do que a Deus e quanto menos espreitarmos para fora, tanto mais seremos transformados no Filho, e nessa medida o Filho é gerado em nós e nós somos gerados no Filho e nos tornamos um Filho.”⁹⁴

A alma torna-se receptiva no silêncio de todas as suas operações exteriores, que é onde Deus encontra um lugar para sua geração. Ou seja, sendo só Ele mesmo, por todo seu ser, Deus encontra sua correspondência naquilo que, na alma, não é da alma – no silêncio: É o que dizem as palavras da Sabedoria, com as quais Eckhart inaugura seu sermão 101: “Quando todas as coisas estavam no meio de um silêncio, então do trono real desceu uma palavra secreta em mim”. Palavra secreta é Palavra de mistério, ou seja, Palavra ainda não pronunciada racionalmente. Isso significa que Deus é inexprimível até mesmo quando se faz Palavra: “Deus é enunciado e é inefável.”⁹⁵ Essa Palavra acontece “no meio de um silêncio”. Mas o que é uma Palavra dentro do silêncio? O que é isso, o meio que silencia? A Palavra dentro do silêncio é o acontecimento de Deus pelo nascimento do Filho: acontecimento de Deus em Deus Ele mesmo.

Para Eckhart, o silêncio se correlaciona diretamente com o fundo da alma. Algo que nos permeia em tudo que temos ou não temos, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer; algo que nos é assim tão próximo que nos tem, nos contém e que, portanto, é o que já sempre somos, é o que se compreende por silêncio. Silêncio, no seu sentido próprio, não é, porém,

⁹² MESTRE ECKHART, S.46, p.261.

⁹³ Ibidem, S.30, p.191.

⁹⁴ Ibidem, S.41, p.241.

⁹⁵ Ibidem, S.53, p.293.

algo circunscrito a uma linguagem enquanto criação ou condição humana. Isso implica dizer: silêncio não se confunde com o ato de calar ou falar, pois se pronuncia justamente onde todas as operações humanas se calam. Silêncio não é, assim, algo que nos pertence, como um fazer calar, ficar quieto. Somos nós que pertencemos ao silêncio, de tal maneira que nós mesmos o somos. Todavia, isto que nós mesmos somos, o que é nosso, raramente o pressentimos.⁹⁶ Ou seja: esse silêncio é tão próximo que ofusca, obnubila. É proximidade resguardada, tida e contida em si mesma; é tão próximo que não reconhecemos. Como no prólogo de São João: “Ele estava no mundo, mas o mundo não o reconheceu.” O silêncio é o que em todo dizer (em toda expressão circunscrita a uma língua) permanece não dito, o que se preserva em toda entrega. Silêncio é, pois, o que nos envolve (a nós e a todas as coisas) em todas as nossas relações; e a isso que nos envolve chamamos o meio. Silêncio é meio, o meio da alma, instância de acontecimento de Deus:

Agora tomemos a primeira palavra que ele diz: “no meio do silêncio foi-me dita uma palavra secreta”. Ó, Senhor, onde está o silêncio e onde está este lugar onde a palavra foi dita? [...] Está no mais límpido que a alma pode efetuar, no mais nobre, no fundo, sim, no ser da alma, isto é, no mais abscondido da alma. Ali, é o “meio silêncio”, pois ali nenhuma criatura pode entrar, nenhuma imagem; ali, a própria alma não possui atuação nem compreensão, não sabe de nenhuma imagem ou de qualquer criatura.⁹⁷

A essa instância de acontecimento de Deus, que é, igualmente e num só movimento, acontecimento do homem, Eckhart nomeia “o lugar da alma” que é ele mesmo “sem nome”. O autor afirma que esse “lugar sem nome” é um “lugar para todas as coisas.”⁹⁸ Isso significa que o silêncio do fundo da alma é, antes de tudo, também uma palavra sobre o mundo. Acontecimento de Deus, acontecimento do homem, acontecimento do mundo: ao gerar o Filho, Deus traz não só a humanidade à existência, mas a criação inteira. O nascimento de Deus é, num mesmo instante, o nascimento de tudo que é: “Deus sempre diz apenas um. Sua fala é só uma. Nessa fala única ele co-expressa seu Filho e Espírito Santo e todas as

⁹⁶ Referência à passagem de *Grande Sertão: Veredas*: “O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!” Cf. ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974, p. 79.

⁹⁷ MESTRE ECKHART, S.101, p.191.

⁹⁸ *Ibidem*, S.36a, p.214.

criaturas.”⁹⁹ Essa fala na qual Deus se expressa ao gerar o Filho na alma – e com o Filho, o homem e o mundo, permanece em Deus, idêntica a Deus Ele mesmo.

Ora, o “ser” que nos é dado nessa fala é o ser do Filho, que, no fundo da alma, se revela como pura manifestação de Deus. Nosso “ser” já é sempre o ser do outro, é desde sempre condicionado pelo outro. Ou melhor, nosso “ser” é esse outro de nós em nós mesmos – esse estranho que somos antes de começarmos a ser. Mas, esse estranho que nós mesmos o somos, raramente o pressentimos. Em nosso cotidiano vivemos como se possuíssemos o “ser” por nós mesmos, como se esse “ser” nos fosse familiar. Essa familiaridade, que é o que primeiro caracteriza o ser criado em sua forma própria de dualidade, nos impede de reconhecer a plenitude de Deus em nós. Esse não reconhecimento de Deus se explica pela própria dinâmica de retração na qual Deus se mantém ao se exteriorizar no mundo e como mundo. A dinâmica através da qual Deus, saindo de si mesmo, ao gerar o Filho e, junto dele, toda a criação, identifica-se com essa exteriorização que nele permanece antes de fixar-se sobre si mesma. A permanência da exteriorização de Deus em Deus, ou a retração de Deus na sua exteriorização no mundo, é, para nós “ser” já sempre no outro e desde o outro, de modo que toda tentativa de tornarmos próprio esse “ser” é não reconhecer sua plenitude de ser de si mesmo em si mesmo. Ou melhor, essa plenitude divina já nos é sempre oculta, se por esse fazer oculto entendemos que Deus cria o mundo e todas as criaturas sem porquê – na pura retração de si mesmo. Assim, cada vez que nos mantivermos presos a essa exteriorização de Deus, dela nos apropriando, permaneceremos reduzidos a uma autonomia ilusória, que é nada.

E porque isso que Deus põe para fora Dele permanece dentro Dele mesmo no Mistério da Filiação divina, essa autonomia ilusória ou a exteriorização de Deus fixa sobre ela mesma tende a se abrir em retorno ao silêncio do qual ela procede e que, enquanto abertura, permanece seu fim. Essa abertura é a marca da unidade originária no seu outro, marca que não é senão a gratuidade de Deus, que só pode doar-se a si mesmo e em si mesmo, ou seja, só pode doar-se “no modo de um nascimento.”¹⁰⁰ Por causa do seu nascimento eterno no fundo, por causa desse silêncio que a constitui no seu fundo como pura receptividade, a alma aspira à abertura em retorno ao que, nela, é mais nobre do que a criatura enquanto tal. Segundo Eckhart, esse retorno se cumpre pelo repouso da alma em relação a tudo que é ela mesma enquanto criada – retorno através do qual a alma se descobre como pura receptividade de

⁹⁹ MESTRE ECKHART, S.30, p.191.

¹⁰⁰ Ibidem, S.26, p.174.

Deus. Ou seja, o repouso alcançado no retorno não exclui a atividade, mas é ele mesmo a condição da ação de Deus, que não é outra senão dar nascimento ao Filho.

É assim que o tema eckhartiano do nascimento de Deus na alma está articulado pela similaridade de dois objetos: saída e retorno. É dentro dessa dinâmica de saída e retorno que o “homem é gerado todo o tempo em Deus.”¹⁰¹ É assim que, para ele (para o homem), a saída não encerra de uma vez por todas uma ruptura, porque a esse sair responde um permanecer que faz com que a própria saída seja ela mesma a condição de uma abertura em retorno:

Quando Deus fala na alma, então são ela e ele Um; tão logo, porém, esse Um decaia <para fora ou, do íntimo da alma para dentro das forças da alma e dali, através dos sentidos, para fora, nas criaturas>, torna-se dividido. Quanto mais ascendemos com nosso conhecimento, tanto mais somos Um nele <no Filho>. Por isso o Pai enuncia o Filho todo o tempo na unidade e derrama nele todas as criaturas. Todas elas fazem um apelo para retornar para <lá> dentro, de onde efluíram. Toda sua vida e seu ser, tudo isso é um apelo e um apressar-se para lá de onde partiram.¹⁰²

Observa-se aqui a afirmação da transcendência de Deus, e também da sua imanência no fundo da alma. Esse fundo é a abertura na qual Deus se mantém ao se exteriorizar no “outro” e como “outro” – a abertura por meio da qual a alma pode retornar ao lugar onde ela é pura receptividade de Deus. E se essa receptividade aparece como a condição para que a ação divina tenha lugar na alma, ela não é a última palavra do ensinamento eckhartiano. Vimos que é na pura receptividade da alma que tudo deixou que se cumpre a identidade entre ela e Deus no nascimento do Filho. Por sua vez, essa identidade no retorno não quer dizer excluir a exterioridade, mas desprendê-la de toda sua pretensão de autonomia, de modo que ela se abra segundo a gratuidade de Deus. Só então essa identidade originária se cumpre por se cumprir – sem porquê. O retorno não é inteiramente sem porquê: a busca por algo para além da existência exterior requer ainda a afirmação de um lugar exterior a Deus Ele mesmo. Em contrapartida, a ação sem porquê é inteiramente gratuidade. A última palavra do retorno é o cumprir-se gratuito da identidade de origem entre Deus e alma no fundo. É nesse sentido que Eckhart afirma que não só o Filho é por Deus gerado na alma, mas a alma, num mesmo instante, gera o Filho em Deus: “Aí o Pai gera seu Filho unigênito num instante presente e a

¹⁰¹ MESTRE ECKHART, S.40, p.235.

¹⁰² Ibidem, S.53, p.295.

alma renasce em Deus. Tantas vezes que ocorrer esse nascimento, tantas vezes a alma gera o Filho unigênito.”¹⁰³

Pois bem, a doutrina da receptividade da alma expressa o ato pelo qual Deus, em sua transcendência absoluta, se faz presente (imane) na alma vazia, enquanto que esta se descobre como o lugar onde o divino pode se manifestar. Tão logo a alma se descobre como pura receptividade de Deus, surge ainda nela o caráter determinado de um lugar para Deus. Mas, se esta vacuidade é ela mesma a condição da ação de Deus na alma, pode-se dizer que o pensamento eckhartiano evolui sobre esse ponto. Acabou-se de se considerar a receptividade da alma como uma atitude prévia a uma experiência mais radical ainda: a fecundidade da alma em Deus.¹⁰⁴ Essa fecundidade constitui o que nós chamamos aqui a terceira reflexão essencial do fundo da alma, e se coloca lá onde começa a vida divina trina. A pura receptividade é insuficiente porque nela não há ainda sincronia com Deus, que em toda sua fecundidade – seja ao gerar o Filho ou ao criar o mundo – permanece Ele mesmo. Só na fecundidade a alma torna-se semelhante a essa pureza na qual Deus, em si mesmo, é. Ou seja, por essa fecundidade, a alma deixa de ser em si mesma para ser na vida de Deus: “Assim, na alma, Deus é conhecido com Deus; então a alma conhece a si mesma e todas as coisas com essa sabedoria, e esta mesma sabedoria a conhece como Ele próprio; e com a mesma sabedoria, a alma conhece a soberania paterna, na <sua> fecunda força de gerar e estidade (*istikeit*) essencial, em unidade simples, sem qualquer diferenciação.”¹⁰⁵

1.5 A alma e o “gerar Deus”

Para a doutrina eckhartiana do fundo da alma, passividade e atividade estão mutuamente condicionadas, e só juntas constituem a totalidade da alma. No sentido dessa passividade, é dito que Deus gera o Filho na alma do homem que renunciou a todas as coisas e a si mesmo. A alma, assim desprendida, é conduzida à revelação das profundidades de Deus, retornando ao mais íntimo de sua interioridade, ao mesmo tempo que adentra no Deus nascido em seu interior. Ainda ao fazê-lo, a alma retorna cada vez mais profundamente a si mesma até o seu ser ou fundo mais verdadeiro – antes mesmo desse nascimento. Eckhart

¹⁰³ MESTRE ECKHART, S.10, p.93.

¹⁰⁴ Essa questão, será tratada mais detalhadamente no capítulo 3, através de uma análise do Sermão 2, no qual Eckhart traduz a figura bíblica de Marta como *uma virgem que era mulher*.

¹⁰⁵ Cf. nota 103: Opus citatum, S.1, p.44.

concebe esse duplo retorno como a abertura através da qual a alma torna a ação divina a sua própria, ao gerar do mesmo fundo pelo qual Deus Ele mesmo gera. Nesse “gerar”, Deus não é mais aquele que se faz presente na alma, mas solidão e deserto: “Eu falei de uma força na alma. Em sua primeira irrupção, ela não apreende Deus enquanto ele é bom nem enquanto ele é a verdade. Essa força penetra até o fundo e continua a procurar, apreendendo Deus em sua unidade e sua solidão; ela apreende a Deus em seu deserto e em seu fundo próprio.”¹⁰⁶ Tornar-se interior, assim mais radicalmente, significa, para a alma, apreender Deus em sua solidão de ser não sendo nada mais que Si mesmo. Ou seja, ganhar a medida dessa solidão que é seu próprio fundo.

Não obstante a ênfase na passividade do ato da recepção, Eckhart nos fala que essa passividade é, ao mesmo tempo, passividade e atividade, revelando todo o aspecto vivido da sua doutrina do nascimento do Filho: “[...] se tivesse saído totalmente de mim mesmo e tivesse me tornado plenamente vazio <de mim>, em verdade, então, o Pai geraria seu Filho unigênito tão limpidamente em meu espírito que o espírito o geraria de volta.”¹⁰⁷ Nesse gerar recíproco, Eckhart descobre já “uma força na alma” que é pura atividade, quando a alma se liberta até mesmo desse seu ser recepção, enquanto este ainda significar o lugar de uma negação pura e simples. Dessa forma, segundo a sua recepção, a alma se restringe a não deixar obscurecer a Imagem de Deus nela, libertando-se de todas as imagens estranhas: “Deus é, todo o tempo, gerado no homem. *Como*, porém, Deus é, todo o tempo, gerado no homem? Observai isso: Quando o homem descobre e põe a nu a luz divina que nele Deus criou naturalmente, nele a imagem de Deus se torna manifesta.” Esse nascimento de Deus no homem faz parte de um movimento de constituição recíproca: o “homem é gerado todo o tempo em Deus. Observai o seguinte: pelo desnudamento da imagem no homem, o homem iguala-se a Deus, pois com a imagem o homem é igual à imagem de Deus que Deus é puramente, segundo sua essencialidade.”¹⁰⁸ Essa polidez, essa transparência da recepção, é o intelecto, o conhecimento. Por ela, a alma é nascida Filho com o Filho, ou seja, ela (a alma) é no ser do Filho, nada sendo por si mesma. No entanto, a atividade que procede da recepção, ou do nascimento do homem em Deus, não constitui somente uma recepção a esse nascimento, mas a frutificação do dom em retorno.

¹⁰⁶ MESTRE ECKHART, S.10, p.95.

¹⁰⁷ Ibidem, S.42, p.246.

¹⁰⁸ Ibidem, S.40, p.235.

A identidade de natureza entre o Pai e o Filho é a razão que coloca a alma nesse poder gerador: “Tudo o que o Pai tem e o que ele é, a profundidade abissal do ser divino e da natureza divina, isso tudo ele gera em seu Filho unigênito.”¹⁰⁹ Se em seu Filho ele nos dá o poder de sermos Filhos, ele também nós dá o seu poder mesmo de gerar enquanto Pai: “Quando te assume assim dentro dessa luz, o Pai te dá o poder de, com ele mesmo, gerar a ti mesmo e a todas as coisas, dando sua própria força totalmente a ti como à mesma palavra. Assim, pois, com o Pai e na força do Pai, te gerar sem cessar a ti mesmo e a todas as coisas, dando sua própria força totalmente a ti como à mesma palavra.”¹¹⁰ O homem se torna idêntico ao Pai, assim como são idênticos o Pai e o Filho: “Nessa luz, como eu disse, o Pai não conhece nenhuma diferença entre ele e ti, nem maior nem menor vantagem do que há entre ele e a mesma palavra. Pois o Pai e tu mesmo, e todas as coisas e a mesma palavra são um na luz”.¹¹¹ E então, o homem gerado como Filho torna-se ele mesmo participante da natureza do Pai: “O Pai gera seu Filho na alma no mesmo modo como Ele o gera na eternidade e não diversamente [...] O Pai gera seu Filho sem cessar, e eu digo ainda mais: Ele gera a mim como seu filho e como o mesmo Filho. E digo ainda mais: Ele gera a mim não apenas como seu filho: Ele gera a mim como a si mesmo e gera a si mesmo como a mim, como seu ser e como sua natureza.”¹¹²

Portanto, mais do que a relação pessoal entre Deus como Pai e a alma nascida Filho de Deus no Filho, o que interessa Eckhart, no que se refere à doutrina do nascimento de Deus na alma, é o ser-uno (um ser, uma obra) de Pai e Filho. Ou seja, o ser-uno do homem com Deus na fecundidade das obras. A concepção do nascimento do Filho na alma como alguma coisa de substancial, quer dizer, como a criação de um novo ser diferente, é estranha ao pensamento de Mestre Eckhart. A filiação divina não se cumpre, para Eckhart, como um adequar-se do homem a Deus, o que ainda pressuporia a oposição entre dois sujeitos. O nascimento do Filho não supõe, pois, a unidade entre dois sujeitos, mas o tornar-se de um no outro: o homem torna a subjetividade divina a sua própria ao gerar desde onde Deus em si mesmo gera. Esse tornar-se marca o instante em que a perspectiva de dualidade de sujeito e de objeto – própria do homem em sua autonomia limitada – se desmancha em si mesma, pois o nascimento do Filho, que é idênticamente nascimento do mundo e de todas as criaturas, não é um outro ser, mas tão

¹⁰⁹ MESTRE ECKHART, S.29, p.188.

¹¹⁰ Ibidem, S.49, p.274.

¹¹¹ Ibidem, locus citato.

¹¹² Ibidem, S.6, p.73.

só o transbordamento no e para o verdadeiro Ser; que o homem, por causa de seu apego, apenas deixou de reconhecer.

Pois bem, essa alma desmanchada em si mesma – e por essa fragilidade mesma de si – se torna capaz de gerar em uníssono com o gerar do próprio Deus, como vida de Deus, em Deus. Por esse gerar, a alma já é sempre unidade de passividade e atividade, de interior e exterior, de ser e operar. Só nessa unidade, em que o operar opera dentro do ser, sem fixar-se para fora, a alma é radicalmente desapegada, desmanchada. Esse operar sem operar é um apelo da alma a ser ela mesma em toda a plenitude de seu ser, que é uno e é múltiplo. Em sua plenitude, a alma opera na medida em que é e é na medida em que opera, simplesmente. Ela opera porque opera, sem nenhuma razão de ser fora desse seu operar. A distinção entre ser e operar não tem valor de uma oposição excludente; antes, ela tende a uma identidade de harmonia no mistério da Filiação divina. Ou seja, o enfoque eckhartiano no ser da alma não despreza a atuação da vida humana, mas a abre para a livre soltura do seu ser. A unidade de fundo da alma não despreza o operar, porque só quer desprezar o lugar de um poder exterior a si mesma. É a alma a se despir de toda a calcificação do pronto feito e dado, habitando a fonte da qual flui o produzir, o fazer e o dar. Essa primazia do ser sobre o operar significa que toda operação da alma é transbordamento da unidade, o que implica que a separação entre ser e operar é fruto de uma perspectiva ilusória de dualidade, na qual opera-se como um poder fora do ser. Quanto menos ilusória é a perspectiva da operação, tanto mais livre é a operação em deixar transluzir a unidade de fundo da alma. Aí o operar não é justificado pelo seu poder atuante sobre isto ou aquilo, mas pelo seu próprio brotar-se.

Disso se pode concluir que a identidade entre o fundo de Deus e o fundo da alma é uma identidade dinâmica – ela mesma não encaminha para lugar nenhum fora do próprio operar – é identidade do e no operar. Ou seja, nesse “lugar” que não é nem um nem múltiplo, por ser ele mesmo unidade que é, ao mesmo tempo, unidade e multiplicidade. Pensar a unidade entre Deus e homem como unidade no gerar é não admitir uma unidade transcendente à multiplicidade criada. No ato de receber e de gerar acontece a unidade da multiplicidade. Ou melhor: essa geração da alma em unidade com Deus é ela mesma a privação da posse de Deus na unidade da recepção. Isso acontece na medida em que a alma, gerando o Filho em unidade com Deus, faz nascer a multiplicidade para a qual ela sai e existe. Mas, a alma é também privada da posse dessa multiplicidade, na medida em que para ela permanece sempre aberta a possibilidade do retorno a Deus:

Deus investe todo o seu poder em sua geração. Isso pertence ao retorno da alma para Deus. E, em certo modo, é *angustiante* que a alma decaia tantas vezes daquilo em que Deus investe todo o seu poder. Mas isso é preciso pra que a alma torne a viver. Deus cria todas as criaturas em *um* verbo. Mas, para que a alma volte a viver, ele expressa todo o seu poder em sua geração. Num outro modo, porém é *consolador* que a alma seja novamente reconduzida ali para dentro [...] A todas as criaturas é próprio o gerar. Uma criatura que não conhece nenhum gerar também não *seria*. Por isso diz um mestre: Este é um sinal de que todas as criaturas foram produzidas pela geração divina.¹¹³

Essa possibilidade de receber e gerar expressa o fundo constitutivo da alma, em sua dinâmica de saída e retorno para Deus: o fundo onde todas as coisas se encontram na unidade de Deus é o mesmo fundo do qual provém toda diversidade. Esse fundo qualifica o dom originário cuja presença na Deidade deve ser cada vez e sempre de novo descoberta pelo homem. Todo o esforço, em Eckhart, de ultrapassar as imagens de relação em ascensão para Deus, não se abstrai para sempre de toda relação, porque só quer abstrair-se do nada que ela é, quando tomada unilateralmente segundo um interesse particular, de modo que ela possa ser praticada segundo a pura relação de Deus em seu brotar-se em si mesmo.

1.6 A alma entre o um e o dois, entre a eternidade e o tempo

Mestre Eckhart situa a alma num lugar que não é aquele do um enquanto que um e nem do dois enquanto dois: “Um velho mestre diz que a alma é feita entre o um e o dois. O um é a eternidade que se mantém, todo o tempo, só e é uniforme. O dois, porém, é o tempo que se modifica e multiplica.”¹¹⁴ Esse “entre”, que é alma, não é um meio separando coisas, aquele ao qual Eckhart frequentemente se refere: “Toda espécie de mediação é estranha a Deus.”¹¹⁵ Esse tipo de mediação é da ordem de uma dualidade substancial que separa o um do dois: aquela da representação. Em tal ordem, pressupõe-se que haja de antemão um, dois e a intermediação da alma. Assim compreendida, essa intermediação se configuraria como uma ordem própria que não traduziria a unidade dos dois termos, mas os figuraria em uma espécie de dualidade substancial, cerrada, impositiva; ocupando, por aí mesmo, uma terceira posição. O “entre”, que é alma, é, porém, o que faz da unidade e da multiplicidade, da eternidade e do

¹¹³ MESTRE ECKHART, S.43, p.248.

¹¹⁴ Ibidem, S.32, p.199.

¹¹⁵ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 94.

tempo, de Deus e do homem não mais duas substâncias opacas, crassas, duras, mas dimensões em constante e pura relação, abertas a seu fundo indistinto. O “entre” se determina mais propriamente como essa relação originária que mantém, enquanto unidade indistinta, o um e o dois, o tempo e a eternidade. Um e dois, eternidade e tempo, Deus e homem se articulam nesse “entre” que, ao mesmo tempo, une e separa para além de toda representação.

Em outra formulação: por esse “entre”, Deus e homem não se figurariam como um face a face de substâncias, porque a indistinção na qual originariamente ambos coincidem aponta para a unidade que os une na distinção mesma que os separa. Daí nenhum perigo em se dizer: “Tudo que é mais do que Um, isso é demais,”¹¹⁶ porque a multiplicidade da distinção não é um acréscimo que se anula de uma vez por todas no Um, mas a sua textura mesma.¹¹⁷ Ou seja, essa solidão do Um é povoada pela multiplicidade da distinção que ele mesmo é, sendo por todo seu Ser Ele mesmo. Esse modo de ser que nada acrescenta, por ser o modo de ser do que já sempre foi, é o que compõe esse “entre” que é a alma – a que Eckhart chamou, no seu sermão 16b, o modo de ser espiritual:

Todo vaso possui duas características: recebe e contém. Vasos espirituais são diferentes dos corporais. O vinho está no barril, mas o barril não está no vinho nem o vinho está no barril, quer dizer, na aduela; pois se ele estivesse no barril – quer dizer, na aduela -, não se poderia bebê-lo. Diverso é o vaso espiritual. Tudo que ali dentro se recebe está no vaso e o vaso está em tudo que se recebe, pois é o próprio vaso. Tudo que o vaso espiritual recebe é da sua natureza. É da natureza de Deus doar-se a cada alma boa; e é da natureza da alma receber a Deus; e isso se pode afirmar com referência ao que a alma pode apresentar de mais nobre. Ali a alma carrega a imagem divina e é igual a Deus.¹¹⁸

A alma é algo de espiritual porque carrega em si a imagem divina. Essa imagem não tem mediação, por isso é da sua natureza receber Deus. Refletindo perfeitamente o seu modelo, a imagem, apesar de outra, é toda ela contida nele, na medida em que nada lhe acrescenta. Toda a excelência desse ser espiritual está nessa unidade entre o modelo e a imagem, entre Deus e a alma, unidade que se traduz numa relação originária que identifica o Um e o Dois – a que nós chamamos aqui o “entre”: “pois não há senão um e onde há um ali está tudo, e onde está tudo ali está um. Isso o é uma verdade segura. Onde é a alma, ali é

¹¹⁶ MESTRE ECKHART, S.53, p.295.

¹¹⁷ JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Maître Eckhart ou l’empreinte du désert*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 137.

¹¹⁸ Cf. nota 116: Opus citatum, S.16b, p.121.

Deus, e onde é Deus, ali é a alma.”¹¹⁹ O modo espiritual é o modo de ser do Uno, “modo sem modo,” segundo Eckhart: sem método, sem mediação. O modo de ser do Uno é sem modo porque não possui nenhum modo fora de si mesmo. Ser sem modo não seria o modo em que Deus e homem se constituiriam como pura gratuidade? Mas, nesse sem modo, à medida que já não há mais o lugar daquele que procura, nem o lugar daquele que é procurado, portanto, nada mais de substancial? No que tange ao surgimento das coisas espirituais, não há modo, porque não há acréscimo, apego exterior: a multiplicidade que assim surge está ainda contida na unidade, sem se exteriorizar como isto ou aquilo:¹²⁰ “Pois quem busca a Deus em um determinado modo, toma o modo e perde a Deus, que está oculto no modo. Quem, porém, busca a Deus sem modo, apreende-o como ele é em si mesmo; e um tal homem vive com o Filho e é a vida ela mesma.”¹²¹

A compreensão que está por trás dessa relação interior pela qual a unidade se encontra articulada na multiplicidade ela mesma é aquela do nascimento de Deus na alma. Essa compreensão permite pensar a unidade do homem e de Deus – e mais largamente, a conservação de todas as coisas em Deus – sem pensá-la como uma espécie de fusão de entidades, nem como um dualismo opaco.

A igualdade em Deus é atribuída ao Filho [...] A igualdade é princípio desde o Uno somente, e do Uno e no Uno recebe o ser e o ser princípio. É da natureza do amor o efluir e proceder de dois. O uno enquanto uno não produz amor. Tampouco o produz o dois enquanto dois: o dois enquanto uno, sim, necessariamente produz amor espontâneo, impetuoso, ardente.¹²²

O amor procede de Dois, de Dois enquanto Uno. O Uno enquanto Uno não gera amor. Elevado mais além da opacidade de uma dualidade substancial, o Uno não pode, por esse

¹¹⁹ MESTRE ECKHART, S.67, p.46.

¹²⁰ É característico do pensamento eckhartiano a recusa de toda a dualidade substancial da representação. Para o autor, se há uma dualidade, esta só poderia se configurar enquanto unidade, o que significaria pensar toda a multiplicidade retornada a seu centro, sem dualidade representativa, mas também sem fusão, uma vez que a diferença sempre permanece como diferença do mesmo. É o que diz com clareza o seu S.38, p.225: “Os mestres dizem que a multidão dos anjos é um número para além de todo número. Sua quantidade é tão grande que nenhum número pode contê-la; seu número nem sequer pode ser pensado. A quem conseguisse apreender a diferenciação sem número e sem quantidade, cem seria como um. Se houvesse pessoas na deidade, quem conseguisse apreender a diferenciação sem número e sem quantidade, conheceria, pois, não mais do que um Deus [...] Quem, porém, pode apreender a diferenciação em Deus sem número e sem quantidade, conhece que três pessoas são um Deus.”

¹²¹ Cf. nota 119: Opus citatum, S.5b, p.67.

¹²² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 66.

lado, ser compreendido como uma espécie de substância negativa, da qual estaria apartada toda exterioridade. Por outro lado, é igualmente estéril o Dois enquanto Dois, ou seja, uma exterioridade oposta – fixa sobre ela mesma. O Uno enquanto Dois, o Dois enquanto Uno,¹²³ só isso é verdadeiro Uno e verdadeiro Dois, só isso produz amor: “o amor [...] é sem porquê.”¹²⁴ O “sem-porquê” é essa emanção do Uno na insubstancialidade de sua unidade, do Uno que, tornando-se múltiplo, não se opõe a essa multiplicidade que nele permanece. Desde essa perspectiva, a oposição entre a indistinção do Um e a distinção do Dois sequer existe verdadeiramente. Ela é fruto de uma falsa perspectiva de dualidade da criatura. Essa indistinção que mantém a própria distinção dentro dela mesma é a indistinção de Deus na gratuidade de sua manifestação.

Deus se manifesta gerando o Filho e todas as criaturas em si mesmo. Deus, ao sair de si mesmo, gerando o Filho – e, com o Filho, o homem e o mundo –, não se separa dessa exteriorização que, Nele, precede a exteriorização do mundo determinado da distinção. Essa exteriorização em Deus é a multiplicidade que constitui a alma na sua unidade mesma com Deus, quando o Dois é no Um e o Um é no Dois, para além de toda oposição: “Todas as criaturas são agora e são de Deus. Mas lá onde elas são em Deus, ali elas são tão desiguais ao que são aqui, como o sol é desigual da lua, e muito mais. É por isso que Lucas diz: ‘Erat in eo’, ‘o Espírito Santo era nele’, onde se encontra o Ser <puro> e um <perfeito> tornar-se.”¹²⁵ O Ser é nele mesmo tornar-se, ou o Um é nele mesmo Dois: essa é a fórmula que descreve Deus na unidade da Trindade. Essa fórmula só pode ser pensada na medida em que se afirma a proximidade do nascimento do Filho e da preexistência nele de todas as criaturas antes da criação no tempo. O nascimento do Filho traduz o ato pelo qual a Trindade emana da Deidade, ato pelo qual emanam também todas as criaturas na unidade mesma de Deus.

A unidade múltipla de Deus no nascimento do Filho é também unidade múltipla da alma e de Deus, na relação originária que os une antes que ambos se distingam pela criação no tempo. Nessa unidade múltipla, Deus é na alma e a alma é em Deus: “Pois se Deus fosse em mim, mas eu não fosse em Deus, ou se eu fosse em Deus, e Deus não fosse em mim, tudo seria dividido.”¹²⁶ Portanto, a alma deve elevar-se ao que nela ainda não caiu na exterioridade

¹²³ Esta é a fórmula eckhartiana para explicar a unidade e a multiplicidade que constituem as relações da criatura com Deus, sem cair nos extremismos de um monismo ou de um dualismo. Não se trata de um monismo, nem de um dualismo, porque a verdadeira unidade, assim como Eckhart a compreende, é de recolher em si suas próprias diferenças.

¹²⁴ MESTRE ECKHART, S.28, p.181.

¹²⁵ Ibidem, S.44, p.256.

¹²⁶ Ibidem, S.27, p.178.

criada, ou seja, “a alma deve levantar-se pela totalidade que ela encontra em Deus, pois ali não há nenhuma distinção.”¹²⁷ Ali o um é múltiplo e o múltiplo é um:

É por causa da ansiedade da alma que ela quer agarrar e possuir muitas coisas, saindo assim em busca do tempo, da corporalidade e da multiplicidade e perdendo justamente o que possui. Pois, à medida que “o mais, e cada vez mais” está em ti, Deus jamais pode morar nem operar em ti. Se Deus deve entrar, estas coisas devem sempre sair, a não ser que tu as possuísse de uma maneira mais elevada e melhor, de modo que a multiplicidade tivesse se tornado Um em ti. Então, quanto mais multiplicidade houver em ti, tanto mais unidade haverá, pois uma se transforma na outra.¹²⁸

Um no Dois, Dois no Um: esta é a fórmula capaz de dizer a relação originária que une Deus e alma. É próprio à natureza da alma que ela se volte para lá onde Deus nela criou todas as coisas. Nessa instância não é a alma que contém Deus, mas é Deus que tem e contém a alma, por tê-la desde sempre Nele. Deus tem em si a alma, não como isto ou aquilo em diversidade, mas como uma unidade que o mantém sendo Ele mesmo em todo seu ser. Feita à sua imagem e semelhança, a alma é com Deus um só Ser que se manifesta para dentro Dele mesmo. A alma é, no entanto, um só Ser com Deus de modo estranho, não em suas formas próprias de expressão – isto ou aquilo. Esse estranhamento é outra característica do modo de ser espiritual: “[...] cada coisa espiritual está numa outra. Cada anjo está no outro com toda sua alegria, com todo seu deleite, com toda sua felicidade, tão plenamente como está em si mesmo; e todo e cada anjo está em mim com toda sua alegria e com toda sua felicidade, e também Deus, ele mesmo com toda sua felicidade; e entrementes eu não conheço isso.”¹²⁹ Assim, quanto mais próxima a alma se encontra dentro dessa sua natureza estranha, mais ela se encontra contida em Deus. É no sentido desse modo de ser do espírito – no qual a unidade de Deus se identifica à multiplicidade das criaturas que ela mantém no seu ser – que Mestre Eckhart afirma ser a alma todas as coisas:

Por não possuir o Um, 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. Um mestre diz: 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

¹²⁷ MESTRE ECKHART, S.84, p.122.

¹²⁸ Ibidem, S.11, p.97s.

¹²⁹ Ibidem, S.65, p.36.

puro e de mais elevado em todas as coisas, isso Deus derrama na alma tudo de uma vez, Deus é tudo e é Um.¹³⁰

Qual é o segredo dessa identidade originária? Eckhart nos responde: “Quanto mais se conhece Deus como Um, tanto mais é conhecido como tudo [...] Quanto mais penetrante e profundamente conhecemos a Deus como ‘Um’, tanto mais conhecemos a raiz, de onde surgiram todas as coisas. Quanto mais conhecermos a raiz, o cerne e o fundo da deidade como ‘Um’, tanto mais conhecemos tudo.”¹³¹ O Dois não é exterior em relação ao Um, mas sua textura mesma. A diferença sempre persiste porque Deus não é o homem, nem o homem é Deus, mas seu sentido é dimensionado dentro de uma identidade indizível: a identidade da diferença, ou seja, a um certo modo de ser nesta diferença, segundo a identidade – em sendo o outro, ser a cada vez o mesmo. Daí o sentido da alma: “a alma é feita entre o um e o dois”. Esse “entre”, que é alma, é a instância de passagem pela qual os extremos – o Um e o Dois, o Eterno e o temporal existem como unidade: “a alma foi criada como em um lugar, entre tempo e eternidade, capaz de tocar a ambos [...] Assim ela opera no tempo, não segundo o tempo, mas sim segundo a eternidade.”¹³² Mas o que é um “entre” no qual a alma opera simultaneamente no tempo e na eternidade? Como pode a alma, estando no tempo, ainda manter seu caráter de eternidade?

Falar do tempo, para Eckhart, é falar da criatura, também chamada um puro nada em si: “No tempo é criatura, é pecado e morte.”¹³³ Tempo é devir, é finitude. Os conceitos de tempo, devir e finitude são tão radicalmente elaborados em Eckhart que jamais poderão ser pensados como distinções reais da eternidade de Deus. Tempo é marca de eternidade, nunca ruptura com o eterno. O sentido da alma ressoa de dentro dessa marca caracterizada pelo mistério da filiação divina. Tempo, finitude e devir só podem conduzir para a eternidade – a que Eckhart chamou também “o ser quando ainda não era”¹³⁴. Essa condução de volta ao “ser quando ainda não era” reúne, a cada vez e sempre de novo, tudo que é – por isso “a alma é todas as coisas.” A alma que, assim, é por todas as coisas ela mesma, não significa um sujeito de conhecimento diante de um objeto conhecido. Significa um “entre” que alcança todas as coisas na unidade, quando estas não são ainda isto ou aquilo. Esse ser da alma sendo em tudo

¹³⁰ MESTRE ECKHART, S.21, p.151.

¹³¹ Ibidem, S.54, p.299.

¹³² Ibidem, S.47, p.266.

¹³³ Ibidem, S.38, p.227.

¹³⁴ Ibidem, S.52, p.289.

si mesmo, expressa todo o sentido disso que Eckhart entende como o “ser antes de ter sido” – que, para o autor, diz a própria eternidade. Um tal “modo” de ser não pode ser aquele de uma compreensão espaço-temporal, pois a alma é todas as coisas no sentido de que o que quer que venha a ser não poderá não ser o que já era. Ou seja, por tudo que vier a ser, a alma só pode ser o que ela é, e só assim ela pode ser todas as coisas.

Nesse nível de ser, que antecede toda perspectiva exterior de autonomia, o tempo não se separa da eternidade. Ou seja, só pode haver tempo no sentido de que este mesmo tempo é mantido em uma relação dinâmica constante com a eternidade. Tempo é finitude que carece de substância, de permanência, de ser: o “ser” do tempo é ser finito, trânsito, nada. Nada por si e em si – pronto, feito e acabado. O “ser” do tempo, enquanto “ser” finito que está sempre começando a ser, é mantido na eternidade como aquilo mesmo que a expressa. A eternidade, assim, longe de se radicalizar como uma inacessibilidade depois do tempo, estanque, parada; é a dinâmica mesma que o constitui, designando por aí mesmo uma gratuidade, um transbordamento. Essa gratuidade se apresenta no dinamismo de um começo sempre novo dado pelo limite mesmo do tempo:

Deus encontrou um conselho secreto, renovando a si mesmo com isso, ou seja, trouxe a eternidade para o tempo e levou consigo o tempo para dentro da eternidade. Isso aconteceu no Filho, pois quando o Filho derramou-se na eternidade, todas as criaturas também foram derramadas com ele. Por isso o Filho está nascendo eternamente, sem cessar e inteiramente, de modo que todo prazer e plenitude das criaturas está reunido inteiramente nele e é doado assim à alma sem interrupção e novo. Por isso, seu nascimento hoje é tão novo como quando se deu pela primeira vez [...]¹³⁵

Deus não é eterno somente no seu fundo divino, Deus é eterno num agir dinâmico de gratuidade, de pura doação. O “entre”, que é alma, seria, então, a expressão do paradoxo segundo o qual o tempo, justamente por ter de realizar sua estrita finitude, se converte na expressão mesma da eternidade. Ser alma é ser ao mesmo tempo eternidade e tempo, um e dois, Deus e homem. Essa mesmidade acontece quando, no limite no tempo, a eternidade se mostra em sua dinâmica de começar sempre de novo. Ou seja, a realização de sua finitude significa, para a criatura, que é tempo, o seu acordo com o eterno, para o qual ela tende. Isso porque, para que o ser criado se mantenha em sua estrita finitude, é preciso que esteja constantemente no começo. Esse “ser”, assim, só se realiza na medida em que se mantém

¹³⁵ MESTRE ECKHART, S.91, p.153s.

numa constante relação com a eternidade. Essa relação – que aqui estamos chamando o “entre” – designa a condição de estar dentro do tempo, não podendo estar fora da dinâmica pela qual esse mesmo tempo se constitui. Assim, a alma *opera no tempo, não segundo o tempo, mas sim segundo a eternidade*. A eternidade no tempo, o tempo na eternidade, só isto é verdadeira eternidade e verdadeiro tempo:

Um mestre diz que a alma é um lugar ou um canto, onde se encontram tempo e eternidade, ela, no entanto, não foi feita nem de tempo nem de eternidade, mas é uma natureza, feita do nada, entre ambos. Se fosse feita do tempo, então seria perecível. Se a alma fosse feita da eternidade, seria imutável. Por isso, ela não foi feita nem de tempo nem de eternidade, pois é mutável e imperecível.¹³⁶

O “entre” qualifica essa abertura da eternidade no seu “oposto” – no tempo que é distinto dela. A eternidade permeia e perpassa seu “outro”, é o “demorar” próprio do tempo em sua finitude. Ela não se radicaliza como uma alteridade transcendente ao tempo, porque está no “meio” do tempo. A eternidade no tempo, o tempo na eternidade. Essa identidade de origem entre tempo e eternidade, um e dois, Deus e homem está enraizada no Nada do nem eternidade nem tempo, nem um nem dois, nem Deus nem o homem.

Mas, então, o que seria essa pureza primeira, originária, que antecede ao homem e a Deus Ele mesmo? A mesma processão que manifesta a identidade entre Deus e homem dá lugar à diferença entre ambos. A diferença é o fruto criado dessa identidade ainda não-criada. Por isso, toda diferença é decisivamente não originária: é o já criado, cumprido e realizado. Em Eckhart, no entanto, essa diferença só pode ser pensada como diferença do mesmo, ou seja, como a diferença que pressupõe e sinaliza a identidade originária. O homem é, pois, o lugar da diferença, onde a identidade permanece como uma abertura. Isso significa que ele (o homem) não termina na diferença para a qual ele sai e existe na sua criação, porque essa diferença acontece no seio de uma identidade primeira que condiciona uma abertura em retorno ao *ser antes de ter sido*. O caminho desse retorno torna possível a diferença na identidade.

Mas, qual é, para Eckhart, o caráter dessa identidade que exige o retorno pela morte da diferença? Aqui, certas categorias se revelam inadequadas. E isso vale para a oposição entre transcendência e imanência, Unidade e multiplicidade, sustentáveis somente por uma falsa

¹³⁶ MESTRE ECKHART, S.95, p.167.

perspectiva da criatura enquanto criatura. Pensar a identidade como a supressão dessa oposição, num abismo indistinto do lado da transcendência, seria cair no erro de representá-la como alguma espécie de substância indistinta. Para Eckhart, a diferença não morre na abertura em retorno à identidade de origem. Morre o apego a ela. É assim que, com o nascimento do Filho na alma, Eckhart exprime uma visão de identidade do ser que é, antes de tudo, aquela de um não dualismo: a identidade divina não se opõe à diferença criada que ela mantém no seu ser.

A todas as coisas Deus dá igualmente, e assim enquanto fluem de Deus elas são iguais; sim, anjos e homens e todas as criaturas fluem de Deus como iguais, do seu próprio eflúvio. Quem, pois, tomasse as coisas no seu primeiro eflúvio, tomaria todas as coisas como iguais. Se elas <pois, já> são tão iguais no tempo, são em Deus e na eternidade ainda mais iguais. Tome-se em Deus uma mosca, ela é em Deus mais nobre do que o mais sublime anjo em si mesmo. Assim, pois, todas as coisas são iguais em Deus e são o próprio Deus.¹³⁷

Esse eflúvio originário é o que permite esse tipo de pensamento no qual a identidade não se esvanece na diferença e nem a diferença se esvanece na identidade. Sair do mundo, de si mesmo e de Deus é, para o homem, ser de outro modo no mundo, em si mesmo e em Deus. Um tal modo se cumpre, segundo Eckhart, no vazio de um operar que abandonou todos os modos. Um operar que é puramente solidão, inutilidade: negação de todo e qualquer fim ou modo. Um operar que é a comemoração desse “entre” que diz o próprio sentido da alma. Ser entre o um e o dois, entre a eternidade e o tempo, é ser “sem modo”, isto é, ser na eternidade da origem em sendo no seu devido lugar no tempo. E esse “entre” de alma como encontro unidade-multiplicidade, eternidade-tempo precisa ressoar em todo operar humano. O operar, nesse “entre”, não precisa ele mesmo operar para lugar nenhum, não precisa passar do tempo para a eternidade, da multiplicidade para a unidade, porque nesse “entre” estão, ao mesmo tempo, eternidade e tempo, unidade e multiplicidade. Portanto, na questão eckhartiana de alma – que já é sempre um inserir-se naquilo que o autor chama o fundo ou o meio da alma – está a possibilidade de se pensar, ao mesmo tempo, a diferença e a identidade absolutas na relação Deus e homem: a possibilidade de identificação do que se manifesta como outro e a possibilidade de diferenciação do que já é sempre o mesmo.

¹³⁷ MESTRE ECKHART, S.12, p.104.

Isso significa que, no fundo da alma, Deus é, por toda a sua operação, Ele mesmo: seu operar é seu ser. Sendo assim, Ele mesmo, em todo o seu operar, Deus sempre opera plenitude, ao gerar o homem, o mundo e todas as criaturas. O homem só é essa plenitude quando, estando no seu fundo, gera a si mesmo, o mundo e todas as criaturas. Nesse gerar desde a perspectiva pela qual Deus Ele mesmo gera, o homem permanece ele mesmo em todo o seu operar e, então, ele *é todas as coisas*. Essa plenitude de fundo, esse “entre”, significa, para o homem, ser na multiplicidade desde a dinâmica da qual esta mesma multiplicidade provém, o que quer dizer, ser ele mesmo em todo o seu ser – ser desde dentro desta mesmidade. Por esse “gerar Deus” pode ser reconhecido, ao mesmo tempo que a unidade do homem com Deus, a unidade também do homem consigo mesmo em sua dupla natureza, ser e operar, interior e exterior.

1.7 O ser próprio: quando o operar opera dentro do ser

A negação das operações da alma, como condição para se alcançar o fundo, não significa a aniquilação de todo operar, mas, antes, o elevar-se do operar ao nível do ser. Esse operar no ser é o que há de mais próprio. É na negação do próprio, isto é, do sujeito de “propriedade”, que se dá abertura para o ser próprio. Esse ser próprio não significa a mera recusa do operar em geral, mas a recepção desse operar no que ele é no seu ser antes de operar para isto ou aquilo. A operação das forças da alma de modo algum poderia ser excluída, como se a elas fosse inerente alguma espécie de dano do qual precisaria desfazer-se para se alcançar um suposto algo mais além.

O mais além das forças da alma não é outro em relação à alma, mas um mais além da alma na alma ela mesma. Isso significa que nessa negação não se exclui a operação da alma, porque só se quer excluir o apego a ela. No fundo da alma o ser é no operar e o operar é no ser. Essa fórmula não tem sentido no espaço da objetividade, porque nele o operar será sempre um operar para isto e aquilo. A atitude negativa recai exatamente sobre esse operar que opera fora do ser, enquanto apegado a ele mesmo. No fundo, porém, a operação das forças da alma é verdadeiramente o que ela é, que é ser sem poder fixar-se sobre si mesma – ser ao sabor de um operar que se sabe incapaz de esgotar a riqueza suprema do fundo da alma. Essa operação não suficiente nela mesma é o que mantém vivo o fundo. Ou seja, o fundo simplesmente não pode ser sem as operações das forças da alma. Em cada operação operando

para dentro de si mesma, o fundo se dá inteiro, total, em cheio – ele permanece, por toda sua operação, ele mesmo. Isso implica que o mais além do fundo em relação à operação das forças da alma é um mais além que é o mais próprio dessa mesma operação em seu ser sem ser nada para fora de si mesma. Por isso, o fundo da alma não é distinto de amar, querer, ter, saber, pensar... Esta indistinção é o que Eckhart traduz no seu sermão 83, como “portar um anel de ouro”: “‘Deveis ser renovados no espírito’. Se queremos ser renovados no espírito, cada uma das seis forças da alma, as superiores e as inferiores, devem portar um anel de ouro, recoberto com o ouro do amor divino.”¹³⁸

“Portar um anel de ouro” significa, para as forças da alma, a indistinção com o fundo, ou seja, a operação sem finalidade nenhuma, aquela que opera por operar, opera por nada, por coisa nenhuma: “Quem, porém, perguntasse a um bom homem ‘porque amas a Deus?’ ouviria: ‘Não sei – por e para Deus’; e ‘porque amas a verdade?’ – ‘Por e para a verdade’; ‘porque amas a justiça?’ – ‘Por e para a justiça’; ‘porque amas a bondade?’ – ‘Por e para a bondade’; e ainda quem perguntasse ‘porque vives?’, receberia como resposta: ‘Juro que não sei, gosto de viver.’”¹³⁹ Esse operar por operar não tem qualquer razão de ser para fora de si mesmo. Nele, o fundo se dá inteiro, e é, por tudo – o que inclui também a operação – ele mesmo. Esse dar-se inteiro do fundo significa ser ele mesmo em todo o seu ser, até mesmo na multiplicidade da operação das forças da alma. Ou melhor, o fundo não se distingue do múltiplo da operação que ele mantém no seu ser. Essa multiplicidade, não oposta, no fundo, à unidade mesma que ele é, é totalmente mantida. Portanto, “portar um anel de ouro”, talvez seja isto a riqueza maior de não ter que excluir nada, nem buscar o que quer que seja, por ser já tudo desde antes de ter sido: *a alma é todas as coisas*. “Portar um anel de ouro”, seria, numa instância, a unidade de ser e de operar no Ser que permanece si mesmo em tudo:

Falei muitas vezes de uma luz que está na alma, de uma luz incriada e incriável. Nessa luz, que costumo sempre tocar em meus sermões, essa mesma luz recebe a Deus imediatamente, sem encobrimentos, despido, como ele é em si mesmo. Isso é uma recepção na realização do nascimento interior. Assim posso em verdade dizer, outra vez, que essa luz tem mais unidade com Deus do que com qualquer outra força <da alma>, com a qual está em unidade de ser. Pois deveis saber que essa luz, no ser de minha alma, não é mais nobre do que a ínfima e a mais grosseira das forças como o ouvir ou o ver ou qualquer outra força, a qual a fome ou a sede, o frio ou o calor podem afetar. Isso reside em que o ser é simples. Enquanto se tornam as forças <da alma> no ser, elas são todas um e igualmente nobres.

¹³⁸ MESTRE ECKHART, S.83, p.119.

¹³⁹ Ibidem, S.26, p.173.

Tomando-se, porém, essas forças no seu operar, uma é mais nobre e elevada do que a outra.¹⁴⁰

A alma é incriada não porque ela possui nela mesma um lugar que é incriado, mas por causa do ser ou da vida que ela recebe de Deus e que permanece em Deus. Assim, cada vez que se realiza esse operar puro e simples, de tal forma que não haja nele nenhum outro ser senão o próprio operar ele mesmo, isso é incriado – isso é o fundo da alma. Cada vez que Eckhart fala de fundo da alma, de incriado, ele fala ao mesmo tempo da vida ou do ser da alma devidamente exercitados. Esse incriado se revela cada vez que a vida não possui objeto nenhum fora do próprio viver – cada vez que seu operar for idêntico ao seu ser. É criado, porém, cada vez que se possui um certo ser de acréscimo à vida divina que habita em nós.

A alma é, portanto, incriada quando ela não intenta operar por nenhuma razão fora da vida que permanece nela, nem por Deus, nem por si mesma, nem por qualquer coisa que seja exterior, mas somente pelo que nela é o próprio ser e a própria vida. Esse operar no ser só se mostra no repouso de uma operação em perspectiva de dualidade. Ou seja, quando o operar, de início, operando desde um lugar separado, se descobre como um não-lugar que opera em unidade com o ser. Portanto, o repouso de todo operar não quer dizer uma negação pura e simples – uma simples negatividade negativa. Ele qualifica o operar enquanto ser, ou seja, o ser sendo unidade múltipla. A negação no repouso ganha uma afirmação dinâmica na qual o operar se revela a si mesmo como exercício do ser que ele é antes de se determinar como isto ou aquilo. O homem já não precisa, nesse sentido, buscar repouso na profundidade de si mesmo: seu operar é na profundidade do ser e a profundidade do ser é no operar.

Numa última instância, a alma é incriada porque sua operação é idêntica à operação divina. Essa identidade significa a capacidade da alma de operar desde o mesmo fundo pelo qual Deus Ele mesmo opera. Essa capacidade da alma é sua maior pureza: “os puros de coração verão a Deus.”¹⁴¹ Os puros de coração contemplam o fundo de si, que possibilita, ao mesmo tempo, contemplar o fundo de Deus. Essa pureza implica operar de forma gratuita – sem porquê. Nessa operação, a multiplicidade da distinção – não se fixando sobre ela mesma – não se opõe à unidade indistinta na qual Deus e alma coincidem antes de tudo. No fundo, a alma torna própria essa operação mesma pela qual Deus, saindo de si mesmo, sai inteiro, de modo que a multiplicidade da distinção para a qual conduz essa sua exteriorização permanece

¹⁴⁰ MESTRE ECKHART, S.48, p.260s.

¹⁴¹ Ibidem, S.5b, p.66.

Nele não oposta ao Um que Ele mesmo é. Essa operação, que é na alma não sendo mais da alma, rompe com a distância que separa o ser do operar. Um operar, assim, idêntico ao ser é a só manifestação desse ser, mais nada.

[...] Ele deve ser o nosso próprio e nós devemos operar a partir do nosso próprio. Assim como Deus opera todas as coisas a partir do que é seu próprio e através de si mesmo, nós <também> devemos operar a partir do que é próprio, que é Ele em nós, Ele é total e plenamente nosso próprio e nele todas as coisas são nosso próprio [...] E se devemos chegar a esse próprio, de sorte que todas as coisas sejam o nosso próprio, então precisamos tomá-lo de igual modo em todas as coisas, em uma não mais do que em outra, pois Ele é igual em todas as coisas.¹⁴²

Esse operar, que é pura manifestação do ser, tem, para nós, o mesmo sentido do fluir silencioso do sangue na veia que, entranhando a pele, nessa pele se expõe na mesma medida em que, nela, se retrai. Essa mesmidade do nem somente dentro, nem totalmente fora, a que Eckhart alude ao identificar ser e operar, se refere à própria mesmidade na qual a Deidade se mantém, ao permanecer retraída no mundo que dela advém. Essa mesmidade esclarece a ideia de um operar interior que é, ao mesmo tempo, interior e exterior. O exterior aqui significa a pele na qual a veia se expõe, se mostra. A pele (o exterior) é a superficialização na retração do fundo (o interior). Ou seja, a pele é ela mesma uma com a veia que ela manifesta. Isso quer dizer que operar para o exterior não é distinto de permanecer no interior, que tornar-se interior no ser ou no fundo é o mesmo que operar no silêncio do exterior. Essa mesmidade do ser e do operar, do interior e do exterior é a instância onde o operar se encontra como puro operar, livre de todas suas determinações. Assim como o fluir do sangue na veia é uma com a pele que ela mantém viva, assim também o operar é um com o ser na superfície mesma do mundo. Alcançar essa mesmidade, que traduz a própria dinâmica de manifestação de Deus – de si mesmo em si mesmo, significaria, para o homem, manter-se no interior, fixando-se ao mesmo tempo no silêncio do exterior. Mas como isso se dá?

Trata-se de uma tarefa cujo sentido é de uma não dualidade do ser e do operar: é um estar centrado no ser, estando centrado no operar, e um estar centrado no operar, estando centrado no ser. Para o Mestre, esta tarefa só se torna possível quando o homem une a existência de todas as coisas à sua própria existência, esvaziando-se de todas as suas possíveis determinações. Este mais além de todas as coisas é transcendentemente real como

¹⁴² MESTRE ECKHART, S.5a, p.63.

possibilidade da existência das coisas como são em si mesmas. Ou melhor, o repouso de todas as coisas no ser é a condição de um operar radicalmente em todas as coisas. É preciso, então, atravessar a perspectiva na qual se pensa que todas as coisas existem objetivamente e deixar ser a perspectiva que, no homem, não se reduz a uma existência objetiva – aquela do incriado: quando o operar for verdadeiramente puro operar, ou seja, o si mesmo em si mesmo.

O incriado não se refere a algo que esteja fora do mundo, mas à pureza desse mesmo mundo. Trata-se dessa condição de ser sem ser objetivamente separado das coisas – a condição de ser não sendo *nem isto nem aquilo*. Essa plenitude de ser antes de ser isto ou aquilo – a que Eckhart chamou *o ser quando ainda não era*, ou seja, *algo no homem* que seria incriado – é mundo:

Ele enviou-o ao mundo. Um dos significados do *mundum* é “puro”. Atenção! Deus não tem lugar mais próprio do que um coração puro e uma alma pura. Ali o Pai gera seu Filho, como o gera na eternidade, nem mais nem menos. O que é um coração puro? É puro o que foi isolado e separado de todas as criaturas, pois todas as criaturas mancham, porque elas são um nada. Nem os anjos nem as criaturas são um algo. As criaturas têm tudo em tudo e mancham, pois são feitas de nada. Elas são e eram nada. O que é contrário e cria desgosto a todas as criaturas é o nada. Se colocasse uma brasa ardente em minha mão, ela me causaria dor. Isso vem somente do “não”, e se fôssemos livres do “não”, então não seríamos impuros.¹⁴³

Mundo, aqui, não pode ser compreendido como a soma de todas as coisas materiais e não materiais dentro de um espaço físico determinado. Mundo, para Eckhart, é a pureza dessa inseparabilidade de fundo que contém todas as criaturas justo no momento em que elas não são ainda. Tal pureza, assim, só se mantém viva nessa inseparabilidade onde nada ainda se determinou como isto ou aquilo. A alma não está apenas no mundo, como se este constituísse para ela seu receptáculo físico, mas alma tem e contém mundo enquanto o que ela já sempre é. A pureza da alma seria então essa descoberta de si mesma em sua inseparabilidade nascida a todas as coisas. Mundo é essa pureza pela qual a alma se relaciona de modo imediato com as coisas, antes mesmo que ela possa apreendê-las separadamente como isto ou aquilo. Essa inseparabilidade de fundo manifesta a pureza da alma numa ordem em que ela não pode ainda conhecer objetivamente qualquer coisa, exatamente porque numa tal ordem todas as coisas são vistas na possibilidade de existência que elas possuem no fundo. Numa tal ordem, a alma

¹⁴³ MESTRE ECKHART, S.5a, p.63.

não busca ser, por ser o que ela simplesmente é. Nela, a alma é sem busca, pois já é tudo que vier a ser. É o já ser ou a inseparabilidade anterior a qualquer consciência.

Nesse sentido, o incriado é primeira e indissociavelmente um aceno sobre o mundo. Deus, homem e mundo perfazem o espaço dessa inseparabilidade¹⁴⁴ na qual "[...] todas as coisas estão presentes. O que é acima de mim, me é tão próximo e tão presente como aquilo que é aqui, junto a mim; e lá, receberemos de Deus o que dele devemos ter."¹⁴⁵ No incriado tudo o que é está presente: Deus, o homem e o mundo. Nele, tudo que é, é idêntico e inseparável. Essa identidade antecede qualquer separação ou dualidade operada entre imanência e transcendência, entre unidade e multiplicidade. Nela, a diferença e a dualidade são dimensionadas no dinamismo do jogo do começo no qual o outro se concretiza como o Filho, que confere ser a todas as criaturas – no qual ser e operar são o mesmo. Essa mesmidade é o “lugar” do incriado, no qual todas as coisas são concebidas, não mais nas suas particularidades, mas no fundo em que elas são idênticas a Deus e são em Deus.

O fundo da alma é o lugar onde o operar se encontra como puro operar, livre de todas as suas possíveis determinações. Um operar idêntico ao ser é o que Eckhart chama um operar de um “modo sem modo”¹⁴⁶, que é só o modo pelo qual Deus Ele mesmo opera. Deus não opera onde há operação por este ou aquele modo. Deus opera sem modo porque não opera por nenhum modo para fora Dele mesmo, e, por isso, opera em todos os modos, opera sempre, de maneira contínua. Esse operar sem modo, isto é, em identidade com o próprio ser, é, em Deus, a amplitude e vastidão de sua criação que jamais se esgota no criado. Só no “sem modo” dá-se criação sempre ainda em vias de criar – criação contínua.

O único “lugar” onde essa criação pode se dar é no fundo da alma, pois o ser de Deus é o ser verdadeiro da criatura em seu fundo. Por isso, quanto mais vazia de imagens a alma for, mais ela é o que já sempre foi: “lugar” de manifestação da criação, isto é, de Deus. Não sendo nada em si e por si mesma, a alma é só a força dessa operação divina, que cria para dentro de si mesma. Só no vazio de si, ou seja, no fundo, a alma é cada vez e sempre de novo, esse operar do ser, onde criar e ser criado são o mesmo. É no fundo da alma que se dá esse encontro entre ser e operar, um e dois. O fundo é ele mesmo esse “entre” que ao mesmo tempo une e separa ser e operar, um e dois. Esse aberto do “entre”, para o qual nos abriu o tema da alma, dirige o sentido de uma busca no pensar de Eckhart: essa ambiência de

¹⁴⁴ SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 203

¹⁴⁵ MESTRE ECKHART, S.5a, p.62.

¹⁴⁶ Ibidem, S.71, p.70.

“intermeio” como ambiência da *Abgeschiedenheit*. Ambiência que já é sempre esse encontro Um-Dois, Dois-Um, que permite compreender a dinâmica de criação e retorno de todas as coisas para Deus. A chave para se pensar essa questão, que pretende ser o tom fundamental deste trabalho, é a criação tal como Eckhart a compreende.

CAPÍTULO 2 CRIAÇÃO E NEGATIVIDADE: QUANDO O FIM ESTÁ DENTRO DO COMEÇO

o momento mais maravilhoso do dia é aquele em que a criação em sua inocência pede licença para “ser” de novo, como foi, na primeira manhã que uma vez existiu.

Thomas Merton

No pensamento de Mestre Eckhart, a identidade entre ser e operar se dá num princípio, no qual, em Deus, não se distingue o nascimento do Filho da criação. Esse princípio é também o fim das criaturas, se entendemos por criação o ato pelo qual Deus, saindo de si, permanece inteiramente em si. E, assim, a possibilidade de se pensar essa não dualidade de ser e de operar, de interior e exterior aparece, para nós, na sua doutrina da criação, junto com aquela da *Abgeschiedenheit* (desprendimento), na qual Deus é um brotar-se em si mesmo. A partir dessa junção, pode-se dizer que a doutrina eckhartiana da criação se dá apenas dentro de uma perspectiva: “Só Deus é.”¹⁴⁷ Deus é Ele mesmo por toda a sua exteriorização na criatura. A criatura não possui uma raiz ontológica em si mesma. Essa raiz está em Deus, que é só o Ser. Enquanto só o Ser, não sendo nada para fora de Si mesmo, Deus é Uno.¹⁴⁸

Um verdadeiro Uno deve possuir-se a si através da “negação da negação,”¹⁴⁹ o que significa que Ele existe na medida em que o múltiplo no qual Ele se expressa (negação) é idêntico ao Um que Ele mesmo é (negação da negação). Essa “negação da negação” traduz o movimento de um nascimento que expressa a ação interior e exterior da Deidade. Permanecendo em Deus Ele mesmo, essa ação antecede a opaca relação Criador-criatura –

¹⁴⁷Eckhart expõe as evidências que sustentam essa proposição: “é evidente em virtude do Ex 3: <<Eu sou aquele que sou>>, <<Aquele que é me enviou>>, e Job: <<Tu que só és>>. Da mesma maneira, o Damasceno diz que o primeiro nome de Deus é <<o que é>>. A isso se acrescenta o fato de Parmênides e Melisso, no primeiro livro da *Physique*, só admitirem um só ser, enquanto eles admitiam uma pluralidade de seres-isto-e-aquilo, por exemplo fogo, terra etc., como o atesta Avicena no seu livro de física, que ele intitula *Suficiência*. Ao apoio também Dt 6 e Ga 3: <<Deus é um>> (*deus unus est*) [...] Vale da mesma maneira para o um, a saber, que Deus só é propriamente uma coisa una e um; Dt 6: <<Deus é um>> (*deus unus est*). A isso se acrescenta o fato de que Proclus e o *Livro das causas* designam Deus frequentemente pelo nome de um ou de unidade. Além disso, o um é a negação da negação. É porque ele convém somente ao ser primeiro e pleno – aquele de Deus – do qual nada pode ser negado [...]” Cf. ECKHART, Maître. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues*. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 75.

¹⁴⁸ Assim como observa Alain de Libera: “O solipsismo ontológico é inseparável do apofatismo do Um [...] Conhecer Deus é conhecer que ele é o Um, ou seja, o Ser puro.” LIBERA, Alain de. *La mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 283.

¹⁴⁹ No seu sermão S.21,p.149, Eckhart assim define a Unidade: “[...] um é um negar do negar”.

relação esta baseada exclusivamente nos interesses humanos. O conceito de “negação da negação” compreende o ato pelo qual Deus se exterioriza para dentro Dele mesmo, ao dar nascimento ao Filho e, junto com ele, ao mundo e a todas as criaturas. É quando Deus sai de si mesmo, permanecendo idêntico a essa exterioridade, que Ele mantém no seu Ser, antes do surgimento das criaturas enquanto criaturas. Portanto, se Deus mantém tudo dentro dele, inclusive a sua diferenciação, tem-se que Ele não está em nenhuma parte da sua criação, justamente porque Ele é toda a sua criação. Deus é imanente a todas as criaturas enquanto elas são Nele, antes que se determinem como isto ou aquilo – é imanente justamente porque transcende todas elas. Para Eckhart, Deus é Uno enquanto essa identidade dinâmica entre imanência e transcendência. Assim, o múltiplo nem é uma parte do Uno, nem tampouco um outro, no sentido de uma outra dimensão diminuída do Uno. Se o Uno se define como uma diferença real em relação à multiplicidade na qual ele se expressa, Ele mesmo já não seria mais Uno. A “negação da negação” é essa possibilidade que mantém, ao mesmo tempo, a identidade e a diferença absoluta entre o Uno e o múltiplo, entre Deus e as criaturas. Há uma diferença, mas diferença do mesmo.

Pensar a criação, desde esse horizonte da negatividade, é refletir sobre o que é essa origem da qual tudo parte e para a qual tudo retorna, o que significa refletir sobre o sentido mesmo da *Abgeschiedenheit*. Este termo se revela em duplo significado no instante da negação: ser desprendido é tanto estar livre de todas as imagens como pura receptividade no sentido do nascimento do Filho na alma, quanto abrir-se para Deus em sua pureza essencial no sentido da abertura para o nada da Deidade. É no modo como esses dois acontecimentos são agregados que se adentra num âmbito de compreensão especificamente eckhartiano.

2.1 “Só Deus é”: a fórmula da unidade

Por outro lado, quando o texto diz ‘eu’, isso significa primeiramente a ‘est-idade’ de Deus, que só Deus é; pois todas as coisas são em Deus e por ele, visto que fora dele e sem ele, na verdade, nada é: isso porque, diante de Deus, todas as criaturas são algo insignificante e um puro nada. Por isso, o que elas são, na verdade, o são em Deus, e por isso, na verdade, só Deus é. E assim a palavra ‘eu’ se refere à ‘est-idade’ da verdade divina, pois é a manifestação de um é. Por isso ‘eu’ manifesta que só Deus é. Em segundo lugar, significa que Deus é inseparável de todas as coisas, pois Deus é em todas as coisas e lhes é mais íntimo do que elas são para si mesmas.¹⁵⁰

¹⁵⁰ MESTRE ECKHART, S.77, p.96.

“Eu” é a marca de que Deus é só o Ser: o ermo solitário de Deus. Ou seja, não há nada fora de Deus Ele mesmo. Essa solidão do Ser de Deus Nele mesmo é a solidão do Deus do êxodo, que se expressa como *eu sou aquela que sou* – o Deus que a si mesmo se nomeia, livre da referência ao outro: “Deus não conhece nada mais do que ser, ele não sabe nada mais do que ser, ser é seu cerne.”¹⁵¹ Enquanto só o Ser, Deus é Uno, sendo que, para ser Uno, Deus precisa ser por tudo Ele mesmo: “O ser, porém, é o que se mantém em si mesmo e não se difunde para fora, mas para dentro. Isto é, por sua vez, unidade, aquilo que se mantém em si mesmo como um, separado de todas as coisas, sem se comunicar para fora.”¹⁵² A unidade de Deus encontra-se no seu Ser totalmente em si, em lugar nenhum fora de si mesmo.

Tudo que existe exteriormente ao “eu” é nada, é privação do Ser. Essa oposição entre o “eu” – que é só o Ser – e o nada se refere ao homem. Ela resulta de uma falsa perspectiva de dualidade, pela qual o homem busca conhecer Deus do exterior, designando, por aí mesmo, uma autonomia isolada. Mas, não admitindo qualquer dualismo que seja, no pensamento eckhartiano é propriamente essa perspectiva do homem que está em jogo, o que significa que, para o autor, o problema não é o exterior, como se a ele fosse inerente alguma malignidade, mas o apego do homem a essa exterioridade e, através dela, a si mesmo como a uma “propriedade”.

Eckhart une essa solidão do Ser a uma linguagem do retorno, enquanto delega ao apego toda oposição. Esse retorno se explica pelo fato de que a essa concepção do nada da criatura é inerente uma concepção mais nobre do nada que não permite que nós o identifiquemos com a exterioridade criada: aquela do nada na alma que, diferente do nada da criatura, consiste em ser o que somente se é. Se o nada da criatura é a condição do ser criado em suas formas próprias de oposição e dualidade, o tornar-se nada, ou o retorno ao ser que já se é, tem um sentido todo outro: a simples exigência que torna o homem capaz de Deus. Esse tornar-se nada não é oposto ao Ser, mas ao “ser de apego” – o ser da ilusão da “propriedade” de si.

Para Eckhart, tudo é concebido a partir da unidade: Deus é só o Ser, que é só a unidade. Se o é assim, a unidade divina, não oposta à multiplicidade criada, que ela mantém no seu ser, traduz a plenitude mesma de Deus: “Fora de Deus não há nada a não ser somente o nada [...] O que busca fora de si um outro lugar, esse se modifica. Deus <porém> tem em si todas as coisas em uma plenitude, por isso não procura nada fora de si mesmo, mas só na

¹⁵¹ MESTRE ECKHART, S.8, p.80.

¹⁵² Ibidem, S.18, p.131.

plenitude, como é em Deus.”¹⁵³ Portanto se o “eu” é a marca de que só Deus é, e por isso, não pode ser nem isto nem aquilo, ele também significa, segundo o autor, que Deus é “em todas as coisas e lhes é mais íntimo do que elas são para si mesmas.”¹⁵⁴ Em outra formulação: se Deus não é nem isto nem aquilo, Ele é em todas as coisas, ou, dizendo ainda melhor, Deus é distinto de todas as criaturas, porque é terminantemente indistinto de todas elas: “Deus é em todas as coisas. Quanto mais ele é nas coisas, tanto mais é fora das coisas. Quanto mais dentro, tanto mais fora, e quanto mais fora, tanto mais dentro.”¹⁵⁵

Se Deus é em todas as coisas, não são as coisas que o contêm, antes é Deus que tem e contém todas as coisas, por tê-las já desde sempre Nele. Ser em Deus, ou ser unida a Ele, significa para a alma o despojamento de tudo aquilo que originariamente ela não é, ou seja, de tudo aquilo que pertence a seu ser criado. Deus é em todas as criaturas de tal maneira que Ele é absolutamente fora de todas as criaturas. Ou seja, Deus é em todas as criaturas, enquanto elas são nele, isto é, enquanto absoluta Unidade: “O ser contém em si todas as coisas, no entanto, é tão acima delas que nada do que foi criado jamais conseguiu tocá-lo.”¹⁵⁶ Assim, o “eu” designa a dimensão de uma interioridade que não é “nem no mundo” visto não poder ser apreendida do exterior, “nem fora do mundo” porque, na medida em que ela é o Ser, ela é o silêncio de todas as coisas, se entendemos que todas as coisas são criadas em Deus. Ou melhor, não se pode conceber que Deus venha até nós do exterior, porque enquanto só o Ser, Ele é imediatamente no interior de tudo que é.

Para Eckhart, essa interioridade do “eu” é pensada tão radicalmente que ela mesma não conduz para lugar nenhum: o Deus que se expressa como “eu sou aquele que sou” se revela como sendo “aquele que é no mundo”, que é todas as coisas à medida que todas as coisas são nele: a plenitude simplesmente. Deus é inseparável de todas as coisas e é todas as coisas, não enquanto múltiplas, fixadas no mundo rígido da oposição, mas enquanto elas são Nele antes de se determinarem como isto ou aquilo. Portanto, se o homem deve também tornar-se inseparável de todas as coisas, ele deve deixar o nada da criatura para encontrar em Deus o ser que ele é verdadeiramente:

Assim, pois, Deus é inseparável de todas as coisas. E assim também o homem deve ser inseparável de todas as coisas, o que significa: que o homem em si mesmo seja

¹⁵³ MESTRE ECKHART, S.21, p.147.

¹⁵⁴ Ibidem, S.30, p.190.

¹⁵⁵ Ibidem, locus citato.

¹⁵⁶ Ibidem, S.73, p.77.

nada e que tenha saído totalmente de si mesmo. Dessa forma ele é inseparável de todas as coisas e é todas as coisas. Por isso, na medida em que nada és em ti mesmo, nessa mesma medida és todas as coisas e és inseparável de todas as coisas. E, na medida em que és inseparável de todas as coisas, nessa medida és Deus e todas as coisas, pois a deidade de Deus consiste no fato de ele ser inseparável de todas as coisas. Por isso, o homem que é inseparável de todas as coisas apreende a deidade ali onde o próprio Deus recebe sua deidade.¹⁵⁷

Como Deus, o homem é inseparável de todas as coisas e é todas as coisas no sentido de que o que quer que venha a ser não poderá não ser isso que ele já é. Isto de não poder ser nada para fora do que já se é, é, para o homem, tornar-se “eu”, que significa tornar próprio o próprio de Deus – que é pura e simplesmente solidão. O homem é esta solidão no estranho dessa inseparabilidade que ele mantém com Deus e todas as coisas, inseparabilidade que é tudo que ele é e pode ser: que é ser no Outro, e desde o Outro, em nada sendo por si mesmo. Tornar-se “eu” é, para o homem, despojar-se da perspectiva de dualidade que o separa de Deus e das coisas, é despojar-se do nada que é essa perspectiva, a fim de ser desde a perspectiva de Deus em seu ser por tudo Ele mesmo:

[...] a palavra ‘eu’ [...] indica a limpidez pura do ser divino, que é puro sem qualquer algo colateral. Pois bondade e sabedoria e o que quer que digamos de Deus, isso tudo é algo paralelo do ser puro de Deus; pois todo algo colateral constitui algo de estranho ao ser. E assim a palavra ‘eu’ indica a limpidez do ser de Deus, que é puro em si mesmo, sem nenhum ser lateral, que cria estranheza e distância.¹⁵⁸

O nada da criatura se impõe pela distância que separa o homem de Deus, distância que se abre quando a exterioridade, para a qual o homem já sempre se referiu, é tomada de modo unilateral, caracterizando um poder isolado. Esse ser lateral, de que nos fala Eckhart, é, exatamente esse nada, ou o ser exterior de posse dessa exterioridade, designando, por aí mesmo, algo de estranho a Deus, se entendemos que Deus é por tudo Ele mesmo. É estranho a Deus porque se fixa fora de Deus, como coisa acrescentada. Tornar-se “eu” é, pois, despojar-se do nada da criatura num sentido todo próprio de tornar-se nada, sentido mais radical que o termo ‘nada’ recebe quando designa um desprender-se de tudo que não é Deus Ele mesmo. E então, tornar-se “eu” é vivenciar o mesmo movimento pelo qual Deus se abisma na sua Deidade: “[...] pois quando alguém não quer nada para si mesmo, Deus quer para ele, na

¹⁵⁷ MESTRE ECKHART, S.77, p.96s.

¹⁵⁸ Ibidem, S.77, p.97.

mesma medida em que quer para si mesmo.”¹⁵⁹ É a Deidade que Deus quer para si mesmo. Isso que Deus quer, para o homem e para Si mesmo, não é outro de Deus, mas o dom de tornar-se nada que é necessário para se abismar na “luz que é Deus mesmo”, e que é só o que é verdadeiramente:

‘Pai, eu te peço que os faças um como tu e eu somos um’ (Jo 17,21). Onde dois necessitam se tornar um, um deles deve perder seu ser. Assim é: se Deus e alma devem tornar-se um, então a alma deve perder seu ser e sua vida. Tanto quanto resta de si, assim nesse tanto os dois são unificados. Mas, onde dois necessitam ser um, ali um deles deve perder plenamente e o outro conservar o seu ser; assim eles são um.¹⁶⁰

Tornar-se “eu”, ou igualmente tornar-se nada, é, pois, ser uno com Deus, na perda do ser lateral, ou seja, do nada da criatura em sua oposição ao Ser de Deus. Portanto, se essa oposição entre o nada da criatura e o Ser de Deus não é uma oposição que os prende para sempre um ao exterior do outro, mas que é fruto de uma perspectiva ilusória da criatura, tem-se que o desprendimento do nada da criatura só pode revelar a unidade do Ser de Deus em seu ser por tudo Ele mesmo. E então, não se trata de negar a criatura, quando o que se nega é o nada que ela é em si mesma a fim de que ela possa ser segundo o nada que ela é em Deus antes de se determinar como isto ou aquilo. Por isso, segundo Eckhart, renunciar a todas as criaturas e tornar-se nada é descobrir a presença de Deus em todas elas, na inseparabilidade mesma que os une antes de tudo.

Eckhart descreve assim a experiência do apóstolo Paulo: “Envolto em luz, foi lançado ao chão e os olhos lhe foram abertos, de modo que viu, de olhos abertos, todas as coisas como um nada. E, quando viu todas as coisas como nada, enxergou Deus.”¹⁶¹ Ver todas as coisas como nada não seria vê-las libertas de toda determinação particular, que as faz ser isto ou aquilo? Aqui, ao traduzir o conteúdo mesmo do radical desprendimento expresso na fórmula “nem isto nem aquilo”, o nada de todas as criaturas permite o acesso ao Nada¹⁶² que é Deus: “Quando alguém vê algo ou quando algo cai em teu conhecimento, isso não é Deus;

¹⁵⁹ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 101.

¹⁶⁰ MESTRE ECKHART, S.65, p.37.

¹⁶¹ Ibidem, S.71, p.66.

¹⁶² O tema do nada é certamente a expressão maior da negatividade do divino. Eckhart concebe uma dupla significação ao nada: nada é tanto a essência divina ela mesma, quanto a exterioridade autônoma das criaturas. Essa oposição só pode, no entanto, ser concebida a partir do ser criado, não se referindo à unidade e plenitude de Deus, pois, em si mesmo, Deus não tem qualquer dualidade.

justamente porque ele não é nem isto nem aquilo [...] A luz que é Deus brilha na escuridão (Jo 1,15) [...] Quem, porém, fala de Deus junto a nada, dele fala com propriedade.”¹⁶³ Falar de Deus junto a nada, isto quer dizer, para a criatura, não ter outro ser senão o de Deus Ele mesmo. Eckhart identifica o Nada de Deus ao nada pelo qual o homem é revestido no exercício do desprendimento puro: “o desprendimento fica tão próximo do nada que nenhuma coisa é suficientemente sutil para poder manter-se dentro do desprendimento, a não ser Deus.”¹⁶⁴ Assim como expressa o sermão 71, dizer que “Deus é o Ser” e que Deus é Nada (nem isto, nem aquilo) é uma e a mesma coisa: “Paulo levantou-se do chão e de olhos abertos 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.”¹⁶⁵ Ser inteiramente si mesmo quer dizer ser sem qualquer determinação exterior a si mesmo, e isto é ser também Nada – nem isto, nem aquilo.

Nessa visão do Nada, não há mais nem objeto, nem sujeito, nem ser lateral, nem modo, nem lugar. Portanto, se Deus se faz presente em todas as criaturas, Ele o faz não no sentido de alguma coisa recebida ou dada, mas como o que verdadeiramente ela é. Não significa, porém, que eu saia de mim mesmo e Deus entre, como o deixar e o pegar de duas coisas separadas – como “um dentro” e “um fora”; a verdade é que quando eu me desprendo e volto a ser o nada que eu era antes de ser, esse nada desprendido é idêntico a Deus. Há uma identidade entre o fato de apreender todas as coisas como nada – sem a intermediação de conceitos ou representações – e o fato de enxergar Deus como nada. Isso porque, quando a criatura se desprende de seu eu próprio, o que existe é apenas Deus: “Deus simplesmente não entra; <muito mais>, Ele é essencialmente dentro.”¹⁶⁶

O mais elevado e o extremo que o homem pode deixar é deixar Deus por Deus e para Deus. São Paulo deixou Deus por e para Deus; deixou tudo que podia tomar de Deus, tudo que Deus lhe podia dar e tudo que podia receber de Deus. Ao deixar tudo isso, deixou Deus por e para Deus e assim lhe restou Deus como Deus é em si mesmo em sendo, não no modo do seu ser recebido ou adquirido, mas no vigor do ser que Deus é em si mesmo. Ele jamais deu algo a Deus, nem jamais recebeu algo de Deus; é um Um e uma pura e clara união.¹⁶⁷

¹⁶³ MESTRE ECKHART, S.71, p.67.

¹⁶⁴ ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 5.

¹⁶⁵ Cf. nota 163: opus citatum, locus citato.

¹⁶⁶ Ibidem, S.10, p.93.

¹⁶⁷ Ibidem, S.12, p.103s. Cf. também ibidem, S.77, p.98: “[...] certa vez, estando a caminho, estive pensando que o homem deveria ser tão desprendido em suas opiniões a ponto de não ter em mente ninguém nem nada a não ser a deidade em si mesma, nem bem-aventurança, nem isto ou aquilo, senão unicamente Deus como Deus e a

“Deixar Deus por Deus” é não acrescentar nada a Deus, pois em Deus não há outro que não Ele mesmo: “Quem conhece a Deus conhece que todas as criaturas nada são.”¹⁶⁸ Conhecer junto a nada, isso significa conhecer junto à solidão de Deus. É conhecer que Deus é em todas as coisas e que todas as coisas são em Deus, numa relação sem intermediários. Pois: “Se queremos conhecer a Deus, isso deve acontecer sem meios; ali não pode entrar nada de estranho.”¹⁶⁹ Assim, aquele que “conhece algo qualquer não conhece a Deus.”¹⁷⁰ Esse verdadeiro conhecimento não vai no sentido de um movimento do exterior (isto ou aquilo) para o interior (Deus) – como a vontade de um sujeito atuando separadamente sobre seu objeto – como tampouco provém de uma depreciação da exterioridade. Ele vai do interior ao exterior, e nessa direção o exterior encontra seu devido lugar ao manter vivo o interior do qual ele não se separa. E assim, conhecer junto a nada quer dizer ser idêntico à unidade que é só o que é – e que é Deus. Ser nada para ser tudo em Deus, pois “onde há um ali está tudo, e onde está tudo ali está um.”¹⁷¹

Quem busca isto ou aquilo em Deus não encontra Deus, “[...] mas quem busca realmente só a Deus encontra a Deus e jamais o encontra sozinho; pois tudo que Deus pode oferecer, ele o encontra junto com Deus.”¹⁷² Em Deus, a exterioridade deixa de ser tomada de modo unilateral (isto ou aquilo) ao se converter em conteúdo mesmo do interior. Portanto, ser nada, ou ser nem isto, nem aquilo é a expressão da necessidade de não se apreender a exterioridade por ela mesma, como a uma “propriedade”, mas de tomá-la como conteúdo mesmo da unidade interior de Deus: “O homem que assim deixou todas as coisas no seu ínfimo <ser> e, enquanto elas são transitórias, recebe-as de volta em Deus, onde elas são a verdade”.¹⁷³ Receber todas as coisas de volta em Deus é descobrir-se em novo começo com as coisas, e é isso que quer dizer esse conhecer junto a nada: ser a cada vez e sempre de novo um começo com as coisas, o que significa ser simplesmente, ser sem modo, sem caminho, sem lugar.

Conhecer a Deus junto a nada, é isso o sem modo: “deve-se tomar a Deus como modo sem modo, como ser sem ser, pois ele não possui modo. Por isso, diz São Bernardo: Quem

deidade em si mesma; pois qualquer outra coisa que tenhas em mente, isso tudo é apenas um ser colateral à deidade. Por isso, afasta todo ser colateral da deidade, toma-a despida em si mesma.”

¹⁶⁸ MESTRE ECKHART, S.68, p.51s.

¹⁶⁹ Ibidem, S.71, p.68.

¹⁷⁰ Ibidem, S.35, p.210.

¹⁷¹ Ibidem, S.67, p.46.

¹⁷² Ibidem, S.26, p.172.

¹⁷³ Ibidem, S.29, p.187.

quer conhecer-te a ti, Deus, deve medir-te sem medida.”¹⁷⁴ O “sem-modo” é uma das imagens eckhartianas que nos revela o esforço do autor em ultrapassar qualquer tipo de relação exterior à Deus. Esse “sem modo” não deprecia nada, nem rejeita o que quer que seja – simplesmente acolhe Deus no nada das coisas, se por nada entendemos que Deus cria todas as coisas Nele mesmo. Aquele que conhece a Deus “sem modo” permanece sendo Nele em todos os modos. Tal homem vive Deus em todos os lugares, vivendo o nada que estes mesmos lugares originariamente são, “pois Deus é igual em todas as coisas e em todos os lugares e está pronto a doar-se igualmente, como é do seu teor, e conhece a Deus só quem o conhece de modo igual.”¹⁷⁵ Para Eckhart, conceber Deus como uma alteridade exterior não condiz com o testemunho da nossa alma. Isso equivaleria a concebê-Lo em termos da objetividade e por este ou aquele modo, a partir de fora:

Em quem Deus não habita verdadeiramente ou quem procura Deus nisso e naquilo, mas sempre a partir de fora, ou quem procura Deus em forma desigual, seja em obras, no meio da multidão ou em lugares determinados, este não possui Deus [...] Por isso não apenas o perturba a má sociedade, mas também a boa, não somente a rua, mas também a igreja [...] Isso porque a perturbação habita dentro dele e porque Deus não se tornou nele todas as coisas.¹⁷⁶

Portanto, quem procura Deus a partir de fora, isto é, sob a égide de nomes ou modos determinados, não encontra Deus, que é sem nome, sem modo. Deus é sem nome e sem modo porque não pode ser exterior àquele que o procura. Nessa compreensão de um Deus para além de todos os nomes e modos pulsa o sentido de uma indistinção que diz ser esse mais além o próprio fundo no qual coincidem Deus e homem. Agora é preciso elaborar a questão de que é por causa desta indistinção que Deus é inominável, não podendo Ele ser confundido com uma transcendência inacessível.

¹⁷⁴ MESTRE ECKHART, S.71, p.70.

¹⁷⁵ Ibidem, S.68, p.50.

¹⁷⁶ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 106.

2.2 O Ser inominável: uma compreensão mística do Ser

O mais além de Deus – de todo nome, de todo modo – não é alguma coisa fora ou outra de Deus, mas o dom da perda de si mesmo no abismo sem fundo, enquanto a apreensão exterior de Deus seria ainda, para a criatura, um obstáculo à perfeita união com o divino. Em outra formulação: existindo por sua natureza, a criatura conhece Deus enquanto Criador, isto é, Deus pelos modos manifestos de Deus. A distinção entre o modo e o “sem modo” é a mesma distinção concebida a Deus em relação ao Deus além de Deus – a Deidade. O modo como Deus é nomeado na sua criação – modo que abarca o sentido mesmo da Trindade divina – explica a dimensão positiva da teologia. Mas, justamente por essa manifestação na sua criação – manifestação na qual permanece encoberto o sentido mesmo de sua unidade – a Trindade não é adequada ao Deus além de Deus: Deus além de todo modo e de todo nome. Para Eckhart, Deus só pode ser nomeado negativamente: Ele não é nem isto nem aquilo. Deus não é Deus (no sentido daquilo que podemos chamar como isto ou aquilo), mas tampouco é outro de Deus: Ele é a Deidade, ou seja, um mais além de Deus – mais sempre em Deus Ele mesmo – que coincide com o mais íntimo de nós mesmos, o que explica toda a dimensão negativa da teologia eckhartiana. O Deus trino se separa da Deidade porque a unidade que Nela o mantém não se manifesta na multiplicidade dos modos pela qual Ele é chamado na sua criação. O “sem modo”, nesse sentido, não se refere nem a Deus nem às criaturas nas suas formas próprias de manifestação, mas ao fundo onde ambos coincidem em sua unidade indistinta, sem lugar, sem nome e radicalmente inominável. Portanto, Deus é “sem modo”, é inominável porque é indistinto:

<O fim último> do ser são as trevas ou o não-conhecimento da deidade abscondita, ao qual a luz brilha; “mas as trevas não compreenderam”(cf. Jo 1,5). É por isso que Moisés falou: “Aquele que ali é me enviou” (Ex 3,14), aquele que ali é sem nome, que é uma negação de todos os nomes e que jamais recebeu um nome. E por isso o profeta falou: “Na verdade, tu és o Deus escondido” (Is 45,15) no fundo da alma, onde o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo. Quanto mais a ti se procura, tanto menos a ti se encontra. Tu deves procurá-lo assim que não o encontres em nenhum lugar. Se não o procuras, então o encontras.¹⁷⁷

¹⁷⁷ MESTRE ECKHART, S.15, p.94.

Deus é indistinto daquele que o procura, por isso é inominável¹⁷⁸. É inominável porque Ele não poderia estar situado “fora do homem”, na forma rígida de um invólucro externo. Deus não poderá nunca ser nomeado a partir de um conceito criado pelo homem, mas somente pela radical indistinção que impera entre ambos: “o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo”. Indistinção que está presente no silêncio de todos os nomes ou conceitos pelos quais o homem busca determinar Deus. Indistinção fora da qual não pode haver qualquer modo ou caminho de acesso a Deus. Por isso: “Não devemos conceber e considerar Deus como fora de cada um de nós, mas como o próprio e como o que está em cada um de nós.”¹⁷⁹ Deus é inominável porque não é exterior àquele que o procura.¹⁸⁰ É sob esta perspectiva que a teologia negativa¹⁸¹ assume em Eckhart um caráter radical: ao mesmo tempo que expressa a distinção de Deus em relação à criatura, torna-se a ausência total de toda distinção.

Quando se diz que Deus é sem nome, isto quer dizer que esse mais além de Deus é ao mesmo tempo o nada não objetivável que radica no fundo da alma humana. O mais além de Deus é um mais além que é nosso – um mais além que nós mesmos o somos antes de começarmos a ser. O Ser inominável é o “Deus escondido” no fundo de nós mesmos, para o qual não há acesso fora de nós: “[...] Deus deseja trazer o homem a conhecê-lo. Deus, todo o tempo está pronto, mas nós estamos muito pouco dispostos; Deus nos está próximo, mas nós

¹⁷⁸ A propósito dessa questão do Deus inominável, Vladimir Lossky afirma que, se Eckhart compartilha com Dionísio a concepção de que Deus em si mesmo é inominável, à medida que não pode ser expresso pelo criado, o mesmo não acontece quando se trata do motivo dessa inefabilidade divina. Segundo Lossky, para Dionísio, a inefabilidade divina assim se radicaliza por ultrapassar não só o ser criado, mas o Ser ele mesmo, enquanto ele ainda significar um nome. Para Eckhart, por sua vez, Deus é inefável porque o inefável é seu próprio Ser, que a si mesmo à alma se dá, nela encobrendo-se. Deus é inefável porque em toda a sua manifestação Ele é “o Deus escondido”. Assim, se em Dionísio o anonimato de Deus acaba na superação do próprio Ser, em Eckhart, é o Ser que o fundamenta, é o próprio Ser que é escondido, que é sem nome. Para Eckhart, Deus é o Ser abscondito porque só se manifesta no fundo da alma. Cf. LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 21

¹⁷⁹ MESTRE ECKHART, S.6, p.74.

¹⁸⁰ Eckhart, apoiando-se na concepção da interioridade agostiniana, elabora uma compreensão do ser na qual é suprimida toda e qualquer busca pelo inefável, considerando que não se busca chegar aonde já se está: “[...] é admirável procurar fora o nome daquele que não está fora, mas no mais íntimo. Agostinho, em *A Verdadeira Religião*, afirma: <<Não vá para fora, entre em ti mesmo>>, Deus, <<a verdade habita no homem interior, e quem a busca fora não a alcança>>.” Cf. ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 639.

¹⁸¹ Pseudo-Dionísio, o Areopagita, faz a distinção entre a teologia positiva, que considera Deus junto a todos seus nomes e atributos, e a teologia negativa, que considera Deus para mais além de tudo quanto se possa chamá-lo ou nomeá-lo. O termo teologia negativa é fortemente retomado por Eckhart para exprimir a negatividade de Deus face a todo tipo de atribuição, tal como ele se expressa no seu S.83, p.118: “Deus é sem nome, pois ninguém pode dizer nem compreender nada de Deus. Por isso, diz um mestre pagão: Aquilo que compreendemos ou dizemos a respeito das causas primeiras, isto somos mais nós mesmos do que a própria causa primeira, pois ela está elevada acima de todo dizer e de toda compreensão. Se digo então: ‘Deus é bom’, isto não é verdade; antes, eu sou bom, Deus não é bom! ... Digo também: ‘Deus é sábio’, isso não é verdadeiro; eu sou mais sábio do

estamos dele muito distantes; Deus é dentro, nós, fora; Deus é familiar, nós estranhos.”¹⁸² A teologia negativa de Eckhart, procurando alcançar Deus para além de toda sua manifestação no criado, parece acenar para a pura positividade de um conhecimento que só é em identidade com o ser que o homem é antes de ser.

E então, a questão é que Deus é tão próximo do homem que não pode ser visto por ele. Nessa proximidade está a impossibilidade do homem de apreender Deus desde um lugar exterior a Deus Ele mesmo, a impossibilidade de apreendê-lo como outro – como algo simplesmente. Na pura indistinção que constitui o fundo da alma e o fundo de Deus, não pode haver acréscimo, mas sempre decréscimo, retorno. O modo de ser de Deus é um modo sem modo porque é decréscimo de todo criado, ou seja, de toda perspectiva exterior a essa relação interior onde a indistinção de Deus não se opõe à distinção da criatura que ela mantém no seu ser: *o fundo de Deus e o fundo da alma são um fundo*. Para Eckhart, Deus só será conhecido quando a existência assumir o caminho do desprendimento, o que quer dizer, em última instância, permanecer em si mesma:

Quanto mais penetrante e profundamente conhecemos a Deus como ‘Um’, tanto mais conhecemos a raiz, de onde surgiram todas as coisas. Quanto mais conhecemos a raiz, o cerne e o fundo da deidade como ‘Um’, tanto mais conhecemos tudo. Por isso ele diz: ‘Para que conheçamos a ti somente como um Deus verdadeiro’. Ele não diz Deus ‘sábio’, nem Deus ‘justo’, nem Deus ‘poderoso’, mas somente como “um Deus verdadeiro”. Tem em mente que a alma deve desprender-se e despojar-se de tudo que acrescentamos a Deus no pensamento ou no conhecer, e tornando-o desnudo, como ele é, límpido ser: Assim é ele ‘Deus verdadeiro’.¹⁸³

Dizer que Deus é sábio, poderoso e justo é expressar nossos modos próprios para medir Deus segundo nós mesmos. E esses nossos modos próprios, aquilo que compreendemos e expressamos acerca das causas primeiras, “isto somos mais nós mesmos do que a própria causa primeira, pois ela está elevada acima de todo dizer e de toda compreensão.”¹⁸⁴ Deus está além de todos os modos dos quais dispomos para nomeá-lo a partir de nós mesmos. Esse mais além de Eckhart não se radicaliza, no entanto, como uma transcendência para sempre inacessível, porque ele só é inacessível se compreendido do exterior, no sentido desvalorizado

que ele! Se eu disser também que ‘Deus é um ser’, isso não é verdadeiro, pois ele é um ser sobressencial e uma nada sobressencial.”

¹⁸² MESTRE ECKHART, S.68, p.52.

¹⁸³ Ibidem, S.54a, p.299.

¹⁸⁴ Ibidem, S.83, p.118.

que esse termo recebe quando ele designa um tipo de acréscimo àquilo que, em sua essência, basta-se a si mesmo. Para o autor, Deus só é acessível Nele, o que significa, para o homem, esvaziar-se de si mesmo. Trata de um exercício de desconstrução de tudo que não é Deus para que Ele se revele em si mesmo. Para que Deus seja em si e por si mesmo, o homem, ele mesmo, deve tornar-se vazio de si. O Ser inominável de Eckhart é, antes de tudo, o Ser da experiência mística, Ele coincide com o mais fundo da alma. Portanto, se existe um caminho, este não caminha na direção de algo que é fora de nós. Todo caminho para Deus está no fundo da alma – todo caminho é retorno, desprendimento – um “em si”. Um “em si” que é igualmente nada – nada disto ou daquilo. Eckhart expressa este “em si” através de imagens:

O sol brilha sem cessar; contudo, quando uma nuvem ou a 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 enfermiço, 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. Este é o tesouro que jazia oculto no campo, como diz Nosso Senhor no Evangelho (Mt 13,44).¹⁸⁵

O retorno é a única via para a qual acena Eckhart com sua teologia negativa. Trata-se do percurso ao revés da emanção das criaturas para fora do Um, percurso no qual a criatura retorna ao ser que ela era em Deus antes de existir como isto ou aquilo. Esse retorno abre um horizonte que possibilita uma vida “anterior” à objetividade, ou seja, uma vida na qual a relação entre Deus e o homem transborda ao âmbito meramente pessoal. A característica dessa vida está contida na unidade indistinta entre Deus e homem, antes da existência das criaturas. Isso significa que o retorno ao ser antes de ter sido corresponde a um desdobramento no âmbito mesmo do divino, que vai do Deus pessoal à impessoalidade de um Deus compreendido em si mesmo – um Deus que possui a característica do não ser nem isto nem aquilo. A radicalidade da alma requer do homem a unidade divina, e esta unidade é algo distinto de um Deus nomeado na sua criação. Nessa radicalidade, Deus cessa de ser aquele cujos atributos se encontram subordinados às necessidades do humano. Se o homem necessita de Deus é porque ele ainda mira algo em Deus que não é Deus ele mesmo: “Quem vê algo em Deus não vê a Deus! Um homem reto não necessita de Deus. É que, do que tenho, dele não

¹⁸⁵ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 93.

careço.”¹⁸⁶O homem não pode querer ser o que já é. Por isso, há tão pouca necessidade – até mesmo nenhuma – de chamar Deus, quanto o há de manifestar-lhe alguma submissão; bastanos – se tudo que é, é Ele – deixarmos ser o que já sempre somos.

Pois bem, o Ser inominável refere-se tanto a Deus quanto ao verdadeiro ser das criaturas em seu fundo. Nesse modo de pensar Deus e a criatura como quando nada de criado ainda não era, está o esforço de Eckhart em elaborar uma teoria do Ser como *Abgeschiedenheit* (desprendimento). Esse desprendimento diz respeito tanto a Deus quanto ao homem, já que define o ser ou o fundo no qual ambos coincidem como realidade indivisa. E, nesse sentido, desprendimento quer dizer a negação de toda a exterioridade criada e a negação dessa negação ela mesma, conquanto que essa transcendência em relação ao criado assim se radicalize como uma alteridade ou inacessibilidade. É a negação da negação na pura afirmação de Deus no fundo da sua criação.

2.3 A *Abgeschiedenheit* ou o sentido do Ser de Deus

A compreensão de Deus como *Abgeschiedenheit* insere-se na corrente mística da teologia negativa, segundo a qual não é possível falar adequadamente de Deus senão pela negação. Essa negação assim se radicaliza, não como absoluta, mas como a demarcação do sentido do Ser de Deus enquanto não-ser, ou seja, enquanto nada de tudo aquilo que é estranho a Ele mesmo, porque: “Tudo o que é mais do que Um, isso é demais [...]”¹⁸⁷ A identificação entre o Nada e o Ser tem como pressuposto um elevar-se do Ser para além do ser criado. Nesse sentido, esse Nada, que é Deus, é um Nada que é tudo em si, pois nele todas as coisas são inteiramente unas, por não ser nem isto, nem aquilo, nem aqui, nem lá. Esse Não-ser ou Nada é, portanto, alguma coisa de inefável, mas também de terminantemente positivo, pois, longe de negar o Ser de Deus, ele só quer negar o “ser” criado em suas formas de dualidade e distinção. Essa dualidade entre o Ser de Deus e o “ser” criado é fruto de um falso ponto de vista da criatura que, ao conhecer Deus, o faz a partir do exterior, operando separadamente sobre isto e aquilo:¹⁸⁸ “Deus não é como essas coisas

¹⁸⁶ MESTRE ECKHART, S.62, p.28.

¹⁸⁷ Ibidem, S.53, p.295.

¹⁸⁸ LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988, p. 48.

múltiplas, isto ou aquilo, mas Deus é Um.”¹⁸⁹ Eckhart põe a diferença entre o Ser enquanto tal (o Um) e o “ser” enquanto isto e aquilo. Isto e aquilo é a expressão eckhartiana para qualificar o apego à multiplicidade próprio do ser criado na sua existência fora do Um. Portanto, a negação que caracteriza o sentido do Ser de Deus não é nela mesma absoluta, porque ela só visa negar esse “ser” do apego que afasta o homem dele mesmo e de Deus:

Se eu chamasse Deus de um ser, diria algo tão incorreto como chamar o sol de pálido ou de preto. Deus não é nem isto nem aquilo. E um mestre afirma: quem, pois, acredita ter conhecido a Deus, e que, com isso, teria conhecido alguma coisa, esse não conheceu a Deus. 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. Ao lançar o cobre no ouro, o cobre haverá de encontrar-se ali num modo mais elevado do que em si mesmo. Santo Agostinho diz: Deus é sábio sem sabedoria, é bom sem bondade, é poderoso sem poder.¹⁹⁰

Há aqui a necessidade de enfatizar a total distinção entre Deus e a criatura enquanto tal: quando Deus é o Ser, a criatura é nada, quando a criatura é o ser, Deus é Nada. Então Deus é Nada não no sentido de que Ele seria sem ser: Deus é Nada disto ou daquilo – o que significa que Ele é um Ser acima dos seres. A extrema negatividade do Nada não se refere diretamente ao Ser de Deus como tal, mas ao modo de ser criado que busca determinar Deus do exterior – como isto e aquilo. Quando Eckhart diz que Deus é Nada, isso significa que Deus é, mas, para a criatura, Ele é o Nada, no sentido de que permanece não dito em todo dizer humano-criado. Esse Nada não exclui o Ser, mas o eleva em relação ao ser criado. Esse mais além é, ao mesmo tempo, a não objetivação que constitui a alma em seu fundo. Fundo que, assim, não se refere nem a Deus nem à criatura, mas à unidade na qual ambos se encontram antes de tudo – ao que Eckhart chamou o Um. Deus é Nada porque é todo o Ser e, enquanto só o Ser, Deus é Um.

¹⁸⁹ MESTRE ECKHART, S.68, p.51.

¹⁹⁰ Ibidem, S.9, p.84. A passagem de Agostinho a que Eckhart se refere encontra-se na obra *A Trindade*: “Ora, o que não chegamos a entender a respeito de nossa parte mais nobre, não devemos procurar em relação a Deus, que é imensamente superior ao que temos de melhor. Desta maneira havemos de procurar entender a Deus, se pudermos e o quanto pudermos: como um ser bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem privação, presente sem lugar determinado, tudo contendo sem por nada ser contido, inteiro em tudo, mas não de modo local, sempiterno sem tempo, agente que tudo muda sem se mudar em nada.” Cf.: AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística), p. 192s.

As acepções que os termos Ser e Um¹⁹¹ recebem ao longo da reflexão eckhartiana ilustram a ambiguidade que a relação entre a Trindade e a Deidade tem no seio desse pensamento. Assim como observa McGinn, se por um lado, Eckhart “identifica o Ser indistinto com a essência divina, e o Um ou unidade (*unum*) com o Pai, a Verdade (*verum*) com o Filho, e a Bondade (bondade) com o Espírito Santo,”¹⁹² por outro, isso mesmo a que o autor chama o Um, “não é atribuído a nenhuma Pessoa particular na Trindade, mas denota a substância divina ou essência.”¹⁹³ Assim também, o termo “Pai” da Escritura é várias vezes invocado por Eckhart para formular seu pensamento sobre o Deus além dos modos e das propriedades: “Ele não anela a Deus enquanto este é o Espírito Santo e <também não> enquanto é o Filho: Ele foge do Filho. Também não quer a Deus enquanto é Deus. Por quê? Porque ele <como tal, ainda> tem um nome. Mas o que quer o intelecto? Ele não sabe: Ele o quer como ele é o Pai.”¹⁹⁴ Por outro lado, Eckhart anuncia claramente, em outros sermões, que o termo Pai não é apropriado ao fundo divino: “[...] Ele não é, nesse sentido, nem Pai nem Filho e nem Espírito Santo [...]”¹⁹⁵ Essa ambiguidade aproxima da Escritura um pensamento que por vezes parece dela se distanciar. Seguindo ainda a observação de McGinn, essa ambiguidade do pensamento eckhartiano: “[...] não colide com o que é central em sua mensagem: a inelutável natureza trinitária da identidade mística.”¹⁹⁶ Qualquer que o seja, é seguramente a pura indistinção divina, que à distinção criada não se opõe por mantê-la no seu ser, que está em questão nessa ambiguidade do pensamento eckhartiano. Indistinção esta que une a simplicidade do fundo da alma à simplicidade do fundo da Deidade, além da oposição mesma entre o Um e o múltiplo. É a unidade que, negando a si mesma, nega sua própria negação:

[...] um é um negar do negar. Se digo ‘Deus é bom’, isto então junta algo <a Deus>. Um <ao contrário> é um negar do negar e um denegar do denegar. O que significa ‘Um’? Significa aquilo a que nada se ajunta. A alma recebe a deidade como ela é em si apurada, onde nada lhe é acrescentado, onde nada é pensado <de acréscimo>. Um é um negar do negar. Todas as criaturas carregam em si uma

¹⁹¹ A relação entre ser e um tornar-se é complicada pelo fato de Eckhart, nas suas “Questões Parisienses”, ter negado o primado do ser em Deus. Mas, o uso do ser nas Questões Parisienses não se refere ao ser puro, mas antes, ao ser das criaturas (enquanto isto ou aquilo).

¹⁹² MC GINN, Bernard. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. New York: Crossroad, 2005, p. 131.

¹⁹³ Ibidem, locus citato.

¹⁹⁴ MESTRE ECKHART, S.26, p.174.

¹⁹⁵ Ibidem, S.2, p.51.

¹⁹⁶ Cf. nota 192: Opus citatum, locus citato.

negação; uma nega ser a outra [...] Deus, porém, tem um negar do negar, ele é Um e nega tudo mais, pois nada é fora de Deus.¹⁹⁷

Deus é um, Ele “é um negar do negar,” como afirma Eckhart. Dizer que o Um é um simples negar é dizer que Deus é absolutamente distinto de todas as coisas, afirmando a dualidade ou a oposição entre o Um e o múltiplo. Mas dizer que o Um é um negar do negar é afirmar a pura indistinção de Deus, quando o dois da distinção não se opõe, em Deus, ao Um que Ele mesmo é, ou seja, quando todas as coisas se encontram unidas em Deus antes de caírem no mundo determinado da distinção. Dizer que Deus é um negar do negar é dizer que Deus mantém-se sempre em si mesmo, transbordando-se para dentro de si mesmo. Assim, se o sentido do Ser de Deus não se deixa tocar pelo ser determinado como isto ou aquilo, ele tem o sentido do Ser em si. A negação da negação é esse “em si” revelado na célebre passagem do êxodo: *Eu sou aquele que sou*. Deus é enquanto não é nada de outro que Ele mesmo: Ele é sendo nele mesmo e por ele mesmo, num retorno completo e inabalável. Esta negação da negação implica, no entanto, a afirmação da indistinção de Deus. Ou seja, Deus é distinto de todas as criaturas porque Ele é totalmente indistinto de todas elas: “Deus é tudo e é Um.”¹⁹⁸ Enquanto o próprio de Deus é ser indistinto, tudo o que é criado, sendo isto ou aquilo, é alguma coisa de distinto, próprio a uma determinação particular. Porque Deus não é alguma coisa de distinto – ou porque não é nem isto nem aquilo –, Ele (Deus) é indistinto de todas as coisas. A “negação da negação” é, nesse sentido, a razão que explica a imanência de Deus no mundo, ao mesmo tempo que a sua transcendência: “Deus transborda em todas as criaturas, mas permanece intacto, sem ser tocado por nenhuma criatura.”¹⁹⁹

Em Eckhart, essa negação da negação está a serviço de uma afirmação de origem, que diz respeito ao fundo onde homem e Deus coincidem enquanto unidade indistinta. Esse fundo de Deus, que o caracteriza em sua inefabilidade eminentemente positiva,²⁰⁰ só pode ser expresso como Nada – como negação. Aí, no fundo, Deus “não é nem bondade nem ser, nem verdade nem um, então ele, o que é? Ele é absolutamente nada, ele é nem isto nem aquilo.”²⁰¹

¹⁹⁷ MESTRE ECKHART, S.21, p.149.

¹⁹⁸ Ibidem, S.21, p.151.

¹⁹⁹ Ibidem, S.71, p.65.

²⁰⁰ “Agostinho diz: ‘Toda a criatura é vã. Se dissermos que Deus é uma palavra, então <com isso> estamos enunciando Deus; <mas> se dissermos que Deus é não-dito, então ele é inefável’. No entanto ele é algo; quem pode enunciar essa palavra? Ninguém o faz a não ser aquele que é essa palavra. Deus é uma palavra que enuncia a si mesma. Sempre onde Deus é, ali ele fala essa palavra; sempre onde ele não é, ali ele também não fala. Deus é enunciado e é inefável.” Cf. nota 198: Opus citatum, S.53, p.293.

²⁰¹ Cf. nota 197: Opus citatum, S.23, p.161.

As acepções que o termo ‘nada’ recebe ao longo dos sermões eckhartianos refletem a progressão que assume a negação no seio desse pensamento. Progressão que vai do nada do ser enquanto isto e aquilo até o puro Nada do Ser de Deus enquanto tal (o Um). No nível mais baixo, a negação qualifica a multiplicidade do ser enquanto isto ou aquilo:

Eu porém, digo segundo a verdade que é o “não” que queima no inferno. Vejamos, pois uma comparação! Tomo um carvão em brasa e o coloco em minha mão. Se dissesse que é o carvão que queima minha mão, estaria lhe fazendo muita injustiça. Se é para dizer justamente o que me queima, então: É o “não” que faz queimar, pois o carvão tem algo em si que a minha mão não tem. Ei-lo, é exatamente este “não” que me queima. Se, porém, a minha mão tivesse em si tudo o que o carvão é e pode efetivar, ela assim teria totalmente a natureza do fogo. [...] É então este “não” que atormenta as almas que estão no inferno, mais do que a vontade própria ou outro fogo qualquer. Pela verdade eu digo: tanto quanto de “não” adere a ti, tanto quanto és imperfeito.²⁰²

O “não” da criatura significa que há nela alguma coisa de contrário a Deus Ele mesmo: “Tudo que Deus pode criar é muito estreito.”²⁰³ E é estreito demais para alcançar outra coisa senão um conhecimento restrito, que ao conhecer Deus, só pode o fazer na estreiteza de sua distinção. No sentido dessa distinção para com o Ser de Deus, Eckhart chega a dizer que todas as criaturas são nelas mesmas um puro nada: “Puro nada são todas as criaturas. Não estou a dizer que sejam de pouco valor ou simplesmente um algo qualquer: Elas são puro nada.”²⁰⁴ Por isso, segundo o autor: “se quiserdes ser perfeitos, deveis ser então livres do ‘não’”.²⁰⁵ “Livres do não” – negação da negação, negação do apego e do modo. Negação desse “nada” que faz do homem um sujeito de “propriedade” e de Deus isto ou aquilo. Essa segunda negação eleva o homem ao nível de um Nada diferente do nada da criaturidade. É porque, na medida em que o homem reconhece o nada daquilo que não é Deus Ele mesmo, ele se abre ao Nada de Deus. O homem se despoja do nada inerente ao seu ser isto ou aquilo para o Nada de sua origem (negação da negação).

O Ser representa uma negatividade absoluta que, passando pela exterioridade do criado, se estende à ordem mesma do divino, conduzindo para lá onde Deus permanece no silêncio de si mesmo. Portanto, Deus não é Deus “enquanto ele é um começo (porque assim ele pertence a todas as coisas), nem enquanto ele é um intermediário (porque assim ele

²⁰² MESTRE ECKHART, S.5b, p.66s.

²⁰³ Ibidem, S.71, p.66.

²⁰⁴ Ibidem, S.4, p.59.

²⁰⁵ Ibidem, S.5b, p.67.

pertence também à criatura), nem porque ele é um fim (porque assim ele pertence a todas as coisas) [...]”²⁰⁶ Deus é Deus enquanto não é em nenhum modo, seja exterior ou interior, “sendo Deus simples e, enquanto simples, uma pura luz em si mesma.”²⁰⁷ E, enquanto uma luz em si mesma, Deus só é conhecido Nele mesmo e por Ele mesmo. Ao que é exterior e em acréscimo a essa luz, Deus permanece *o Deus escondido* do profeta Isaías. Deus é o escondido em toda formulação que o determina a partir das necessidades e interesses do ser criado, pois “um único pensar em acréscimo encobre o ser.”²⁰⁸ Ou melhor, Deus é escondido, quando na sua relação com o homem, permanece a questão dos interesses humanos. Portanto, o “Deus escondido” de Isaías só o pode conhecer o homem desprendido, aquele que se tornou livre dele mesmo e de Deus:

Quem procura a Deus e procura mais alguma coisa que se acrescente a Deus não encontra a Deus; mas quem busca realmente só a Deus encontra a Deus e jamais o encontra sozinho, pois tudo que Deus pode oferecer, ele o encontra junto com Deus. Se buscas a Deus e o buscas para o teu próprio uso ou por causa de tua própria bem aventurança, então não procuras na verdade a Deus.²⁰⁹

Todo o empenho de Eckhart se move na direção de uma dissolução do Deus-substância – ou o Deus compreendido segundo as necessidades do humano – até a dinâmica nasciva na qual Deus é compreendido nele mesmo: a Deidade. Segundo o autor, Deus jamais poderá ser expresso em um conceito ou explicado por alguma teoria, pois só se deixa compreender no silêncio de toda e qualquer compreensão humana: “Se eu disser também que ‘Deus é um ser’, isso não é verdadeiro, pois ele é um ser sobreessencial e uma nadidade sobreessencial.”²¹⁰ O tema do Nada é certamente a expressão maior dessa negatividade do divino, expressa pelo conteúdo: *Só Deus é*. Deus é, e por isso, é um Nada para a criatura, o que implica que a negação se refere à criatura. Deus é e, por isso, não é nem isso nem aquilo – é Nada.

Ao defender o não-ser e a nadidade de Deus, Eckhart não lhe nega o Ser, antes, o eleva para além de todo ser determinado, acenando para um ser sem ser: “um ser sobreessencial e

²⁰⁶ ZUM BRUNN, Emilie. Voici Maître Eckhart à qui Dieu jamais rien ne cela. In: *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Million, 1994, p. 68.

²⁰⁷ Ibidem, locus citato.

²⁰⁸ MESTRE ECKHART, S.31, p.197.

²⁰⁹ Ibidem, S.26, p.173.

²¹⁰ Ibidem, S.83, p.118.

uma nadidade sobreessencial”. Enquanto esse nada de todo ser, Deus é o Ser por excelência que, superando o “ser” da criatura, não pode ser apreendido a partir dela. Eckhart não se cansa de repetir, através de formulações diversas, que tudo que pertence à criatura, por ela mesma, é um puro nada: “Quem busca o nada, a quem pode reclamar se encontra o nada? Encontrou o que buscou. Quem busca ou aspira por alguma coisa, busca e aspira pelo nada, e quem pede por alguma coisa recebe o nada.”²¹¹ Onde Deus é procurado como um objeto a serviço de um sujeito de “propriedade”, só se pode encontrar o nada que é esse sujeito ele mesmo:

Saibas que se, de algum modo, sempre buscas o que é teu, jamais encontras a Deus, porque não buscas a Deus exclusivamente. Buscas algo com Deus e ages diretamente assim como se fizesses de Deus candeia, com a qual procura uma coisa. Encontrada a coisa procurada, joga-se fora a candeia. Totalmente assim procedes: O que quer que com Deus procures é nada, seja o que for, utilidade, recompensa ou interioridade etc. Tu procuras um nada, por isso encontras também um nada.²¹²

Esse nada, que são todas as criaturas, é justamente o que o homem desprendido precisa ultrapassar. Ultrapassar todo o ser (que é nada), da criatura é, ao mesmo tempo, encontrar todas as criaturas no Nada que constitui o Fundo mesmo de Deus. Colocado sobre duas acepções do nada, o Nada que é Deus e o nada para o qual a criatura sai e existe, o ensinamento de Eckhart é um convite à alma para que ela se despoje do ser criado em suas formas próprias e torne-se uma com o Nada divino que é também todas as coisas. O “ser próprio” da criatura é aquele de receber em Deus o Ser de Deus, enquanto desprendida de si mesma. Esse desprendimento, que é só o que a criatura é, só é possível na medida em que ela reconhece seu nada e o afirma pelo retorno.

Mas qual é o lugar deste “ser próprio” do criado num pensamento em que Deus é só o Ser? Como o autor junta essas duas asserções contraditórias: a criatura possui um “ser próprio”, e a criatura é um puro nada”? A porta de entrada para se pensar esse tema seria a criação tal como Eckhart a compreende. É todo o seu ensinamento concernente aos dois aspectos do ser criado que está em jogo nesta questão, a saber: a existência ideal em Deus, e a existência natural no mundo. Ou seja, a distância das criaturas em relação a Deus resguarda uma proximidade originária com o mesmo, de modo que o ser criado, sendo o outro, é também o mesmo. Essa mesmidade se resguarda para dentro do Mistério da Filiação divina.

²¹¹ MESTRE ECKHART, S.11, p.100.

²¹² Ibidem, S.4, p.58s.

2.4 Criação e Filiação: a diferença no seio do mesmo

A concepção de que Deus é só o Ser não poderia ser sem consequência para a noção eckhartiana de criação. Seguindo a fórmula do sermão 56 – “Deus torna-se e passa”²¹³ –, pode-se dizer que a criação ou o “tornar-se” de Deus acontece através de uma dupla emanção: a emanção interior desde a Deidade, na Processão das Pessoas (*bullitio*) e a emanção exterior das criaturas a partir da vida divina trina (*ebullitio*). Essa dupla emanção só pode ser pensada na medida em que é afirmada a proximidade entre o nascimento do Verbo e a preexistência nele de todas as criaturas enquanto suas ideias.²¹⁴ A *bullitio* é a tradução mesma do ato desse nascimento, que é identicamente nascimento do mundo e de todas as criaturas. Assim, ao gerar o Filho (o Verbo), e com ele todas as criaturas (*bullitio*), Deus sai de si mesmo, se identificando²¹⁵ com essa exterioridade total que, permanecendo nele,²¹⁶ antecede – enquanto seu arquétipo – a exterioridade das criaturas (*ebullitio*). O nascimento do Verbo coincide com o ato mesmo em que a Trindade descende do fundo sem fundo da Deidade, ato pelo qual tudo o que é vem a ser antes de fixar-se no nada. Trata-se da existência exemplar do Verbo como ideia da criação, anterior à constituição mesma da criatura enquanto criatura. Toda a excelência desse ser ideal das criaturas e de todas as coisas no Verbo de Deus está no fato de que o Verbo ele mesmo, cujo nascimento eterno é também

²¹³ ECKHART, Maître. *Oeuvres de Maître Eckhart: sermons-traités*. Traduction Paul Petit. Paris: Gallimard, 1942, p. 118.

²¹⁴ Ideia é a preexistência do efeito na sua causa. Para Eckhart, todas as criaturas são ideias em Deus antes de serem isto ou aquilo. As ideias precedem a distinção entre Deus e criaturas, ultrapassando, assim, como a Deidade, a oposição Deus-criaturas. A teoria da preexistência do homem e de todas as coisas em Deus pelo ser ideal, não é própria de Eckhart. Ela foi esboçada por Platão no seu diálogo “Menon”, quando Sócrates, interrogando um escravo ignorante em geometria, demonstra que o homem, por reminiscência, é capaz de encontrar as verdades encobertas nele mesmo. Eckhart aproxima a teoria da preexistência do homem e de todas as coisas à sua doutrina do nascimento do Filho na alma: “*todas as coisas foram feitas por ele, quer dizer, pelo Filho, e nada não foi feito sem ele*. E da mesma maneira: <<no Princípio>>, a saber, no Filho, <<Deus cria o céu e a terra>>. Porque a geração do Filho precede necessariamente toda ação em todas as coisas, seja na natureza ou na arte, no ser como no conhecer, de tal maneira que por ele, o Filho, *todas as coisas foram feitas*, o céu e a terra, e que *sem ele nada foi feito*, <<porque Deus os fez a partir do nada>>2M7^c. E é aí o que Moisés designa pelo nome de criação: <<no Princípio>>, diz ele, <<Deus cria o céu e a terra>>. A criação é uma produção a partir do nada. E é o que é dito aqui: *sem ele nada foi feito*.” Cf. ECKHART, Maître. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de L’Évangile Selon Jean Le Prologue* (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p.121.

²¹⁵ “Na primeira erupção e na primeira efusão de Deus ele se funde para dentro do seu Filho, e o Filho funde-se de volta para dentro do seu Pai.” Cf. MESTRE ECKHART, S.35, p.210.

²¹⁶ “[...] daquilo que é um e uniforme na sua maneira de ser, é sempre alguma coisa de um que procede imediatamente. Mas este alguma coisa de um, é todo o universo ele mesmo, que procede de Deus e permanece um na multiplicidade das partes que o constitui. Da mesma maneira, Deus que produz é um, ou seja, simples no seu ato de ser, de viver e de conhecer e (simples) nas suas obras, ainda que rico em razões ideais. No entanto, em regra universal, a natureza, primeiramente e por ela mesma, olha e continua imediatamente o todo.” Cf. ECKHART, Maître. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues*. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p.261.

nosso, permanece na unidade com o Pai, sem cair na exterioridade criada, ou seja, sem se determinar como a Causa de todas as criaturas.²¹⁷ O Filho (o Verbo) permanece unido com o Pai pela graça do Santo Espírito, que representa exatamente essa união entre ambos. Assim, o Espírito não é senão a força que mantém essa identidade de origem entre o Pai, o Filho e todas as criaturas, a que Mestre Eckhart atribui o nome do Um:

O Pai gera seu Filho igual a si mesmo na eternidade. ‘A Palavra era junto a Deus, e Deus era a Palavra’. (Jo 1,1): Ela era o mesmo, na mesma natureza. A respeito disso digo ainda: Ele gerou-o em minha alma. Não somente ela é junto a Ele e Ele junto a ela como iguais, mas Ele é nela; e o Pai gera seu Filho na alma no mesmo modo como Ele o gera na eternidade e não diversamente. Ele tem de fazê-lo, quer isso lhe agrade ou o faça sofrer. O Pai gera seu Filho sem cessar, e eu digo ainda mais: Ele gera a mim como seu Filho e como o mesmo Filho. E digo ainda mais: Ele gera a mim não apenas como seu filho; Ele gera a mim como a si mesmo e gera a si mesmo como a mim, como seu ser e como sua natureza. Na fonte mais íntima, ali eu broto no Santo Espírito; ali há uma vida e um ser e uma obra. Tudo que Deus opera, isto é um; por isso, Ele gera a mim como seu Filho, sem nenhuma diferença.²¹⁸

É assim que Eckhart situa a origem da obra criadora na *bullitio* anterior a “Deus”, sem distinguir, em Deus, entre a emanção das Pessoas e a criação das coisas. Essa *bullitio*, enquanto princípio primeiro de todas as criaturas, não se refere a uma causalidade exterior. Ela traduz, antes de tudo, um nascimento interior que não diz respeito a nada de outro que a Deus Ele mesmo – o nascimento da Trindade na sua unidade. Nesse nascimento interior, Deus *era o que ele era*, e, igualmente, o homem e todas as criaturas, idênticas a Deus em Deus, eram o que eles eram. A distinção entre Deus e o homem só se dá desde a perspectiva do criado, ou seja, na *ebullitio* produtora de todas as coisas. Tudo que se torna exterior ao Um cai na dualidade, que é o que primeiro caracteriza o ser criado em sua forma própria. É como dualidade que os seres criados se colocam face a Deus, enquanto aquilo que é distinto Dele. Essa dualidade, que perfaz a relação Criador-criatura, Causa-efeito, é exatamente o que nos impede de tomar Deus Nele e por Ele mesmo. Ela se traduz por um falso ponto de vista do olhar, pelo qual a criatura contempla Deus do exterior, por meio de um conceito ou de uma representação.

²¹⁷ LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 50.

²¹⁸ MESTRE ECKHART, S.6, p.72s.

Pois bem, essa dupla emanção (*bullitio* e *ebullitio*) levará Mestre Eckhart a estabelecer um ser duplo para a criatura: as criaturas são verdadeiramente o que elas são no seu ser virtual, isto é, na sua primeira emanção, justamente onde elas não existem ainda enquanto criaturas; no seu ser determinado, ou na sua segunda emanção, as criaturas existem como seres criados, sendo que nessa existência elas não são verdadeiramente o que elas são, ou são um puro nada. Dessa forma, a criatura não é puro nada enquanto ela existe, ela é puro nada no sentido em que se opõe ao Ser de Deus, ao apegar-se a si mesma como a uma “propriedade”. Isso significa que essa oposição entre o Ser de Deus e o nada da criatura só existe da parte do ser criado: ela é fruto de uma falsa perspectiva de dualidade pela qual a criatura atua separadamente sobre Deus como seu Criador. Toda criatura, no entanto, possui um “ser próprio” ou uma “existência própria” em Deus, antes de apegar-se a si mesma como a uma “propriedade”. Toda criatura já existe de antemão em Deus antes de se determinar como isto ou aquilo, sendo que só nessa existência prévia, ela verdadeiramente é. É assim que Mestre Eckhart elabora uma doutrina da criação que concebe a criatura na disposição de ser como quando nada de criado ainda não era, fazendo com que o sentido último da criação permaneça sendo aquele de nenhuma criatura – ou do retorno ao “ser quando ainda não era”. Ao identificar esse “ser quando ainda não era” ao nascimento do Filho na alma, Mestre Eckhart se vê no dever lógico de afirmar a anterioridade do Nascimento do Filho na alma com relação ao Deus Criador, situando-o na *bullitio* anterior a “Deus”; onde, em Deus Ele mesmo, ainda não se distinguiu entre a Processão das Pessoas e a criação produtora – entre o Criador e a criatura.

Essa concepção de criação que toma a criatura antes de sua “saída” (antes de se determinar como isto ou aquilo) expressa o tema joanino da “criação *in principio*”. Deus cria no princípio, isto é, Nele mesmo:

Todas as coisas foram feitas por ele, ou seja, pelo Filho, e nada foi feito sem ele. E mesmo quando se diz: “no princípio”, a saber no Filho, Deus criou o céu e a terra. “Pois a geração do Filho precede necessariamente toda ação em todas as coisas, seja na natureza, ou na arte, no ser como no conhecer, de sorte que por ele, o Filho, todas as coisas foram feitas, o céu e a terra, e sem ele nada foi feito”, pois Deus as fez a partir do Nada.²¹⁹

²¹⁹ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean* (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 121.

In principio quer dizer, para Eckhart, o Verbo, o Filho, enquanto ideias das criaturas, quer dizer, o momento em que nada ainda não é, nem a criatura, nem o Criador. Deus cria todas as coisas *in principio* ao chamá-las do nada ao ser que elas possuem Nele enquanto ideias. As ideias divinas preexistem além da oposição entre Criador e criatura. Sua emanção precede o surgimento da criatura e a abertura de sua distância para com Deus. É em nome dessa concepção mais radical de criação que Eckhart recusará pensar o Deus Criador como sendo o princípio. Pensar um princípio além do Deus representado como o Supremo Criador? Um Deus além de Deus? É porque em seu estado ideal, o homem está além do Deus Criador. Enquanto o Deus Criador é o princípio causal da criação enquanto tal, há algo em todas as criaturas que se encontra acima dele – algo que, de fato, subsiste no Verbo de Deus antes da distinção Criador-criatura. O princípio, o Verbo, no qual as ideias de todas as coisas são dadas previamente, possibilita a abertura de um caminho ideal sempre disponível à criatura: “São Paulo diz: ‘Somos escolhidos eternamente no Filho’ (Ef 1,4). Jamais devemos repousar até nos tornarmos o que éramos nele eternamente (Rm 8,29), pois o Pai impele e urge que sejamos gerados no Filho e nos tornemos isto mesmo que o Filho é.”²²⁰ A criação *in principio* é todo o sentido da disponibilidade divina na sua criação. Daí a interpretação eckhartiana do Prólogo de João: “*Todas as coisas foram feitas por ele*, e isto quanto à criação de todas as coisas; *e sem ele nada foi feito* quanto à conservação de todas as coisas criadas no ser.”²²¹ Assim, se, por um lado, o nascimento do Filho aparece como o princípio desde o qual a criatura sai e existe em sua natureza, por outro, é por ele que todas as criaturas permanecem em Deus.

Portanto, a distância que separa Deus e homem pelo ser criado deste já é sempre distância de uma proximidade originária, que se recolhe para dentro do mistério da Filiação. Estando associada à *bullitio* da vida divina trina desde a Deidade, o objetivo último da criação é o retorno²²² à origem da qual ela provém. Ou seja, se a criatura se mantém, de certa maneira, protegida de permanecer no nada no qual ela se fixa ao deixar a unidade divina, é porque antes de surgir para fora, antes de receber o ser criado na suas dimensões próprias, a criatura vive em Deus: todas as criaturas são como ideias eternas, são o Verbo ou o Filho de Deus. E porque Deus cria Nele mesmo, antes de criar no tempo, é dada à criatura a possibilidade de

²²⁰ MESTRE ECKHART, S.39, p.232.

²²¹ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 167.

²²² Em Eckhart, a metafísica do Verbo está ligada àquela do retorno da alma ao seu fundo. Eckhart associa, de forma sistemática, o fundo da alma ao nascimento do Filho, sendo aquele pura receptividade deste. No nascimento nós descobrimos nosso ser original, aquele que nós éramos quando ainda não éramos.

retornar ao ser que ela era em Deus antes de ser isto ou aquilo. O problema de como conceber o retorno da criatura, que é múltipla, à unidade de Deus é condicionado pela concepção de que toda criatura já existe na unidade de Deus antes de existir na multiplicidade criada: “No Pai estão as imagens originárias de todas as criaturas. Essa madeira aqui tem uma imagem originária espiritual em Deus. Esta não é somente intelectual, mas é puro intelecto.”²²³

Essa existência ideal em Deus como princípio (existência *in principio*) da existência da natureza individual no mundo, ocupa um lugar central no pensamento eckhartiano, no sentido de uma abertura em retorno na qual estão contidos os principais temas de sua mística: o Nascimento do Filho na alma e a abertura ao fundo da Deidade. Essa abertura em retorno é o que Eckhart quer significar quando ele afirma que a verdadeira união com Deus deve acontecer para além de toda mediação, ou seja, para além de todas as determinações pelas quais Deus é revestido ao vir à fala na sua criação. Assim, se a criatura é um reflexo da emanção das Pessoas divinas para fora do fundo da Deidade, teríamos que a criatura, enquanto tal, não conhece outro Deus senão o Deus Criador.²²⁴ Mas do fato de a abertura não dizer respeito nem a Deus nem às criaturas, mas ao fundo indistinto no qual ambos são um e o mesmo, tem-se que a criatura não se satisfaz com o Deus do qual ela emana. O ultrapassamento dessa oposição Criador-criatura é tanto representado pelo conteúdo do nascimento de Deus na alma, no qual o essencial é a vida divina una e trina,²²⁵ quanto pelo conteúdo da abertura à Deidade, no qual o essencial é a diferença entre “Deus” e Deidade.²²⁶

Parece-nos que a relação que Eckhart estabelece entre a sua noção de Deidade e a concepção trinitária acontece em dois níveis: primeiro, com a concepção de Trindade como o

²²³ MESTRE ECKHART, S.26, p.175. O tema do intelecto aparece nos sermões alemães como a resposta à questão acerca do lugar onde o homem deve viver nele mesmo para tornar-se o Filho de Deus e, assim, perder-se na Deidade. É essa natureza intelectual, preexistente em Deus, que libera a possibilidade de pensar, ao mesmo tempo, a identidade e a diferença absoluta na relação entre Deus e criatura. Isso porque, existindo por si mesma, a criatura se diferencia de Deus, enquanto um outro que não Deus ele mesmo, mas permanece aberta à criatura a possibilidade do retorno à unidade de Deus pelo ser intelectual que ela já é desde sempre Nele.

²²⁴ “Quando eu ainda me encontrava em minha causa primeira, eu não tinha então Deus algum e ali eu era causa de mim mesmo [...] Mas quando por livre decisão saí e recebi o meu ser criado, aí sim tinha eu um Deus; pois antes que as criaturas fossem, Deus não era ainda <<Deus>>. Ele era, antes sim, aquilo que ele era. Quando as criaturas vieram a ser e receberam o seu ser criado, Deus então não era em si mesmo Deus, mas Deus nas criaturas [...] E se eu no entanto não fosse, então <<Deus>> não seria: Que Deus seja <<Deus>> disse sou a razão; se eu não fosse então Deus não seria <<Deus>>.” Cf. ECKHART, Maître. Sobre a pobreza. In: *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 191.

²²⁵ A diferenciação provém da unidade, <refiro-me a> diferenciação na Trindade. A unidade é a diferenciação e a diferenciação é a unidade. Quanto maior a diferenciação, maior a unidade, pois é <justamente> isso a diferenciação sem diferença.” Cf. MESTRE ECKHART, S.10, p.95.

²²⁶ “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”. Cf. MESTRE ECKHART, S.52, p.288s.

“Deus” que se torna evidente na sua criação – o Criador Trino; depois, com a concepção de Trindade como diferenciação sem diferença, tal como se manifesta na sua doutrina do nascimento do Filho na alma. Essa relação se deve ao fato de que apesar de ser a Trindade a unidade pela qual as três Pessoas formam um só Deus, essa unidade se encobre no instante de sua multiplicidade – se encobre no instante mesmo em que ela se torna manifesta na criação que dela devém. Por isso, se a Trindade nasce desde o fundo sem fundo da Deidade, na *bullitio*, ela só surge na medida em que se torna manifesta na sua criação, na *ebullitio*. A alma, portanto, enquanto ela é criada, só conhece o seu Criador na medida em que ela deixa o fundo divino, ao deixar a vida divina trina que é seu modelo exemplar. Daí ser possível dizer que o Deus trino, tal como é compreendido na doutrina do nascimento do Filho na alma, não é idêntico ao Deus trino que se distingue da Deidade, aquele que se mostra na sua criação.²²⁷

Nesse sentido, assim como já não é mais Deus pelo que Dele nós podemos apreender do exterior, mas o Deus além de Deus, assim também não é mais o mistério da Santíssima Trindade no nível de um ponto de vista particular religioso, ascético moral, mas no nível da essência cristã dentro da qual fala Eckhart, aquela do Nascimento do Filho na alma.²²⁸ Então, a oposição de Deus face à Deidade corresponde à aparição da criatura como tal. Antes da aparição das criaturas no tempo não há ainda oposição, quando Deus, gerando o Filho e todas as criaturas, não se opõe a essa exterioridade que Nele permanece.²²⁹ É o que parece esclarecer Eckhart nessa passagem:

O que Deus é no poder, nós o somos na imagem; o que o Pai é no poder e o Filho na sabedoria e o Espírito Santo na bondade, nós o somos na imagem. Ali nós conhecemos como somos conhecidos e amamos como somos amados. Isso, porém, não é sem obra, pois a alma ali é contida na imagem e opera no poder como o poder, ela é contida ainda nas pessoas e se mantém segundo o poder do Pai, a sabedoria do Filho e a bondade do Espírito Santo. Isso tudo é ainda obra nas pessoas. Ali acima é ser-vigência não-operante. Propriamente só ali é ser e obra. Ali a alma é em Deus, sim, segundo a in-habitação das pessoas no ser-vigência, ali obra e ser: é um; é ali onde a alma acolhe as pessoas na intimidade da morada no ser-vigência, de onde elas jamais saíam, onde há uma pura essencial imagem. Só acima disso é que a alma percebe a límpida *absolúcio* do ser-vigência livre, o ali sem ali, onde nem recebe nem dá; é a nua e crua est-tidade, ali privada de todo ser

²²⁷ UEDA, Shizuteru. *Zen y Filosofia*, Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 77.

²²⁸ HARADA, Hermogenes. Glossário. In: *Sermões alemães*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006. v.1, p. 335.

²²⁹ Eckhart não separa a Deidade da Trindade, porque o Deus do nascimento não se identifica com o Deus que, no conteúdo da abertura, se diferencia da Deidade.

e de toda est-idade. Ali a alma percebe Deus nua e cruamente, segundo o fundo, abismo, ali, onde ele é acima de todo ser-vigência.²³⁰

O nascimento do Filho ou o que Eckhart chama aqui o “ser vigência não operante” significa a pureza da obra de Deus em seu brotar em si mesmo: “propriamente só ali é ser e obra”. Esse “ser vigente não operante” é, para o criado, o começo e o fim de toda obra exterior, “que é obra nas pessoas”, isto é, a obra da Trindade no instante mesmo de sua multiplicidade – quando vem à fala na criação. Por outro lado, o “ser vigência não operante” significa, para o fundo abissal da Deidade, sua imobilidade e manifestação, a que Eckhart denomina a *límpida absolúcio do ser-vigência livre*, que é a Deidade em sua pura gratuidade. Daí se pode concluir que da doutrina do nascimento do Filho na alma provém a concepção que Eckhart faz do homem e de Deus: do homem no sentido de sua existência no mundo natural e de seu retorno, de Deus no sentido de sua gratuidade. E assim, a *ebullitio* anterior ao próprio “Deus”, é a pedra de toque desse pensamento caracterizado pela recusa de toda dualidade substancial. É ela a “diferenciação sem número e sem quantidade”:

A quem conseguisse apreender a diferenciação sem número e sem quantidade, cem seria como um. Se houvesse cem pessoas na deidade, quem conseguisse apreender a diferenciação sem número e sem quantidade, conheceria, pois, não mais do que um Deus. Gente incrédula e muitos cristãos desinformados se espantam com tudo isso. E mesmo muitos sábios conhecem tão pouco isso como conhecem uma pedra: Eles entendem o *três* como três vacas ou três pedras. Quem, porém, pode apreender a diferenciação em Deus sem número e sem quantidade, conhece que três pessoas são *um* Deus.²³¹

O “ser vigente não operante” é o que no criado se mantém como abertura em retorno, mas somente “acima disso é que a alma percebe a límpida *absolúcio* do ser-vigência livre.” Seguindo ainda a fórmula “Deus torna-se e passa,” pode-se dizer que a criatura deve “passar”, ou seja, desprender-se de si mesma e de “Deus” a fim de retornar à Deidade. Assim, a Deidade é tanto a fonte desse “tornar-se” que faz de Deus começo e da alma criatura temporal, quanto a finalidade última para o qual ambos retornam. Deixando a Deidade, ao deixar a vida divina trina, o ser criado dispõe também seu retorno ao fundo sem fundo da

²³⁰ MESTRE ECKHART, S.67, p.46s.

²³¹ Ibidem, S.38, p.225.

Deidade, ao retornar ao Filho.²³² A identidade com o Filho é o momento que prepara a união no fundo da Deidade. O termo final da criação é a geração da criatura lá mesmo onde ela não é mais criatura enquanto tal, mas Filho:

Tudo que o Pai eterno ensina é seu ser e sua natureza e toda sua deidade [...] Isso ele nos revela de uma vez por todas em seu Filho unigênito, ensinando-nos que somos esse mesmo Filho. Ao homem que assim saído de si mesmo, de tal modo que fosse o Filho unigênito, a ele seria próprio o que é próprio ao Filho unigênito. Deus opera todas as suas obras para que sejamos o Filho unigênito. Quando Deus vê que somos o Filho unigênito, ele se precipita e se lança ao nosso encontro com tanta veemência, agindo exatamente como se seu ser divino lhe fosse despedaçar e quisesse tornar-se nada em si mesmo, a fim de nos revelar todo o abismo da sua Deidade e a plenitude do seu ser e da sua natureza.²³³

Essa transcendência da *bullitio*, do Verbo (do Filho), abre uma possibilidade continuamente disponível à criatura, aquela da constituição do seu ser pelo retorno ao princípio, onde ela verdadeiramente é: “O Filho é a sabedoria. Como na limpidez, na qual o Pai criou a alma, assim límpidos nos tornamos na sabedoria, que o Filho é. Pois como eu já disse diversas vezes: Ele é uma porta através da qual a alma retorna ao Pai, pois tudo o que Deus já operou nada mais é do que um modelo e uma indicação para a nossa vida eterna.”²³⁴ De fato, se Deus cria todas as coisas sem deixar de ser Si mesmo, não distinguindo-as do seu Verbo eterno, não há nada depois dessa ação de criar, porque, ao ser por toda sua criação Ele mesmo, Deus é o elemento de toda a criatura em devir. A criatura é em devir porque o seu ser já é sempre o ser de Deus na gratuidade de sua manifestação. Em devir, a criatura não é nada por e em si mesma: nada pronto feito e acabado. Esse nada da existência em devir é o nada da abertura de Deus no seu “outro”, sendo esse “outro” a própria manifestação divina para dentro de si mesma. O nada da abertura não é oposto ao Ser de Deus, mas a sua manifestação mesma. É o nada do finito, que para se manter em sua estrita finitude, se converte na manifestação mesma do infinito. É o nada do limite de ser simplesmente o que se é, que é ser já sempre desde essa permanência em Deus, desde essa abertura que nos impede de nos

²³² Os sermões alemães tratam, principalmente, da questão acerca do lugar onde o homem deve ser em si mesmo para tornar-se ele mesmo o Filho (a Imagem perfeita) do Pai e, então, absolver-se no fundo sem fundo da Deidade. Como vimos, o fim a que se destina a criação, enquanto ela é eterna, é o retorno da criatura ao seu princípio. Retorno que passa pela vida divina trina até o “oceano sem fundo da Deidade”. Assim, o problema de como conceber o retorno da criatura, que é múltipla, à unidade de Deus é condicionado pela própria dinâmica da criação, na qual Deus, criando em si mesmo, cria para além do nada da criatura fixada no tempo; de modo que antes de existirem como isto ou aquilo, todas as criaturas já existem como ideias em Deus.

²³³ MESTRE ECKHART, S.12, p.102.

²³⁴ Ibidem, S.54b, p.300.

mantermos fixos na opacidade do nada para o qual saímos e existimos: É realmente maravilhoso que a palavra emane, mas dentro permaneça, que todas as criaturas emanem e dentro permaneçam.”²³⁵

Separado na criação e, ainda assim, mantido na unidade de Deus, isso não significa que o homem seja composto de duas naturezas que se excluam, mas que ele já é sempre desprendimento. O fim da criação, enquanto ela preexiste na vida divina, é o retorno da criatura para Deus no desprendimento. No entanto, é desde essa permanência em Deus, que as criaturas surgem no seu ser determinado – enquanto isto ou aquilo –, sendo que, nessa determinação, elas (as criaturas) não são verdadeiramente o que elas são, ou são um puro nada por si mesmas. Ou melhor: é desde essa identidade de origem com o Filho que as criaturas se diferenciam de Deus, enquanto aquilo que é oposto a Ele. Dessa forma, nessa relação íntima, que identifica o Verbo e todas as criaturas em Deus, está implícita a perda mesma de Deus, que acontece sempre que o criado se coloca em um lugar “próprio” desde o qual Deus é chamado por um nome. Esse lugar “próprio”, que, para o criado, é o que ele verdadeiramente não é, é o que faz com que ele se esqueça da identidade de origem desde a qual tudo ganha determinação. Esse esquecimento é o que primeiro traduz o ser criado em sua distinção para com seu Criador. Esquecimento que é ele mesmo nascido de um falso ponto de vista de dualidade no qual a criatura pensa ser justo no momento em que ela não é verdadeiramente. E o que impede a criatura de cair nesse esquecimento, nesse nada, é a sua permanência em Deus que, para ela, se abre como um retorno.

O retorno é exatamente esse estranhamento de que só somos verdadeiramente quando não somos ainda. É justamente lá, onde a criatura não existe ainda enquanto criatura, e, portanto, não possui ainda um “ser” próprio, que ela (a criatura) verdadeiramente é. Ou seja, o “ser próprio” da criatura consiste em não ter um ser próprio. Dizer que o “ser próprio” da criatura é justamente lá onde ela não existe ainda enquanto criatura é dizer que esse ser é um puro nada. Esse nada, que, na criatura, antecede o nada da criatura, é só o que verdadeiramente ela é. É o nada da abertura que, diferente do nada da criatura enquanto criatura, consiste em ser o que somente se é – que é ser em Deus.

Portanto, a criatura concebida no Verbo possui um “ser próprio” que a faz mais nobre e mais real do que sua existência no mundo natural. Ou seja, a criatura é gerada no Verbo para que o mundo exterior para o qual ela sai e existe seja uma realidade interior: “Exaltamos o

²³⁵ MESTRE ECKHART, S.30, p.190.

morrer em Deus para que Ele nos transponha para um ser que é melhor do que a vida: Um ser no qual nosso viver vive, no qual nosso viver se torna um ser. O homem deve se dar de boa vontade a morrer e morrer, a fim de que lhe seja partilhado um ser melhor.”²³⁶ Morrer e morrer é poder ser a cada vez seu limite, sua finitude, poder ser uma dimensão mesma do princípio onde tudo começa a ser. A dinâmica dessa finitude só pode lançar na direção do “ser quando ainda não era.”²³⁷ Pois, para se constituir na sua finitude, a criatura precisa retornar continuamente ao seu princípio, em função do seu próprio ser finito que está sempre começando a ser. Por isso, torna-se impossível pensar a criação sem nos remetermos à finitude desse ser criado, pois, para que as coisas possam vir a ser, é necessário que tudo retorne ao começo desde o qual se faz possível a existência de todo e qualquer ser.

2.5 Criação e finitude: abertura para Deus

Para Eckhart, o nascimento do Filho é identicamente nascimento do homem e do mundo: “Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito.”²³⁸ Isso significa que o ser da criação é assegurado continuamente pela presença do Filho, de modo que sem ele tudo estaria lançado na obscuridade. “O que foi feito nele era vida:”²³⁹ O Filho (o Verbo) é a vida divina em seu exteriorizar-se para dentro de si mesma. Deus é a vida, e as criaturas são verdadeiramente viventes na medida em que a fonte de sua vida é a vida divina. “E a vida era a luz dos homens”,²⁴⁰ isto é, o homem é luz quando ele vive na luz de Deus. O homem só é luz enquanto recebe a luz em uma relação dinâmica contínua. Só essa pura receptividade, que consiste naquilo que Eckhart nomeia nosso “fundo”, nos torna permeáveis à luz. Fora dessa

²³⁶ MESTRE ECKHART, S.8, p.81.

²³⁷ “Quando se diz que o homem é um com Deus e é Deus, segundo essa unidade, ele é apreendido pela parte da imagem, segundo a qual ele é igual a Deus, não, porém, segundo isso que ele é criado. Pois se o tomamos como Deus, não o tomamos segundo o ser criado; a saber, se o tomamos como Deus, não negamos o ser criado, assim de tal modo que a negação deva ser entendida no sentido de aniquilar <com isso> o ser criado; antes, ela deve ser apreendida como uma enunciação referida a Deus, pela qual denegamo-lo <o ser criado> a Deus.” Cf. *Ibidem*, S.40, p.235.

²³⁸ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 111.

²³⁹ *Ibidem*, locus citato.

²⁴⁰ *Ibidem*, locus citato.

receptividade, isto é, no apego a si mesma, a criatura é escuridão e noite – é nada: “Tudo que não é a luz primeira, é escuridão e noite.”²⁴¹

Dizer que todas as criaturas são nelas mesmas um puro nada é dizer que o “ser” que elas possuem não é um “ser” próprio – ou que elas não possuem luz própria.²⁴² Assim, as criaturas são luz na medida em que seu ser vem de Deus, e elas são obscuras porque elas não têm o ser nelas mesmas. É assim que Eckhart interpreta as palavras do Prólogo de João: “a luz brilha nas trevas.”²⁴³ A luz de Deus nas criaturas é encobrimento, é ausência, é trevas. É essa ausência, por sua vez, que permite o ser da criatura; ser que é sempre opaco, crasso, sem brilho. “A luz brilha nas trevas,” isto é, na criatura, que tem alguma coisa de opaco que lhe é acrescentado. Essa opacidade é nada. É a opacidade da criatura na sua ilusão de ser independente da luz que a ilumina. Por isso é dito: “A luz brilha nas trevas, e as trevas não a receberam.”²⁴⁴ As trevas não a receberam porque a opacidade da criatura não reconhece a luz na qual ela se encontra. Essa luz já é sempre encoberta no surgir dessa opacidade.

Eckhart se utiliza do fenômeno da propagação da luz para exemplificar a criação de Deus por tudo Ele mesmo, isto é, no seu Verbo. O corpo iluminado pela luz não permanece na ausência dela. Ele só se mantém iluminado enquanto referido a essa luz. Como a luz, Deus não se fixa ou se enraíza onde ele se difunde, de modo que a criatura jamais o apreende definitivamente. Por isso, o ser é conferido à criatura ao modo do empréstimo, de maneira que ela, não tendo nada de seu, conhece uma dependência total em relação a Deus: “Certamente ele comunica no meio do ser e do ser dito iluminado como por empréstimo e de maneira transitória, sob o modo do que é passivo e em devir; portanto ele não comunica sua luz a este meio sobre o modo do enraizamento e da qualidade passível inerente, como se a luz permanecesse e continuasse a iluminar de maneira ativa na ausência do corpo luminoso.”²⁴⁵ É evidente que o corpo iluminado, não apreendendo o ser de maneira definitiva, não pode iluminar por si mesmo; ficando, assim, destituído de qualquer autonomia.

²⁴¹ MESTRE ECKHART, S.71, p.66.

²⁴² São Tomás, diferentemente de Eckhart – que não atribui ser algum à criatura –, concebe dois seres distintos: Deus, que é o ser, e a criatura que possui ser, ainda que um ser menor. Por isso, a criatura não é nada, apesar de ser quase nada. Ou melhor, o ser pode ser predicado tanto de Deus quanto da criatura: de Deus, de forma absoluta, da criatura, segundo seu desenvolvimento, em uma certa relação. Essa compreensão pressupõe ainda um certo poder da criação, que, em Eckhart, não faz nenhum sentido.

²⁴³ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean* (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 147.

²⁴⁴ Ibidem, locus citato.

²⁴⁵ Ibidem, p. 145.

Pois bem, Eckhart utiliza a metáfora da luz tanto para ilustrar o ser finito da criatura, quanto o retorno da alma no Filho. Ou seja, ao mesmo tempo que a imagem da propagação da luz nos representa, no pensamento eckhartiano, a comunicação do ser de Deus nas criaturas – ser que nunca se enraíza ou é apreendido definitivamente – nos fala da conversão da criatura em Deus: “Quando o sol não está mais presente, também não temos mais luz, sem lançar sua raiz para dentro dele. Assim também Deus se relaciona com as criaturas: Ele certamente lança seu reflexo de satisfação nas criaturas; mas a raiz de toda satisfação, ele a retém somente em si mesmo, porque ele nos quer ter unicamente para si e para mais ninguém.”²⁴⁶ O fenômeno da propagação da luz nos mostra as duas faces do ser da criatura: a servidão da dependência e a liberdade do retorno. A servidão que a criatura conhece enquanto finita e em devir, é também a sua liberdade, pois nela se abre o retorno da criatura no Verbo. Eckhart elabora uma doutrina da criação onde o sentido de finitude e de liberdade da criatura perfazem uma única e mesma constituição. Finitude da criatura já é sempre compreendida desde seu princípio. Ao modo de ser do finito já está sempre pressuposta a tarefa de ter de conquistar sempre de novo o seu ser. Nessa tarefa o homem se abre para um nada, que é sua liberdade. O sentido dessa liberdade como acolhida da finitude, aparece, em Eckhart, na compreensão de que o homem opera eternamente com o espírito, ou seja, que ele se constitui em suas operações elas mesmas:

Por isso, uma boa obra acontece a um homem, e com a obra libera-se o homem. E com essa liberação ele se iguala a seu começo e dele se aproxima, mais do que estava antes. A partir disso chama-se a obra de boa, santa e bem-aventurada, e também o tempo em que aconteceu, [...] pois se desfaz nele mesmo. Por isso não é boa nem santa e nem bem-aventurada; antes, é bem-aventurado o homem, em quem os frutos da obra permanecem, não como obra ou como tempo, mas como um feito, que é eternamente com o espírito, como o espírito é eterno nele mesmo e é o próprio espírito.²⁴⁷

Essa concepção de finitude como marca de liberdade tem um lugar de destaque na espiritualidade eckhartiana, no sentido de uma abertura na qual é dada a possibilidade de conceber uma doutrina da criação que preserva ao mesmo tempo a diferença e a identidade na relação entre Deus e as criaturas. A diferença verificada nessa relação não é uma diferença que encerra para sempre uma ruptura, mas diferença da e na identidade – uma diferença

²⁴⁶ MESTRE ECKHART, S.41, p.241.

²⁴⁷ *Ibidem*, S.105, p.237s.

articulada à sua própria identidade no Mistério da Filiação divina. A criação compreendida como filiação sempre pode ser experimentada como finitude e liberdade ao mesmo tempo. Da geração eterna emana a finitude concreta da criatura, que, por causa dessa geração, guarda um modo eterno de ser: “Por isso, sou a causa de mim mesmo segundo meu ser que é eterno, mas não segundo meu devir, que é temporal. E por isso sou não-nascido e, segundo o modo de meu ser não nascido, jamais posso morrer. Segundo o modo de meu ser não nascido, fui eternamente e sou agora e permanecerei eternamente.”²⁴⁸ O ser em devir não é outro em relação ao ser eterno, mas a sua acolhida mesma. É no sentido desta acolhida que o ser finito e em devir se constitui como liberdade. Mas como pode esse ser finito e em devir tornar-se receptivo ao ser eterno?

A finitude que caracteriza o ser da criatura em sua diferença em relação a Deus, que é infinito e eterno, abre um horizonte de possibilidade de uma identidade com Deus no confronto com sua própria morte. Ser no sentido da sua própria morte, que é ser na necessidade de a cada vez e sempre de novo deixar de ser, é precisamente ser na determinação da transitoriedade do tempo. O tempo é sempre e a cada vez aquilo que deixa de ser para poder ser: deixa de ser futuro para poder ser presente, deixa de ser presente para poder ser passado. Essa negação pela qual se determina o ser temporal expressa o seu limite de ser sem poder ser algo por si e em si (pronto, feito e acabado). É o limite de ser somente o que se é, que é ser pura exteriorização do ser de Deus – exteriorização pela qual Deus, ao se diferenciar de si mesmo, se identifica a essa alteridade que permanece Nele mesmo. Tem-se, então, que o limite que caracteriza a criatura em seu ser finito e temporal é o limite de ser sem poder ser sem Deus. Enquanto finito e temporal, o ser da criatura é uma expressão do ser de Deus, expressão do princípio que incansavelmente sempre começa a ser.

Ser no limite de ser somente o que se é – que é ser no sentido da liberdade – é deixar realizar-se a contradição inerente à própria dinâmica do finito que só pode existir morrendo: “[...] isto é a morte: quem a possui em seus pensamentos jamais se torna velho nos pecados. Pois a escritura diz: ‘Em todas as tuas obras olha para teu fim, então não fazes nenhum pecado.’”²⁴⁹ O pecado é nada²⁵⁰, é essa condição profundamente humana de tentar resistir à

²⁴⁸ MESTRE ECKHART, S.52, p.291.

²⁴⁹ Ibidem, S.91, p.153.

²⁵⁰ Como observa Reiner Schürmann: “Eckhart não é moralista. Ele propõe mais uma <metafísica> do pecado do que uma moral.” Se todas as criaturas são um puro nada, não há o que fazer ou deixar de fazer para tornar-se o que se deve ser. Mais do que fazer qualquer coisa no nível do dever ser, o homem precisa apenas deixar ser o ser que ele já sempre foi. Cf. SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 167.

morte, à perda, ao limite, ao devir. Essa resistência acontece quando o homem se opõe ao que ele verdadeiramente é. Por isso, *a luz brilha nas trevas*, porque o sentido verdadeiro da existência se descobre no seu oposto, isto é, naquilo que ela verdadeiramente não é, na sua privação: nas trevas do seu ser determinado. Nesse sentido – e isso representa uma característica marcante da mística eckhartiana –, sem o pecado não podemos chegar a Deus²⁵¹:

Deus investe todo o seu poder em sua geração. Isso pertence ao retorno da alma para Deus. E, em certo modo, é *angustiante* que a alma decaia tantas vezes daquilo em que Deus investe todo o seu poder. Mas isso é preciso pra que a alma torne a viver. Deus cria todas as criaturas em *um* verbo. Mas, para que a alma volte a viver, ele expressa todo o seu poder em sua geração. Num outro modo, porém é *consolador* que a alma seja novamente reconduzida ali para dentro [...] A todas as criaturas é próprio o gerar. Uma criatura que não conhece nenhum gerar também não *seria*. Por isso diz um mestre: Este é um sinal de que todas as criaturas foram produzidas pela geração divina.²⁵²

Deus é só o Ser, é o Único Ser, porque Ele fala de uma vez por todas: fala pelo seu Verbo eterno que permanece em unidade com Ele. A multiplicidade criada, enquanto queda dessa unidade, decai do Ser, caindo no não-ser ou no nada. Assim, a multiplicidade não encerra definitivamente uma queda para fora da unidade. Ao criar todas as coisas no seu Verbo, Deus as mantém todas em si mesmo, para que a tudo que é queda (multiplicidade, pecado, não-ser, nada) esteja sempre aberta a possibilidade do retorno. Todas as coisas subsistem em Deus ele mesmo: aquelas que verdadeiramente são por não serem ainda. Toda queda é nada, porque o nada é alguma coisa de acrescentado ao Ser que não precisa de nenhum acréscimo. Tanto é acrescentado ao Ser, tanto Ele não é mais. O que acrescenta ao Ser cai na dualidade, que é má e nada: “Então, o que é a mais e <<em excedente>>, além, abaixo ou em torno do ser ele mesmo <<é pelo Maligno>>, Mt 5, quer dizer, pelo diabo, ou

²⁵¹ “Is 45: <<Criando o infortúnio e trazendo a paz>> De fato, a perfeição do universo requer que o mal seja, e o mal ele mesmo é compreendido no bem e relatado ao bem do universo que visa primeiramente e por ele mesmo a criação.” Cf. ECKHART, Maître. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de la Genèse précède des prologues.* Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 171.

²⁵² MESTRE ECKHART, S.43, p.248. Eckhart dá exemplos para corroborar essa sua posição: “Co 12: ‘A força se cumpre no fálvel’; e o Salmo: Tu me provaste pelo fogo, e tu não encontraste em mim iniquidade. ‘A injúria que alguém cometeu revela a natureza que está escondida nele’, como o diz Gregório. Anselmo, no seu *Livro das Semelhanças*, dá o exemplo de uma moeda de cobre, prateada no exterior; lançada no fogo, ela não o censura de a ter transformado em cobre, porque o fogo responderia: não é por mim que te tornaste tal, eu só fiz descobrir o que tu eras e escondias em ti, segundo esta palavra de Si 26: ‘o forno prova os vasos do oleiro’.” Cf. ECKHART, Maître. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de L’Évangile Selon Jean* (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 157.

<< pelo mal >> [...]”²⁵³ O acréscimo ao Ser (isto é, o nada) é a presunção humana de querer ser mais do que se é. O pecado é justamente essa queda para fora de Deus, quando o homem estabelece modelos próprios de verdade e assume para si mesmo a posse do seu ser, tentando deter o fluxo pelo qual ele se constitui em sua finitude.

A imagem da nudez – o saber-se nu como perda da inocência primordial, apresentada no Livro do Gênesis ao se relatar a criação – parece-nos elucidar o espaço dessa perspectiva pela qual o homem tem-se como um poder por si mesmo suficiente, separado de sua origem. Fala-se de uma inocência originária caracterizada por um não-saber de si mesmo: “Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam.” (Gn 2, 25)²⁵⁴ Esse não-saber pode ser, de algum modo, aproximado do que Eckhart entende como *ser quando ainda não era*: ser como quando o homem não havia recebido ainda o ser criado em suas formas próprias de dualidade e queda. O despertar para a sua nudez significaria, para o homem, o seu afastamento da origem, quando ele, então, vem a encher-se de si mesmo e do mundo: “Abriram os olhos de ambos e viram que estavam nus.” (Gn 3, 7)²⁵⁵ A perspectiva da nudez ilustra uma perspectiva de dualidade, pela qual o homem tem a ilusão de ser mais do que o nada que ele em si mesmo é – a ilusão de ter um lugar e um sentido próprio: “o homem que deseja um saber que infla (de orgulho) é pecador.”²⁵⁶

Essa pretensão de ser mais do que se é ou se pode ser nasce de um falso ponto de vista exterior do olhar, no qual o homem busca conhecer Deus desde um lugar exterior a Deus Ele mesmo: “Depois do ato do pecado, o homem está longe de Deus. Por isso, o reino dos céus é para ele como uma distante terra estranha [...] Quando ainda não se havia convertido, Santo Agostinho diz de si mesmo que se encontrava distante de Deus numa terra estranha, da desigualdade.”²⁵⁷ O pecado é exatamente isso que se tem externamente, tendo-se como outro, sob a égide da desigualdade, da distância, da queda. Por isso é ainda dito no Gênesis: “[...] Deus chamou o homem: ‘Onde estás?’ disse ele. ‘Ouvi teu passo no jardim,’ respondeu o homem; ‘tive medo porque estou nu, e me escondi.’” (Gn 3, 9-11)²⁵⁸ O pecado é, numa última instância, esse retraimento, essa dissimulação diante de Deus. É o homem ele mesmo que se

²⁵³ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 571.

²⁵⁴ GÊNESIS. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991.

²⁵⁵ Ibidem, locus citato.

²⁵⁶ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 511.

²⁵⁷ MESTRE ECKHART, S.87, p.135.

²⁵⁸ Cf. nota 254: Opus citatum, locus citato.

esconde, é ele que instaura essa distância que o separa de Deus: “o pecado é dissimulação diante da face de Deus. Is 59f: <<Vossa inquietação colocou uma separação entre vós e vosso Deus. Vossos pecados vos esconderam a face que ele virou para vós>>.”²⁵⁹ O homem se esconde ao tomar para si mesmo um lugar e um sentido próprio. Por isso, lhe é dito, de maneira interrogativa, “Onde estás?”, como se dissesse: você tornou-se um lugar e uma localização, tornou-se isto e aquilo, aqui e lá. Por seu pecado, o homem se esconde de seu Deus ao conhecê-lo do exterior, desde um certo lugar, como isto e aquilo.

O pecado, a queda significa, para o homem, o momento do esquecimento do poder ser a cada vez a sua finitude, o seu limite, ou seja, ser só a expressão mesma do princípio no qual ele já sempre é. Esse esquecimento marca a perspectiva de um nada privativo, oposto ao Ser de Deus. Porque fora do Ser é o pecado, o mal, as privações. Todas essas coisas exteriores, pelo fato mesmo de que são fora do Ser, não são por Deus que as opera em nós. São, antes, para nós e de nós mesmos, quer dizer, são por um outro que não Deus Ele mesmo: “Estas coisas provém do homem inimigo, Mt 13: <<De onde vem a discórdia (no campo de trigo)?>> Resposta: <<É o homem inimigo que fez isso>>, ou seja, o diabo. Porque mais longe é dito: <<O inimigo>>, é o diabo>>”²⁶⁰ Mas, a essa queda, a esse esquecimento é inerente uma finitude que, para se manter enquanto tal, se converte na expressão mesma do Ser. Isso porque, saiba ou não, todo ser finito só é enquanto remetido ao seu princípio, nada sendo em sua particularidade isolada. Essa incapacidade do criado de ser ou existir por si mesmo, ou seja, essa sua incapacidade de não ser o que Deus é, leva ao aniquilamento de toda a sua pretensão de possuir o ser por si mesmo, isto é, ao aniquilamento de tudo aquilo que não é Deus Ele mesmo:

[...] Deus, enquanto ser e causa primeira de todo ser, se basta em todas as coisas por sua substância. Não vale da mesma maneira para uma coisa criada. Porque, em verdade, toda coisa criada, enquanto ela é causada, não se basta a ela mesma nem por ser, nem por subsistir e bem menos ainda por obrar, mas ela tem necessidade de um outro, a saber, de sua causa, para ser, subsistir, obrar.²⁶¹

²⁵⁹ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 521.

²⁶⁰ Ibidem, p. 571.

²⁶¹ “Sabe que todas as criaturas buscam e atuam por natureza para que se tornem iguais a Deus. O céu jamais percorreria seu curso se não perseguisse nem buscasse a Deus ou uma igualdade de Deus. Se Deus não fosse em todas as coisas, a natureza não atuaria nem buscaria nada em coisa alguma, pois, te seja agradável ou não, saibas ou não, nos seus recônditos, no mais íntimo de si mesmo, a natureza busca e deseja a Deus.” Cf. ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 569 e MESTRE ECKHART, S.69, p.57.

Portanto, na miséria do pecado mora também a promessa da libertação. Prosseguindo ainda com o nosso exemplo, diremos que a própria nudez que afasta também faz retornar. Ou seja, o homem se vê nu – e isso significa o seu decair do estado de inocência, mas essa mesma nudez que o afasta também o amedronta, o envergonha. O medo ou a vergonha acenam para o retorno. Esse retorno se refletiu na história do cristianismo na forma de ascetes, sacrifícios, orações, jejuns. Eckhart, no entanto, o elabora diferentemente: antes de um fazer, no sentido da vontade de um sujeito atuando separadamente sobre isto ou aquilo, esse retorno é um deixar ser o que já sempre se é.

A imagem ideal do ser humano não é a do pecador contrito em sacrifícios e orações, mas aquela do homem que retorna ao ser que ele era antes de ter sido. O ideal do ser humano não deve jamais ser entendido como referido ao sujeito, isto é, ao ser criado em sua existência própria. Refere-se antes ao retorno denominado desprendimento. A vergonha, compreendida na perspectiva do retorno, significa um recolhimento, um retrair-se diante da nudez, ou seja, dessa condição de estar sempre exposto, todo à mostra, no escancarado, às brutas.²⁶² Nessa condição, o estranho, o oculto é trazido à superfície, à flor da pele, para que possa de alguma maneira ser familiarizado – tornado próprio. O medo ou a vergonha expressa o momento em que toda a vida se resguarda, se esconde dessa superexposição, da dispersão à qual se vê sempre lançada e na qual tem sempre que se perder. É o momento de um passo atrás, do medo da desonra, medo dessa nudez escancarada onde todos sabem de tudo, mas ninguém se apropria radicalmente de nada. Nesse gesto de medo, o homem ganha desprendimento, abandono – ganha liberdade. No pecado mora o perigo da permanência em si, ao mesmo tempo que a redenção, conquanto que também aí, no pecado, Deus é sempre próximo: “Deus é próximo de tudo, indiferenciado de tudo, mas ao contrário, a criatura é diferenciada e, por causa disso, longe do indiferenciado.”²⁶³ Essa proximidade de Deus se resguarda em toda distância:

²⁶² Referência à uma passagem de *Grande Sertão: Veredas*: “O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão. E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traçoeiro! Ah, uma beleza de traçoeiro – dá gosto! A força dele, quando quer – moço! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza.” Cf. ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974, p. 21.

²⁶³ ECKHART, Maître. Sermon X. In: *L'oeuvre des sermons*. Erfurt – Paris – Strasbourg – Cologne. Traduction Jean Devriendt. Paris: Éditions du Cerf, 2010, p. 136.

Deus é um algo e um puro ser, e o pecado é, ao contrário, um nada e distanciado de Deus [...] Porque a alma se derrama no corpo, ela se obscurece e deve ser levada de novo para o alto, para Deus, juntamente com o corpo. Quando a alma está livre das coisas terrenas, ela é “santa”. Eu já disse diversas vezes que a alma não pode tornar-se pura se não for impulsionada de volta para dentro da sua limpidez primeira, na qual Deus a criou.²⁶⁴

Portanto, a criatura não é um puro nada enquanto ela existe, ela é um puro nada no sentido em que ela se opõe ao Ser de Deus, ao apegar-se a si mesma como a uma “propriedade”. Segundo Eckhart, a criatura possui um “ser próprio” ou uma “existência própria” em Deus, antes de se determinar como isto ou aquilo. Essa “existência própria” só se abre para o homem no confronto com sua própria morte. Ou seja, somente aquele que conhece sua própria morte, isto é, sua estrita finitude, conhece o estranho de seu ser – o estranho de que ele já é antes de começar a ser. Esse estranhamento se descobre no seio mesmo de uma familiaridade caracterizada por uma individualidade suficiente em si mesma. Individualidade que, enquanto tal, só pode conceber-se como existindo, nunca como morrendo. Mas, nessa individualidade encerrada em si mesma, lateja o estranho de uma incompletude que está sempre e imediatamente remetida a um princípio fora do qual ela não pode ser. Enquanto finita, essa individualidade se converte na expressão mesma do todo que ela já sempre é antes de ser.

Nesse sentido, a finitude é uma dimensão em retorno para Deus, nunca uma diferença absoluta de Deus. Compreendida a partir desse retorno, a finitude ganha um caráter de infinito. Esse retorno não se refere a um ponto determinado do tempo, ele está consumado de antemão na eternidade: “Aqui no tempo, nutrimo-nos da geração eterna, que Deus o Pai realizou e realiza sem cessar na eternidade, pois que esta mesma geração nasceu agora no tempo em natureza humana.”²⁶⁵ Dizer que o retorno já está consumado na eternidade é dizer que a criação ela mesma não termina em nenhuma criatura, o que significa que ela é contínua, perene, sempre. Essa concepção de que a criatura já existe antes de começar a ser – e só nessa preexistência ela verdadeiramente é – levará Mestre Eckhart à afirmar a eternidade da criação.

²⁶⁴ MESTRE ECKHART, S.57, p.312.

²⁶⁵ Ibidem, S.101, p.191.

2.6 Criação e eternidade: a temporalidade do instante

Deus cria no começo, ou seja, *in principio*, o que quer dizer que tudo que vem de Deus permanece em Deus Ele mesmo: “fora de Deus, quer dizer, fora do ser não há nada. Então, ou bem ele não criou ou bem ele criou todas as coisas nele, o princípio.”²⁶⁶ Na geração do Filho e de todas as coisas nele, ou seja, *na criação no princípio* é Deus Ele mesmo que a si se gera, sem que haja nada para fora Dele: “É, no entanto, simultaneamente e de um só golpe que Deus é, que ele gera seu Filho que lhe é em todos os pontos co-eterno e co-igual e que ele também criou o mundo, segundo Job: <<Deus fala de uma vez por todas>> E ele fala gerando o Filho, porque o Filho é o Verbo. E ele fala criando as criaturas.”²⁶⁷ O fruto dessa obra divina não é outro senão Deus Ele mesmo, isto é, um obrar divino que é seu Ser Ele mesmo: “Ali <em Deus> não há devir, apenas um instante, um devir sem devir, um ser-novo sem renovação, e esse devir é seu ser. Em Deus é tão sutil e ali não pode entrar renovação.”²⁶⁸ Esse devir em Deus, o que quer dizer a revelação de Deus no Filho, teria o sentido de uma concretização que manteria o Ser de Deus por todo Ele mesmo, para além de toda oposição.

Nessa identidade primeira entre ser e devir mora a estranheza de uma temporalidade – a que Eckhart nomeia um instante, ou devir sem devir – em que o começo começa antes do mero começar: “Deus gera as suas obras em si mesmo e a partir de si mesmo num mesmo instante.”²⁶⁹ Esse instante, ou devir sem devir, ao contrário de um simples começo fixado num tempo atrás, é o que está sempre começando a ser. É o que insistentemente sempre começa, o que insistentemente precisa começar. Não cessa de começar, porque é Deus Ele mesmo que sempre começa em todo começo: começo sempre antigo e sempre novo, por começar sempre em Deus Ele mesmo. Se é nesse começo que Deus é e cria o mundo, sendo por toda sua criação Ele mesmo, pode-se dizer que esse mesmo começo é sempre dinâmico, não pontual, sem antes e depois, sempre no agora – a que Eckhart chamou *o agora da eternidade*. O instante expresso como esse “agora” traduz o tempo do começo de Deus, que é começo de todas as criaturas Nele. É o tempo dessa plenitude insondável que não é nem antes, nem depois, pois sendo ela mesma o Ser, é tudo que foi, é e será.

²⁶⁶ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 67.

²⁶⁷ Ibidem, p. 251.

²⁶⁸ MESTRE ECKHART, S.50, p.280s.

²⁶⁹ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 185.

Pois bem, se Deus é na medida exata em que gera seu Filho e todas as criaturas, tem-se que Deus não pode ser antes e nem depois: “a geração é instantânea, não sucessiva, e ela não é por um movimento, mas o termo de um movimento.”²⁷⁰ O que o Filho revela não é um Deus antes escondido, mas o dinamismo mesmo de Deus em seu ser por tudo Ele mesmo. Ao criar tudo a partir de si mesmo e em si mesmo num mesmo instante, Deus cria no passado, no presente e no futuro. Deus é todo inteiro naquilo que foi é e será. É todo inteiro no tempo, de maneira tal que Ele é todo inteiro fora do tempo. Esse ser por tudo Ele mesmo reflete a eternidade divina não oposta à temporalidade que ela mantém no seu ser. Por isso, porque Deus cria tudo em seu Ser ele mesmo, criar e ter criado é, para Ele, uma e a mesma coisa. Deus criou de uma maneira tal que continuará criando sempre, eternamente:

Deus enquanto ser faz tudo no ser e pelo ser, Sg 1: <<Ele criou todas as coisas, afim que elas fossem.>> Ou o ser é o princípio e o começo de todas as coisas. De onde resulta que toda obra de Deus é nova, Sg 7: <<permanecendo em si, ele renova todas as coisas.>>; Ap 22: <<então, eu faço todas as coisas novas.>>É porque ele disse em Is 1: <<Eu sou o primeiro e o último.>> Assim então <<ele criou>> de tal maneira, nada menos do que como ele cria sempre. No entanto, o que está no começo aquilo do qual o fim é o começo, surge sempre, nasce sempre, sempre nasceu. Daí Agostinho no primeiro livro das Confissões: <<Todas as coisas de ontem e do passado, tu as farás hoje, tu as fizeste hoje.>> Então, <<ele criou>> todas as coisas <<no começo>>, porque (ele as criou) nele (que é) o começo, e, ainda uma vez, ele criou nele, o começo, porque ele cria as coisas passadas e anteriores hoje como no começo e como no primeiro momento.²⁷¹

Deus, sendo por tudo Ele mesmo, ou seja, lugar e localização de tudo que é, é Nele mesmo que ele obra e cria todas as coisas. Para Ele, criar é ser: é ser por toda a criação Ele mesmo. Se, então, não pode haver nem antes nem depois de Deus no instante de sua obra criadora, a sua criação deve ser contínua. Ou seja, porque Deus cria *in principio*, quer dizer, Nele mesmo, Ele cria sempre: “Deus se dá à alma sempre de novo num tornar-se contínuo. Ele não diz: ‘*Se tornou*’ ou ‘*há de tornar-se*’, sendo continuamente novo e fresco, como num incessante tornar-se.”²⁷² Por isso, criação não é, para Eckhart, um momento pontual de criação, mas a relação constante de Deus e alma no fundo incriado desta – o mesmo que ela recebe de Deus e que permanece em Deus. Esse tornar-se de Deus na alma é contínuo, porque

²⁷⁰ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues.* Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 83.

²⁷¹ Ibidem, p. 65.

²⁷² MESTRE ECKHART, S.20b, p.145.

nele não há nenhum outro ser senão o próprio tornar-se ele mesmo. Não se torna nada para fora dele mesmo. De fato, assim como não há nada antes do Ser – visto que Deus é no momento em que gera o Filho e todas as criaturas, assim também não há nada depois do ser, porque o Ser é o elemento de toda existência em devir: Deus é Ele mesmo, por tudo.

É por causa dessa mesmidade que a criação é eterna. Eternidade não significa estar fora do tempo, mas a dinâmica constitutiva de toda temporalidade. O eterno, ou o tempo do instante, só se distingue da temporalidade sucessiva (sucessão de presente, passado e futuro) pelo apego nascido de uma ilusão de dualidade sustentável somente do lado da criatura. Encoberto por essa ilusão, está o sentido segundo o qual todas as criaturas são a cada vez criadas novamente neste mesmo princípio. Toda criatura, para se manter em sua estrita finitude, se descobre como uma dimensão mesma desse princípio que está sempre começando a ser. Princípio e finitude, isto é, criar e criado, eternidade e tempo, são, portanto, simultâneos e idênticos. Isso implica que a criação, tal como Eckhart a compreende, não traduz um acontecimento marcado num tempo que tenha ficado para trás; ela acontece todo o tempo, porque acontece na radicalidade do tempo: “[...] o que Deus fez e criou há mil anos e o que <há de fazer> daqui a mil anos e o que ele faz agora não é nada a não ser uma obra.”²⁷³

Deus faz sua obra por inteiro Ele mesmo, de tal modo que está presente inteiramente em tudo: “Deus é em todas as coisas, quanto mais ele é nas coisas, tanto mais é fora das coisas [...] Já diversas vezes tenho dito que Deus cria todo este mundo, plena e inteiramente, agora, neste instante. Tudo que Deus criou outrora há seis mil anos ou mais, quando fez o mundo, Deus o cria agora de uma vez.”²⁷⁴ Eckhart não nega que a criação seja também temporal, mas ela não termina no tempo: “Santo Agostinho diz: ‘Deus criou todas as coisas, não no sentido de tê-las deixado vir à existência e depois seguir seu caminho, mas Deus as criou e nelas permaneceu.’”²⁷⁵ Deus criou todas as coisas de tal forma que Ele não cessa de criar. Deus cria sempre e começa sempre a criar. Isso porque, para Eckhart, o fim da criação, enquanto ela é eterna, não é que as criaturas sejam criadas enquanto tal, mas que elas permaneçam em Deus, no começo. Deus, enquanto que Ele é só o ser, é o começo e o fim de

²⁷³ MESTRE ECKHART, S.39, p.232.

²⁷⁴ Ibidem, S.30, p.190.

²⁷⁵ Ibidem, S.30, p.192.

tudo que é. Assim, porque ela não termina nela mesma, a criação começa sempre, é sempre um fazer, um vir a ser, nunca um fato, um fez.²⁷⁶

Segue, então, que a criação é temporal enquanto dada a uma concretude contingente e perecedora, mas como o começo de Deus, ela só pode ser eterna. Esta eternidade do começo de Deus – que é começo de toda a criação Nele – se expressa como a dinâmica constitutiva do próprio tempo em sua transitoriedade. Ou seja, o temporal, para manter-se em sua estrita transitoriedade, se converte na expressão mesma da eternidade, enquanto o que está continuamente começando a ser. Por isso, criação não é, para Eckhart, um ato fixado num determinado marco histórico, mas a relação dinâmica sempre viva entre o Criador e a criatura: criação contínua.²⁷⁷

Nesse sentido, o começo da criação não tem fim, porque ele mesmo coincide com o fim. Toda sucessão de presente, passado e futuro está no nada da criação temporal. A criação, no entanto, está sempre e simultaneamente em relação ao instante no qual *Deus enviou seu Filho*: “Tudo que é passado e tudo que é presente e tudo que é porvindouro, tudo isso Deus cria no mais íntimo da alma [...] o Pai gera seu Filho no mais íntimo da alma e gera com seu Filho unigênito a ti como algo não menor do que ele. Se é para eu ser Filho, devo ser filho no mesmo ser em que ele é Filho e em nenhum outro.”²⁷⁸ Essa identidade entre a operação criadora e a geração do Filho se encontra no fundo da alma, onde ela é constituída por uma indistinção com o ser divino, por ser exatamente o lugar onde Deus a ela se comunica, na geração do Verbo, para além de toda distinção no tempo. O tempo da criação é, portanto, aquele do instante no qual o Verbo é gerado na alma. Essa unidade do instante, em que se unem presente, passado e futuro, não é outra que o princípio expresso como “plenitude do tempo”:

São Paulo diz: ‘Na plenitude do tempo Deus enviou seu Filho’ (Gl 4,4) [...] A ‘plenitude do tempo’ seria a habilidade e o poder de atrair e juntar para dentro de um instante presente o tempo e tudo o que já aconteceu em seis mil anos e o que ainda há de ocorrer até o fim dos tempos.’ Ele é o instante da eternidade em que a alma conhece todas as coisas em Deus, na novidade, no frescor e no presente, e

²⁷⁶ Referência ao poema, de João Cabral de Melo Neto, “Como e por que sou bailadora”: *Quando era menina e moça / tinha comprida cabeleira / que me vinha até as cadeiras. / Me diziam: com essas tranças / não pode não voltar-se à dança. / Então, me ensinam a dançar. / Sou? O que não pude decorar. / Vendo famosa Bailadora: / ei-la apagada, quase mocha. / Não te agrada F... de Tal, / Que todo dia sai no jornal? / Não gosto: dança repetido; / dança sem se expor, sem perigo; / dançar flamengo é cada vez; / é fazer; é um faz, nunca um fez.*

²⁷⁷ HAAS, Alois Maria. *Visión en azul: estudios de mística europea*. Madrid: Siruela, 1999, p. 74.

²⁷⁸ MESTRE ECKHART, S.30, p.190s.

com igual prazer como <conheço aquelas coisas> que tenho num piscar de olhos, agora diante de mim.²⁷⁹

A plenitude do tempo é o tempo como pura acolhida do eterno, se por eterno entendemos que Deus cria todas as coisas Nele mesmo, enquanto pura gratuidade. Essa plenitude do tempo se deixa ver cada vez que o tempo não for nada mais que essa acolhida, o que significa ser todo dentro da sua transitoriedade, que só se mantém pelo retorno contínuo à eternidade na qual ela se constitui. Essa plenitude do tempo não é ela mesma a posse de um lugar que é fora do tempo, mas o ser temporal pura e simplesmente – o ser que a alma recebe de Deus e que permanece em Deus. Assim, cada vez que o tempo se realiza em sua transitoriedade, em sua finitude, de tal forma que não haja nele nenhum outro ser senão o próprio devir ele mesmo, isto é a plenitude do tempo – isso é o fundo da alma no qual Deus envia seu Filho: “Essa ‘vida eterna’ eu lhes dou, isto é, a mesma que o Filho possui na primeira irrupção, no mesmo fundo, na mesma limpidez e no mesmo gozo; vida eterna, na qual ele tem sua própria bem-aventurança e possui seu próprio ser.”²⁸⁰ Portanto, o sentido último da criação, enquanto ela é eterna, permanece sendo aquele de nenhuma criatura. Esse começo de Deus em Deus Ele mesmo, Eckhart o explica através de um jogo especular que evidencia essa permanência do mesmo no seu “outro”. Cumpre-nos ainda tentar demonstrar o modo como Eckhart elabora essa questão do começo de Deus a partir de uma teoria da imagem.

2.7 A criação segundo a alegoria da imagem

Em Eckhart, o termo imagem (*Bild*) está diretamente relacionado à noção de criação, de começo: seja o começo em Deus, na vida divina trina (*bullitio*), seja o começo para fora de Deus, no surgimento das criaturas (*ebullitio*). A ideia eckhartiana de começo pode ser pensada desde uma estrutura especular, que traduz a própria estrutura trinitária, enquanto a experiência de deixar ser o outro de si mesmo. O nascimento do Filho na alma está fundado na semelhança da imagem, significando o movimento pelo qual o Pai se deixa ver naquilo que é sua Imagem perfeita. Para Eckhart, a verdade do homem é que ele seja a Imagem que ele era

²⁷⁹ “O instante em que Deus criou o mundo é desse tempo tão próximo como o instante em que eu agora falo, e o dia do último juízo é desse instante tão próximo como o dia que era ontem.” Cf. MESTRE ECKHART, S.38, p.224.

²⁸⁰ Ibidem, S.54a, p.298.

em Deus quando ele ainda não era – como quando ainda não havia diferença entre ele e Deus: “Quando o homem descobre e põe a nu a luz divina que nele Deus criou naturalmente, nele a imagem de Deus se torna manifesta.”²⁸¹ Assim, tornada a Imagem que ela era em Deus, a alma se encontra na verdade do seu ser: “in-formada para dentro de sua primeira imagem sem imagem.”²⁸² Assumir a imagem do Filho, isto é, tornar-se Filho, é, para a alma, o mesmo que desprender de todas as imagens estranhas. A alma deve abandonar todas as imagens e a si mesma e, assim, tornar-se dessemelhante de tudo, se ela quer verdadeiramente tornar-se o Filho. A semelhança com Deus implica na dessemelhança de todas as coisas e de si mesma.

Pois bem, dentro da simbologia do espelho, a visão especular é dada pela polidez mesma da superfície do espelho, na qual se torna possível uma reflexão perfeita da imagem. E para que o espelho possa refletir perfeitamente a imagem de um objeto, é preciso que ele mesmo seja “esquecido” enquanto espelho, isto é, enquanto o mediador entre a imagem e seu modelo. Esse “esquecimento” do meio no qual a imagem é refletida exprime o modo como Deus emana no seu Filho – a sua Imagem perfeita: “pois a imagem divina irrompe da fecundidade da natureza sem mediação alguma.”²⁸³ Refletindo perfeitamente a imagem, o espelho não se fixa como uma exterioridade independente do modelo que ele reflete, por isso ele “sai de cena”. “Sai de cena” porque, refletindo perfeitamente o outro, é todo ele no outro, nada sendo em si e por si mesmo. Na sua limpidez mais pura, ele (o espelho) é sempre para o outro, é sempre reflexo perfeito do outro, e todo seu ser é no outro. Na sua limpidez mais pura, o espelho não é senão um deixar ser perfeitamente aquilo que ele reflete. Para deixar ser, o espelho precisa deixar de ser. Deixar de ser não no sentido de extinguir-se, desaparecer, mas deixar de ser no sentido de simplesmente ser, o que significa ser livre de toda a opacidade que o encobre. O espelho deixa de ser, ele “sai de cena”, quando deixa ser perfeitamente. Esse deixar ser é só o que o espelho é, e, por isso, todo seu ser é no modelo que ele reflete, e não em si mesmo. Nesse deixar ser, espelho, modelo e imagem são um. Essa multiplicidade é dita uma pelo fato de que a imagem dada no espelho polido reflete perfeitamente o seu modelo, não havendo aí nada de estranho que ao modelo possa ser acrescentado:

Toda imagem tem duas propriedades: A primeira é receber seu ser imediatamente daquilo do qual é a imagem, para além de toda vontade, pois tem uma procedência natural e irrompe da natureza como o ramo irrompe da árvore [...] A segunda

²⁸¹ MESTRE ECKHART, S.40, p.235.

²⁸² Ibidem, S.50, p.280.

²⁸³ Ibidem, S.16b, p.122.

propriedade da imagem deveis reconhecer na igualdade da imagem [...] Em primeiro lugar: A imagem não é a partir de si mesma, nem <em segundo lugar> é para si mesma [...] procedendo propriamente daquilo do qual é imagem, pertencendo-lhe totalmente, dele tornando seu ser pois é o mesmo ser.²⁸⁴

Essa unidade múltipla entre o modelo e sua imagem, traduz a dinâmica mesma pela qual Deus, ao sair de si mesmo, gerando o Filho, se une a essa exterioridade que Nele permanece. Exterioridade, evidentemente, não designa aqui, a exterioridade do criado em sua forma própria de dualidade, mas aquilo pelo qual Deus se regula para gerar sua própria imagem. Essa exterioridade em Deus, e não por ela mesma, é o que constitui a própria natureza do Filho: a Imagem Perfeita do Pai. É a exterioridade do espelho em toda sua polidez: “O que se diz da imagem é claramente resumido no capítulo sétimo da Sabedoria, onde é dito da Sabedoria ou do Verbo de Deus que ela é um “espelho sem manchas, uma emanção toda pura <de Deus>, que ela é também uma <imagem de sua bondade> e que <nada de sujo não a penetra>>; e ainda que ela é um <sopro da força divina> e o <esplendor da luz eterna>.”²⁸⁵ Segundo Eckhart, essa exterioridade em Deus Ele mesmo exprime o significado mesmo da frase de João: “O Pai gera seu Filho igual a si mesmo na eternidade. ‘A Palavra era junto a Deus, e Deus era a Palavra.’ (Jo 1,1): Ela era o mesmo, na mesma natureza.”²⁸⁶ O Pai diferencia-se de si mesmo identificando-se a essa alteridade que nele permanece: “Tudo o que é conhecido ou gerado é uma imagem. Referindo-se a isso, dizem: Se o Pai deve gerar seu Filho unigênito, então deve gerar sua própria imagem como eternamente nele, como permanente no fundo dele mesmo.”²⁸⁷ Portanto, se em Deus há uma alteridade, esta é da mais profunda intimidade. É a alteridade do espelho polido ao deixar ser perfeitamente a imagem do modelo que ele reflete.

Essa alteridade em Deus é aquela pela qual Deus se faz outro de si mesmo ao dar nascimento ao Filho. No nascimento do Filho, que é identicamente nascimento da criatura e nascimento do mundo, Deus cria *in principio*, quer dizer, nele mesmo. Esse princípio no qual tudo é criado consiste no ato pelo qual Deus, saindo de si mesmo ao gerar o Filho (que é as ideias das criaturas), permanece unido a essa exterioridade que, subsistindo nele, antecede –

²⁸⁴ MESTRE ECKHART, S.16b, p.122.

²⁸⁵ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 65.

²⁸⁶ Cf. nota 284: Opus citatum, S.6, p.72.

²⁸⁷ Ibidem, S.52, p.284.

enquanto sua causa exemplar – a exterioridade do mundo criado.²⁸⁸ Isso porque, antes mesmo de ser criada, a criatura já se encontra na unidade de Deus. Por sua vez, essa unidade de princípio prevê, enquanto seu modelo, a distinção e a separação disso mesmo que ela tem a função de unir. Ou seja, a criatura, ao ser criada no tempo, reflete o ser de Deus através do Filho, mas como uma imagem reflete na superfície opaca de um espelho. A imperfeição de uma tal imagem marca a diferença entre o modelo, a imagem e o espelho. Nessa relação, o espelho se faz presente como um mediador de uma dualidade que se impõe pela imperfeição da imagem. Nele, a imagem recebe um determinado “ser”, torna-se uma imagem imperfeita, na qual o modelo não é refletido plenamente tal como Ele é, porque: “Quando criou a alma, Deus plantou a si mesmo nela, encobrendo-se.”²⁸⁹ A manifestação de Deus na criatura é opacidade, “ausência”. Essa opacidade, traduz o limite que possibilita o próprio “ser” da criatura – “ser” que, assim, surge de uma perspectiva de dualidade desde a qual não é possível alcançar Deus pelo fato de já sempre contemplá-lo do exterior. O espelho opaco, não refletindo plenamente o modelo tal como ele é, reflete sobre si mesmo e, nessa reflexão, cria a ilusão de uma autonomia da imagem. É a ilusão de um ponto de vista exterior pelo qual a imagem (a criatura) se vê como sendo por e a partir de si mesma, independentemente de seu modelo. Trata-se do ponto de vista pelo qual a criatura, refletindo sobre si mesma, se vê como um sujeito de um ver, para o qual tudo se descobre como um objeto da sua visão – até mesmo Deus.

No entanto, essa imperfeição da imagem, que nos remete para o limite que caracteriza a criatura em seu “ser” – “ser” sem ter, desde si mesma, qualquer acesso a Deus –, também aponta para o retorno da criatura, porque é justamente esse limite de “ser” sem poder ser nada por si mesma, a sua condição mesma de dependência. Ou melhor: nesse nada (nessa negação de todo acesso a Deus por si mesma) mora também uma afirmação, isto é, um “ser próprio” que coincide com um receber em Deus o Ser de Deus, recepção que é a condição mesma – enquanto que seu arquétipo – do “ser” da criatura. Dessa forma, nessa opacidade que caracteriza o limite do “ser” da criatura, mora ao mesmo tempo o afastamento e o retorno: o afastamento quanto à obscuridade em relação à sua origem, e o retorno quanto à transparência

²⁸⁸ O ser virtual de todas as criaturas no Verbo de Deus subsiste no Intelecto do Pai, sem intermediação pois “[...] a natureza de Deus é o Intelecto e, por ele, ser é conhecer; então é pelo Intelecto que ele produz as coisas no ser. E por conseguinte, da mesma maneira que ele não é contrário à sua simplicidade de conhecer várias coisas ao mesmo tempo, da mesma maneira (nada não se opõe) que ele produza sem intermediário várias coisas distintas.” Cf. ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues*. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 259.

²⁸⁹ MESTRE ECKHART, S.94, p.163.

de um “ser próprio” que caracteriza a criatura antes de ter sido. O espelho opaco, ao refletir uma imagem imperfeita, marca o afastamento ou a diferença entre a criatura e o Criador, entre o ser finito e o seu princípio. A limpidez ou a transparência do espelho, refletindo perfeitamente a imagem, diz, para a criatura, o seu “ser próprio” ou “ser antes de ter sido”, que constitui o limite de ser sem poder ser fora de uma identidade com o próprio princípio que a constitui em Deus antes de sua determinação no mundo criado. Ser na limpidez do espelho é, para a criatura, deixar ser somente o que ela verdadeiramente é. Deixar ser que, assim, tem um sentido todo próprio de deixar de ser, porque, a criatura é, verdadeiramente, justo no momento em que não é ainda, ou seja, quando ela é (assim como o espelho polido é em relação ao objeto que ele reflete) toda em Deus e por Deus. Ou seja, quando ela não é mais refletida sobre ela mesma, porque se tornou o próprio reflexo de Deus.

Tudo isso significa que a diferença entre a criatura e seu Criador, entre o ser finito e seu princípio, imposta pela imperfeição da imagem, não é uma diferença real (no sentido de cisão ou separação), mas diferença do mesmo, cuja identidade se resguarda para dentro do mistério da Filiação divina. Ou seja, a essa fixação de uma autonomia isolada (a esse nada da criatura por si mesma) é inerente uma finitude que, para se manter enquanto tal, se converte na expressão mesma do princípio para o qual ela sempre retorna.

Nesse sentido, enquanto imagem imperfeita, a criatura se afasta de Deus por refletir o Filho. Esse afastamento traduz, por sua vez, o modo pelo qual a criatura mais se aproxima de Deus, porque o Filho diz a sua filiação, diz o que ela era antes de ser isto ou aquilo – diz exatamente o seu retorno. Ou seja, a distância que, através do Filho, se abre entre Deus e a criatura, é uma distância da e na proximidade que a criatura mantém com o divino pela sua filiação. É por isso que, para Eckhart, o princípio ou o começo e a finitude da criatura são uma e a mesma coisa. Ou seja, a finitude do ser criado é a condição necessária para que tudo possa a cada vez e sempre de novo começar a ser. Finitude não é, porém, a condição que encerra para sempre o ser numa privação (num nada por si), mas o processo – justamente por causa do reconhecimento desse nada – de poder sempre de novo retornar ao princípio no qual tudo começa a ser novamente. A própria condição de finitude da criatura expressa o seu limite de só poder ser essa referência contínua, de só poder ser a expressão mesma do Outro – da totalidade infinita. A ilusão da dualidade marca, nesse sentido, o esquecimento do poder ser a cada vez esse limite, essa finitude, pela qual nos é dado permanecer em Deus.

Portanto, se, através do Filho, abre-se distância entre o homem e Deus, é no fundo dessa distância que se abre toda e qualquer proximidade entre ambos: “Quando o Filho de

Deus, ‘que é um espelho sem manchas’, veio ao reino terrestre e rompeu a primeira guarda, trouxe ao reino da terra inocência e limpidez para a natureza humana. Salomão fala de Cristo: ‘Ele é um espelho límpido, sem manchas.’²⁹⁰ É nessa identidade,, na qual coincidem os termos Imagem, Filho, Nascimento, Verbo, que o homem tem parte quando se encontra voltado para o seu fundo: “<<Tira as escórias à prata>>, diz Salomão, <<e terás um vaso puríssimo>> (PR 24, 4), a imagem, o Filho de Deus, na alma.”²⁹¹ Esse fundo dá ao homem a possibilidade de se reconstituir no ser de Deus pelo retorno ao princípio no qual ele já sempre fora antes de começar a ser. No Filho, o homem a todo instante ganha e perde seu ser, e o perde para reconquistá-lo sempre de novo na eterna geração pela qual Deus dá nascimento ao seu Filho no mais fundo da alma humana: “se deveis ser um Filho, afastai-vos de todo não, pois o não cria diferença entre si e aquele homem. E, portanto: Se quereis ser sem diferença, então afastai-vos do não. Pois há na alma uma força separada do não, e como ela nada tem em comum com coisa alguma, nela nada há a não ser somente Deus: Nessa força ele brilha sem encobrimento.”²⁹²

O espelho polido ou a relação especular entre Pai e Filho seria o próprio vazio da alma, no qual nenhuma imagem estranha se faz – o vazio sem meio da Imagem Perfeita:

Deus age na alma sem qualquer <meio>, seja imagem ou semelhança. Deus, na verdade, age no fundo da alma, onde nunca entra nenhuma imagem, mas somente Ele mesmo com seu próprio Ser [...] Assim, Deus gera seu Filho numa verdadeira unidade de sua natureza divina. Vede, de igual modo e não de maneira diferente, Deus gera seu Filho no fundo da alma, no ser da alma, e assim se une com ela. Pois, se houvesse alguma imagem já não haveria uma verdadeira união.²⁹³

Essa relação sem “meio” seria, numa última instância, a vigência de uma natureza humana originária encoberta ou obscurecida pela criação no tempo, enquanto caracterizada em primeiro lugar: pela restauração da opaca criação temporal em criação eterna: “Deveis saber que a imagem simples de Deus, impressa na alma, no mais íntimo da natureza, foi recebida imediatamente; e o que há de mais interior e mais nobre na natureza <divina> formase imagem de modo totalmente próprio na imagem da alma [...] Aqui Deus é imediatamente

²⁹⁰ MESTRE ECKHART, S.87, p.136.

²⁹¹ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 94.

²⁹² Cf. nota 290: Opus citatum, S.46, p.262.

²⁹³ Cf. nota 291: Opus citatum, p. 183.

na imagem e a imagem é imediatamente em Deus.”²⁹⁴ E em segundo: pela recuperação da Imagem do Verbo em detrimento das imagens temporais: “Uma imagem não é a partir de si mesma nem é para si mesma; procede muito mais daquilo do qual é imagem, pertencendo-lhe com tudo que é. O que é estranho àquilo do qual a imagem é imagem não pertence à imagem nem dela procede. Uma imagem forma seu ser imediatamente apenas daquilo do qual é imagem, e tem um ser com ele e é o mesmo ser.”²⁹⁵ Portanto: “a alma deve necessariamente sair de si, por sobre e para além de si mesma se quiser tornar-se um no Filho. E quanto mais sair de si mesma, tanto mais a alma será um com o Filho. São Paulo diz: Seremos transformados na mesma imagem que ele <próprio> é (2Cor 3,18).”²⁹⁶ Perder-se na realidade incriada da Imagem: tal é um dos maiores temas do célebre sermão sobre o nascimento do Filho na alma: “Virgem diz o mesmo que homem livre de todas as imagens estranhas, tão livre como era quando ainda não era.”²⁹⁷ Tal não é, no entanto, o fim dos percursos eckhartianos. O domínio da realidade ideal no Filho é caracterizado pela pluralidade das Pessoas Divinas. Portanto, se a emanção do Filho na alma se encobre na criação temporal, ela também remete para outro encoberto: aquele do fundo sem fundo da Deidade.

De fato, se a última palavra do retorno é o fundo sem fundo da Deidade, o que o torna possível é, para Eckhart, a imagem de Deus implantada na alma: “a semente de natureza divina.”²⁹⁸ O retorno ao fundo abissal de Deus permanece, para Eckhart, fundado sobre uma teologia do desocultamento da imagem de Deus na alma:

Quando o homem descobre e põe a nu a luz divina que nele Deus criou naturalmente, nele a imagem de Deus se torna manifesta. É no gerar que se deve conhecer a manifestação de Deus. O Filho é chamado gerado do Pai, porque a modo do Pai, o Pai lhe revela seu mistério. Por isso, quanto mais claramente o homem desnuda a imagem de Deus em si, tanto mais claramente nele Deus é gerado. A geração de Deus deve ser todo o tempo apreendida pelo fato de que o Pai descobre a imagem desnuda e nela brilha [...] A unidade do homem e de Deus deve ser apreendida segundo a igualdade da imagem, pois o homem é igual a Deus segundo essa imagem.²⁹⁹

²⁹⁴ MESTRE ECKHART, S.16, p.123.

²⁹⁵ Ibidem, locus citato.

²⁹⁶ Ibidem, S.41, p.242.

²⁹⁷ Ibidem, S.2, p.46.

²⁹⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 91.

²⁹⁹ Cf. nota 294: Opus citatum, S.40, p.235.

Assim, como observa Reiner Schürmann: “a união ao Filho é subordinada à união à Deidade que ela prepara e motiva.”³⁰⁰ Ou seja, o começo de todo ser *in principio* é o motivo da última meta final:

Em nosso idioma, “*in principio*” significa tanto quanto um começo de todo ser, como afirmei na escola. Sobre isso, eu disse: É um fim de todo ser, pois o primeiro começo é por causa da última meta final. Sim, mesmo Deus não repousa ali, onde ele é o primeiro começo; ele repousa lá, onde ele é meta final e repouso de todo ser; não como se esse ser fosse aniquilado mas sim realizado como em sua meta final, conforme à sua mais elevada perfeição. O que é a última meta final? É a obscuridade abscôndita da eterna deidade, para nós desconhecida, essa que jamais foi e será conhecida. Lá, Deus permanece em si mesmo desconhecido. Lá a luz do Pai eterno brilhou eternamente nesse interior, mas as trevas não compreenderam a luz (Jo 1,5).³⁰¹

O começo no Filho, que precede a diferença entre Criador e criatura, é a possibilidade sempre disponível do retorno a Deus. No entanto, é a Deidade a fonte única de Deus e da alma: “O fundo de Deus e o fundo da alma são um só fundo.”³⁰² A verdadeira identidade supõe então a existência exemplar do Verbo como a abertura preliminar do retorno em Deus, mas só acima disso é que a alma percebe Deus em “sua insondável natureza abissal”. A via do retorno ou da *Abgeschiedenheit* culmina nisto que Eckhart chama aqui “a última meta final”: a entrada na Deidade – a “abertura”. Entrada que anula todo tipo de saída: seja o surgimento das criaturas no tempo, seja a emanção de Deus na alma. Assim como assinala Ray L. Hart, “se, ao interpretar a vida divina, concorda-se com a anterioridade lógica do nascimento do Filho na alma, parece justo assinalar uma anterioridade ontológica, poder-se-ia dizer, à abertura da alma para a Deidade além do Deus trinitário.”³⁰³ É por isso que, segundo Eckhart, o Filho procura sua esposa para desposá-la no retorno, e a conduz para a “intimidade abscôndita da sua deidade velada “que é o princípio abscôndito ao mesmo tempo do Filho e da alma:

Quando Deus criou a alma, ele a criou seguindo a sua própria e mais elevada perfeição, para que ela fosse esposa do Filho unigênito. E o Filho, ao bem reconhecer isso, quis sair de sua preciosa câmara secreta do tesouro da paternidade eterna, na qual adormeceu, eternamente não pronunciado, imanente, “*In*

³⁰⁰ SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 295.

³⁰¹ MESTRE ECKHART, S.22, p.157.

³⁰² Ibidem, S.15, p.119.

³⁰³ ZUM BRUNN, Emilie. *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Million, 1994, p. 190.

principio”; No primeiro início da pureza primeira, o Filho fixou ali a tenda de sua eterna glória e por isso saiu do altíssimo, porque queria exaltar a amiga com a qual seu Pai o havia desposado desde a eternidade, para reconduzi-la, de retorno ao altíssimo, donde ela havia saído. E noutro trecho está escrito: “Olha teu rei vem a ti” (Zc 9,9). É por isso que ele saiu saltitante como um cabritinho, e fez a experiência do seu sofrimento como o que pertence ao amor; e não saiu a não ser com a decisão de entrar com a sua esposa novamente em seu quarto. Esse quarto é a silenciosa escuridão da paternidade abscondita. Lá, do altíssimo de onde saiu, lá ele queria entrar, de novo, de todo no mais puro, com sua esposa e queria revelar-lhe a intimidade abscondita de sua deidade velada, onde ele repousa consigo mesmo e com todas as criaturas.³⁰⁴

Assim, a alma avança na revelação das profundidades de Deus, ao dissolver-se no mais fundo de si mesma, penetrando no Deus que nasceu em seu interior. Ainda ao fazê-lo, a alma regressa cada vez mais profundamente a si mesma, até chegar à sua consumação última: o deserto da deidade, onde “o fundo da alma e o fundo de Deus são um mesmo fundo”. O sermão 67 nos fala dessa progressão da alma que vai do lugar da recepção do nascimento de Deus até o sem-lugar de um mais além que não é da ordem de um lugar:

Ali acima é ser-vigência não-operante. Propriamente só ali é ser e obra. Ali a alma é em Deus, sim, segundo a in-habitação das pessoas no ser-vigência, ali obra e ser: é um; é ali onde a alma acolhe as pessoas na intimidade da morada no ser-vigência, de onde elas jamais saíram, onde há uma pura essencial imagem. É o intelecto essencial de Deus, cujo poder límpido e nu é *intellectus*, que os mestres chamam de receptivo. Só acima disso é que a alma percebe a límpida *absolúcio* do ser-vigência livre, o ali sem ali, onde nem recebe nem dá; é a nua e crua est-tidade, ali privada de todo ser e de toda est-idade. Ali a alma percebe Deus nua e cruamente, segundo o fundo, abismo, ali, onde ele é acima de todo ser-vigência.³⁰⁵

Essa chegada ao abismo do “ali sem ali” implicaria então uma extinção do mundo, a ponto de o homem, totalmente inerte nessa sua interiorização, esquecer o concreto, o corpóreo? Essa perspectiva é estranha ao pensamento eckhartiano, que vai numa linha contrária: diferentemente da interpretação tradicional, Eckhart confere excelência à ação de Marta, que se empenha nas obras, e não àquela de Maria parada rente aos pés do Senhor. Eckhart vê em Maria a atitude ensimesmada, que está em união com Deus; e em Marta um certo modo de ser junto às coisas da vida, que ultrapassa essa união. Para o autor, o irromper no fundo abissal não quer dizer que nada exista. Não se trata de evadir-se de qualquer maneira

³⁰⁴ MESTRE ECKHART, S.22, p.157.

³⁰⁵ Ibidem, S.67, p.46s.

de toda exterioridade. Não se trata de negar o mundo, porque o que se nega é o nada que o homem é em si mesmo (no seu ser criado), de modo que ele possa ser fixado segundo a fluência do nada que é Deus: “Quando a alma chega ao um e nele entra despojada totalmente de si mesma, então ela encontra Deus como que por dentro de um nada. Como se fosse num sonho – mas um sonho lúcido – alguém se sentiu grávido de nada, como uma mulher fica grávida de um filho, e nesse nada nasceu Deus – foi ele o fruto do nada. Deus nasceu do nada.”³⁰⁶ Tornar-se prene do nada significa, para o homem, ser no exterior desde a dinâmica pela qual essa mesma exterioridade provém. É essa exterioridade não presa a ela mesma é que é a condição para que o fundo abissal ou o nada da Deidade se cumpra. Ser desde a fluência do fundo de Deus é gerar, no nada, seu nada. O homem que deixou a si mesmo, e que deixou Deus, vive um nada itinerante. Trata-se de um modo de ser que brotou da união com Deus para o nada da Deidade e, ao mesmo tempo, para as coisas da vida.

Apesar de todo esse esforço, em Eckhart, de ultrapassar as categorias de relação em ascensão para Deus, é necessário que se viva no silêncio do mundo, onde a Deidade se nos revela. A compreensão dessa relação imediata entre o fundo da Deidade e a vida ativa no mundo abre-nos a questão acerca do modo como Eckhart parece manter unidos a Deidade e a Trindade na forma do nascimento de Deus na alma.

2.8 Do distinto à pura indistinção: o caminho de volta para dentro da vida vivida

Apesar de toda negatividade dada ao fundo da Deidade, ele “é transcendentalmente real como ‘pura possibilidade’”³⁰⁷ e, por isso, não se trata de negar de uma vez por todas a exterioridade, porque só se nega a ação egoísta – o porquê, de modo que essa exterioridade possa ser praticada segundo o sem-porquê de Deus em seu brotar-se em si mesmo. Para Eckhart, o “sem-porquê” é a ideia que esclarece a dinâmica de retração pela qual Deus, saindo de si mesmo, ao gerar o Filho e juntamente com ele toda a criação, se identifica a essa exterioridade que permanece Nele mesmo. Deus é essa plenitude de ser si mesmo em todo seu ser, o que também implica ser si mesmo em nós, isto é, no fundo do ser de todo criado. Por essa plenitude, Deus não conhece nenhum porquê. O característico de Eckhart é que esse gerar divino sem-porquê se estende imediatamente à existência humana, através do fundo no

³⁰⁶ ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Traduction Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 55.

³⁰⁷ MC GINN, Bernard. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. New York: Crossroad, 2005, p. 122.

qual Deus e homem coincidem como unidade indistinta: “A partir desse fundo íntimo debes operar todas as suas obras, sem porquê.” O fundo do homem não é senão a presença do ser de Deus nele, que é o fundo de Deus Ele mesmo: “Aqui o fundo de Deus é meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus.”³⁰⁸ Assim, a Deidade, em sua inesgotável gratuidade, gera no fundo do homem e, ainda ao fazê-lo, o prepara e o motiva para essa gratuidade divina, de tal maneira que agora o próprio homem “gera Deus”:

“*In principio*”. Com isso nos é dado entender que somos um filho único que o Pai tem gerado eternamente da escuridão abscôndita do eterno velamento, permanecendo no primeiro início da pureza primeira, que é a plenitude mesma de toda pureza. Aqui, repousei e dormi eternamente no abscôndito conhecimento do eterno Pai, imanente e inefável. Dessa pureza, ele gerou-me eternamente como seu Filho unigênito, para dentro da imagem de sua eterna paternidade, para que eu seja Pai e gere aquele de quem eu fui gerado. Igualmente assim como quando alguém, estando diante de uma alta montanha, gritasse: “Estás aí?”; e o eco e o contra eco lhe respondessem: “Estás aí?” Se chamasse: “Vem para fora!”, o eco responderia também: “Vem para fora!” Sim, quem nessa luz olhasse um pedaço de madeira, essa tornar-se-ia um anjo não só dotado de intelecto, tornar-se-ia puro intelecto naquela pureza primeira que é a plenitude mesma de toda pureza. Assim faz Deus: Gera seu filho unigênito, no mais alto da alma. No mesmo gesto em que o Pai gera seu Filho unigênito em mim, eu o gero de volta no Pai.³⁰⁹

É assim que Eckhart agrega alguns dos grandes temas dos místicos renanos, a saber, o fundo sem fundo da Deidade e a abertura sem porquê³¹⁰, ao tema maior do nascimento de Deus na alma – nascimento que implica uma reciprocidade, porque a alma só é verdadeiramente bem-aventurada quando em retorno ela “gera Deus”. A alma que “gera Deus” torna própria a perspectiva de Deus. Ela abandona a perspectiva de dualidade própria do seu ser criado e alcança a pureza que não é “nem no mundo, nem fora do mundo”, aquela

³⁰⁸ MESTRE ECKHART, S.5b, p.67.

³⁰⁹ Ibidem, S.22, p.155.

³¹⁰ Esses temas, que compõem o imaginário renano medieval, aparecem, por exemplo, em Marguerite Porete, na sua obra intitulada: *O espelho das almas simples*. Cap. 135, p. 225: “Agora ela não tem mais nada a fazer por Deus, nem Deus por ela. Por quê? Porque Ele é e ela não é. Ele não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, ou seja, Ele é e ela não é. Portanto, ela está despojada de todas as coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser. Assim ela tem de Deus o que ele tem e é o que Deus mesmo é, por meio da transformação no amor, no ponto em que estava antes de fluir da bondade de Deus.” E Cap. 91, p. 157: “Agora ele o tem, sem nenhum porquê, tal como o tinha antes que ela fosse uma dama. Não há ninguém, exceto ele; ninguém ama, senão ele, pois ninguém é, senão ele. Por isso, só ele ama e se vê sozinho, e se louva, completamente só, por seu próprio ser. E o limite está neste ponto, pois esse é o mais nobre estado que a alma pode aqui embaixo. Cf. PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 157 e 225.

da Deidade em seu brotar-se em si mesmo – sem nenhum porquê. Esse “gerar” é o cumprimento dessa perspectiva da Deidade na existência humana - é o “sem porquê” vivido.

Ele compreende a concepção eckhartiana de vida ativa originária e esclarece o que Mestre Eckhart, de um modo muito próprio, entende pelo nascimento de Deus em nós: essencialmente um certo modo de ser junto ao mundo e às coisas.³¹¹ Ser junto ao mundo e não dentro do mundo é ser como quando nada não é ainda como isto ou aquilo, como quando ainda não é nem Deus nem a criatura.

Com isso, Eckhart não separa a Trindade da Deidade, antes, ele eleva a escala da metafísica cristã do ser³¹², ao situar a origem das Pessoas divinas e da criação no tempo na *bullitio* – anterior à oposição entre Criador e criatura –, não distinguindo, em Deus, o nascimento do Filho da criação. O nascimento do Filho, que é identicamente nascimento do mundo e de todas as criaturas, precede a existência determinada do mundo e das coisas. Na forma desse nascimento, a Deidade não se separa da criação à medida que todas as coisas são criadas Nela mesma. Ou seja, a Deidade se cumpre onde tudo já é sem ser ainda isto ou aquilo, cumpre-se no silêncio do mundo, se por silêncio do mundo compreendemos que todas as coisas são criadas sem porquê. O silêncio do mundo é a permanência das coisas em Deus, e permanência das coisas em Deus é nascimento de Deus na alma. Portanto, esse ser da criatura em Deus é a pura afirmação de Deus em seu ser por toda sua criação Ele mesmo. Essa pura afirmação exprime, por sua vez, uma compreensão de negação que só quer negar a dualidade criada, dualidade esta unicamente sustentável por um falso ponto de vista exterior, pelo qual a criatura se reconhece fora de Deus. Tal negação é só a afirmação do Ser que unicamente é, por criar todas as coisas sem porquê. Negar, por esse lado, tem um sentido todo próprio de abrir-se ao silêncio que permeia todas as coisas enquanto elas são em Deus. Através dessa negação, que é pura afirmação, Eckhart nos convida a percorrer o caminho que vai do distinto (Criador-criatura) à pura indistinção da Deidade em seu brotar-se em si mesmo – o caminho de volta para dentro da vida vivida.

Pois bem, esse tema do “gerar Deus”, que traduz a concepção eckhartiana de vida ativa no mundo cotidiano, consiste num modo de compreender todas as coisas e de agir em todas as circunstâncias “sem porquê”. Esse modo – ele mesmo sem modo por não se

³¹¹ Em Eckhart, a influência renana é verificada pela evolução em sua obra de uma união a Deus como pura receptividade da alma a uma transcendência à receptividade ela mesma enquanto ela ainda significar um lugar para Deus.

³¹² Como vimos, o Deus trino, tal como é compreendido na doutrina do nascimento do Filho na alma, não é idêntico ao Deus trino que se distingue da Deidade, aquele que se manifesta na sua criação.

confundir com uma relação determinada com as coisas – se revela na liberdade de uma ação nascida imediatamente do fundo: uma ação “sem porquê”. Esse “sem-porquê” é a expressão de uma atividade puramente livre: uma atividade que não se separa do fundo, ou seja, que não se fixa numa exterioridade qualquer. Eckhart descobre nessa liberdade do “sem-porquê” algo que ultrapassa a dualidade criado-incriado: “Não devemos conceber e considerar Deus como fora de cada um de nós, mas como o meu próprio e como o que está em cada um de nós; ademais não devemos servir nem operar por algum porquê, nem por Deus nem pela própria honra nem por algo que esteja fora de nós, mas unicamente por e pelo que em nós é o próprio ser e a própria vida em nós.”³¹³ A vida em nós é Deus. O “sem-porquê” traduz a vida e o ser mesmo de Deus: “Aqui, vivo do meu próprio, como Deus vive do seu próprio.”³¹⁴ Viver do próprio é, para Eckhart, o desprendimento vivido do homem. Nele se esvanece a dualidade que separa o homem de Deus, o operar do fundo. Esse fundo, nesse sentido, não se refere a uma interiorização totalmente inerte, mas ao lugar onde o homem deve aprender a operar uma só obra com Deus.

Essa obra significa, para Deus e para o homem, a exteriorização de si, sem que seja fixado um lugar oposto à unidade interior a si mesmo. Assim, o homem se mantém na unidade de Deus tornando-se semelhante ao movimento pelo qual Deus em si mesmo é. O homem gera “sem porquê”, isto é, se exterioriza sem fixar-se como isto ou aquilo. Ou melhor: o homem que prova o fundo da Deidade gera o Filho, na unidade de operação com Deus. Unidade que o homem só pode alcançar renunciando à perspectiva própria à alteridade do seu ser criado, de modo a não ter outra perspectiva senão a de Deus. Nessa escala de reciprocidade entre Deus e o homem, este se torna participante do movimento pelo qual Deus brota em si mesmo – sem porquê. Deus e homem comungam desse espírito “sem porquê”, desse espírito que “vive do seu próprio”. Esse gerar “sem porquê”, comum a Deus e ao homem, é também próprio da vida ela mesma que “vive do seu próprio fundo e a partir do seu próprio.”³¹⁵ Nesse gerar recíproco, é revertida a perspectiva pela qual nos compreendemos como uma suficiência em nós mesmos, pois ele parte do sentido da própria vida, se fazendo presente no momento em que esta mesma vida se descobre inútil – sem nenhuma consistência própria. O grande ponto de encontro da mística eckhartiana é esta chegada à vastidão do sem-porquê, na vastidão da vida ela mesma, que, no fundo indistinto, tanto pode ser divina quanto humana.

³¹³ MESTRE ECKHART, S.6, p.74.

³¹⁴ Ibidem, S.5b, p.67.

Essa gratuidade comum a Deus e ao homem é sempre o vigor da indistinção na qual radica o fundo de Deus e o fundo da alma. Toda a exterioridade por ela mesma “sai de cena”: o homem renuncia a sua subjetividade limitada, tornando a subjetividade divina a sua própria – a subjetividade do “deserto” no qual Deus é um “brotar-se em si mesmo”.³¹⁶ Esse “brotar-se em si mesmo” chama-se, para Eckhart, efusão na Trindade: “Na primeira irrupção e na primeira efusão de Deus ele se funde para dentro do seu Filho, e o Filho funde-se de volta para dentro do seu Pai.”³¹⁷ Essa primeira efusão para dentro de si mesmo, exprime a pureza da ação de Deus em seu ser por si mesma seu próprio fim – da ação que não conhece nenhum porquê fora dela mesma. Para Eckhart, o homem torna sua essa ação divina, à medida que, desprendendo-se inteiramente de si, torna-se fecundo no fundo onde ele gera com Deus uma só obra. No nível desse gerar recíproco, tanto o cumprimento de Deus quanto o da alma é trino – cumprimento que é identicamente saída e retorno (negação da negação). A estrutura tripartida Pai, Filho e Espírito Santo forma um só ser: “Deus gera a si a partir de si mesmo em si mesmo, e gera a si de novo em si.” Essa mesma estrutura se estende ao acontecimento da alma: ser, operar e abertura em retorno, daí a afirmação eckhartiana: “A alma gera a si mesma em si mesma e gera a si mesma a partir e desde si, para fora, gerando-se de novo <de retorno> para dentro de si mesma.”³¹⁸

Esse gerar da alma é uma concreção do gerar de Deus tal como flui em si mesmo “sem porquê”. Através dele, as faculdades recebem o ser da alma imediatamente, de modo que em todo o seu operar, elas operam em unidade mesma com o ser, para além de toda dualidade. Desde essa perspectiva, o operar não está separado do ser, pois o ser da alma é ele mesmo constitutivo da sua operação em devir. Tudo isso, porém, não se dá numa esfera objetiva: para poder gerar em Deus, o homem precisa desprender-se inteiramente de si. Nessa noção eckhartiana do “gerar Deus” está compreendida uma pureza que não está nem dentro do operar (perspectiva de dualidade), nem fora do operar (recepção extática) – aquela do fundo no qual Deus e alma se unem por um operar puro e simples, onde não há outro ser senão o próprio operar ele mesmo. Portanto, no cumprir-se triadicamente, tanto de Deus quanto da alma, já está sempre em jogo uma visão de unidade do ser que, não excluindo a exterioridade criada, só quer excluir a oposição – o porquê.

³¹⁵ MESTRE ECKHART, S.29, p.186.

³¹⁶ Ibidem, S.29, p.186.

³¹⁷ Ibidem, S.35, p.210.

³¹⁸ Ibidem, S.43, p.248.

Pois bem, essa noção eckhartiana do “gerar Deus” fala de uma pureza que não é nem dentro do operar, nem fora do operar – aquela da ação divina em seu brotar-se em si mesma. Essa mesmidade chama-se, para Eckhart, desprendimento. O termo *Abgeschiedenheit* (desprendimento) é composto por dupla negação: *ab* = desvio, distanciamento, e *scheiden* = despedir-se, separar-se.³¹⁹ A duplicidade do negar não é senão pura afirmação, uma vez que a própria negação é negada, evidenciando o sentido negativo-positivo da autêntica subjetividade traduzida no caminho eckhartiano chamado *Abgeschiedenheit*: ser simplesmente si mesmo, ou repousar em si, pois “nenhuma saída pode ser tão nobre quanto a permanência em si mesmo.”³²⁰ Essa negação dupla traduz o sentido mesmo de Deus no seu ser por tudo Ele mesmo – do Deus que se expressa como “Eu sou aquele que sou”. Isto é, o Deus que, ao se dar, se recolhe para dentro de si mesmo, sem se posicionar – sem porquê. O sem-porquê, que imediatamente se estende à existência humana, através do fundo no qual homem e Deus coincidem antes de tudo, é o sentido positivo dessa abertura chamada *Abgeschiedenheit*. Negativamente, o desprendimento é o despojar-se de tudo aquilo que não é Deus Ele mesmo. Positivamente é a união com Deus na realização do nascimento do Filho na alma, onde a alma gera junto com Deus sem porquê, fazendo do gerar divino o seu próprio. E, assim, o nada da dissolução da dualidade criada (Criador-criatura) não pode ser compreendido como uma espécie de substância negativa – uma simples negatividade negativa. Trata-se da afirmação insubstancializada do nada, a que Eckhart chamou negação da negação, que é quando, na dissolução da dualidade Criador-criatura, ou seja, no não-Deus e não-eu, o ser se cumpre para dentro de si mesmo, como vida trinitária. Essa vida traduz o momento em que Deus, saindo de si – ao gerar o Filho e todas as criaturas –, permanece inteiramente em si. Tornar essa subjetividade divina a sua própria é, para o homem, realizar a *Abgeschiedenheit* na existência ela mesma: é ser sem ser nada para fora de si mesmo, isto é, ser desde a subjetividade do Deus que se diz “Eu sou aquele que sou”. Um desprendimento assim acima de todo desprendimento é desprender-se no desprendimento de Deus, um desprendimento onde nada se conserva, nem mesmo a posse de um lugar para Deus. Isso quer dizer que a experiência de ser desprendido não está ligada a nenhum modelo prévio de negatividade que nega o mundo, que ela é, antes, a abertura ao silêncio do mundo, se por silêncio do mundo entendemos o mundo

³¹⁹ Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Introdução. In: *Sermões Alemães 2*. Petrópolis: Vozes, p. 13. Segundo Schürmann: “*Abegescheidenheit*, em alemão moderno *Abgeschiedenheit*, é formada do prefixo *ab-* que designa uma separação..., e do verbo *scheiden* ou *gescheiden*. Na sua forma transitiva, este verbo significa <<isolar>>, <<fender>>, <<isolar>>, e numa forma intransitiva <<ir-se>>, <<morrer>>.” Cf. SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 160.

³²⁰ MESTRE ECKHART, S.71, p.67.

compreendido pelo avesso, desde seu vazio e inutilidade – o mundo como quando ele era em Deus antes de ser isto ou aquilo, ou seja, o mundo como essa exterioridade ainda não objetivada, que é ainda um “algo”, apesar de não ser nem isto nem aquilo. O silêncio do mundo é essa negação de toda dualidade criada na pura afirmação de Deus.

Nesse sentido, abrir-se ao silêncio do mundo significa pôr-se no mundo desde a perspectiva desde a qual este mesmo mundo provém – aquela de Deus em seu ser em si e por si mesmo, sua própria razão de ser. Essa abertura ao silêncio do mundo, que é o que resta ao homem que deixou Deus e a si mesmo, é o que estamos compreendendo neste trabalho como o aberto da *Abgeschiedenheit*. A negação da negação não quer dizer negar pura e simplesmente. Quer dizer negar para estar num meio, num “entre”, num aberto que “não é no mundo e nem fora do mundo” – aquele da pura afirmação sem porquê, que o homem, por causa do seu apego, deixou de reconhecer. Esse aberto da pura afirmação sem porquê significa para Deus e para o homem – para o homem na medida em que é em Deus – um ser-uno consigo mesmo em todo o seu ser, o que inclui também o múltiplo que nessa unidade é mantido sem oposição. Portanto, o que nesta pura afirmação está em jogo é a libertação de uma liberdade que não é nem só negativa, nem apenas positiva, por ser sempre em aberto, se por aberto compreendermos a expressão de uma unidade do ser que é antes de tudo aquela de uma não-oposição. É a unidade da “<indistinção> divina, não oposta à <distinção> criada, que ela mantém no ser.”³²¹

Pois bem, isso que estamos chamando aqui o aberto da *Abgeschiedenheit* nos parece equivaler ao que Chuang Tzu chama “o pivô” ou o aberto do Tao:

O Tao se obscurece quando os homens compreendem apenas um, dentre um par de opostos, ou se concentram apenas num aspecto parcial do ser. E, depois, a expressão clara perde-se no mero jogo de palavras, afirmando este aspecto, e negando todos os outros. [...] O pivô do Tao passa pelo centro de onde convergem todas as afirmações e todas as negações. Todo aquele que se apoderar do pivô, coloca-se no ponto-morto de onde podem ser vistos todos os movimentos e oposições, em correta interdependência. Por conseguinte, ele vê as possibilidades ilimitadas, tanto do "Sim" como do "Não". Quando abandona toda ideia de impor limites ou de tomar partidos, repousa na intuição direta. Portanto, é como eu dissera antes: 'E melhor desistir das discussões e procurar a verdadeira luz!' ³²²

³²¹ LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 256.

³²² MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 57-59.

O “ponto morto”, que é o lugar de todo aquele que se apodera do “pivô do Tao”, é imobilidade no sentido de que move todas as coisas sem ser movido por nada. Essa imobilidade é a morte de toda oposição na pura afirmação do Tao. Esse “ponto morto” contempla, ao mesmo tempo, a possibilidade da negação e da afirmação: Negativamente, ele abandona toda ideia de se posicionar nisto ou naquilo. Positivamente é desde onde surge a perspectiva a partir da qual as oposições são vistas “em correta interdependência”, para além de uma dualidade substancial. O “ponto morto” significa, para o pivô do Tao, um permanecer em si em todo o seu ser, e, portanto, compreendê-lo do exterior – e aqui este termo se refere ao sentido desvalorizado que ele recebe quando é tomado de modo unilateral – é não compreendê-lo: o Tao se obscurece. A morte aqui se refere a um deixar de ser sobre esta ou aquela determinação, e um deixar-se ser desde o movimento pelo qual o Tao em si mesmo é, movimento que então se abre na possibilidade tanto do “Sim” quanto do “Não”, para além de toda oposição.

Parece-nos, nesse sentido, que esse “ponto morto” pode ser aqui aproximado com o que Eckhart entende por negação da negação,³²³ que é justamente a pura afirmação que diz não haver lugar para uma oposição substancial. A negação da negação, ou o que estamos chamando aqui o aberto da *Abgeschiedenheit* – tanto como modo de ser de Deus, na solidão do seu ser unicamente Si mesmo, como também das criaturas que, desprendidas de tudo que não é Deus se tornam desprendidas no desprendimento de Deus – deve dar na vastidão e no largo desse “ponto morto” que significa a identidade entre um *sair de si* e um *permanecer em si mesmo*. E isto de sair de si, permanecendo em si, o que significa ser por si mesmo sua própria razão de ser, se dá numa abertura cujo modo é de uma não oposição do interior e do exterior: um estar todo dentro do interior, estando todo dentro do exterior, e vice versa. Essa abertura se coloca para o homem não como o lugar para o qual ele deve ir, mas o lugar onde ele deve aprender a ter, querer, saber... – é, pois, abertura na existência.

A primeira e a última palavra do ensinamento eckhartiano é dada à prova da existência. Existência que é interior, e é exterior, que é corpo e alma. Uma só é a meta final: a

³²³ Talvez possamos também aproximar aqui o que Thomas Merton chamou “o ponto virgem” – que é o “estado de aurora” em que as coisas são justo no momento em que não são ainda: “Os primeiros pios dos pássaros que despertam marcam o *point-vierge* da aurora sob um céu ainda desprovido de luz real. É um momento de temor reverente e de inexprimível inocência, quando o Pai, em perfeito silêncio, lhes abre os olhos. Eles começam a falhar-lhe, não em um cantar fluente, mas com uma pergunta despertadora que é o estado de aurora deles, seu estado no *point-vierge*. Sua condição pergunta se é o tempo, para eles, de “ser”. Ele responde ‘sim’. Então, um por um, eles despertam e se tornam passarinhos. Manifestam-se como passarinhos e começam a cantar. Dentro em pouco, eles se tornarão plenamente o que são, e até voarão. Entretanto, o momento mais maravilhoso do dia é aquele em que a criação em sua inocência, pede licença para ‘ser’ de novo, como foi, na primeira manhã que uma vez existiu.” Cf. Idem. *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 151.

abertura à Deidade: “Esta é a mais alta e plena perfeição do espírito a que se pode chegar nesta vida de modo espiritual. Mas esta não é a melhor perfeição que devemos possuir para sempre, com corpo e alma [...]”³²⁴ Em Eckhart, esta é a relação que se estabelece entre o desprendimento mais radical e a condição corporal da existência humana chamada a dispor-se numa ação que ultrapassa a ação voltada para o exterior. É como se o Mestre dissesse: o desprendimento não significa só um ser totalmente livre em relação à exterioridade, porque nessa livre interiorização extática não há colaboração com Deus se se tem em conta que em Deus sua exteriorização permanece Nele, como um brotar-se em si mesmo: “Se vivemos, pois, com Ele, devemos também de dentro cooperar com Ele, de modo a não operarmos de fora [...] Nós podemos e devemos operar agora, porém, a partir do que nos é próprio, a partir de dentro. Se é, pois, para viver nele e por Ele, então ele deve ser o nosso próprio e nós devemos operar a partir do nosso próprio.”³²⁵ Mas, de que maneira podemos nós colaborar com Deus? Tornando própria a perspectiva de Deus, ou melhor, operando a partir do nosso próprio, que é Deus em nós: “Pois cumpre dirigir a atenção sobre essa atuação interior, e agir a partir daí, seja ler, rezar, ou se for o caso, praticar alguma obra exterior. Quando, porém, a atividade externa ameaça destruir a vida interior, cumpre optar pela interior. Se porém as duas podem harmonizar-se, isto seria ideal para haver maior colaboração com a ação de Deus.”³²⁶

Parece-nos poder afirmar que “o gerar sem-porquê” é exatamente isso que Eckhart chama aqui “a melhor perfeição que devemos possuir para sempre, com corpo e alma.” Assim como observa Alain de Libera: “A teologia eckhartina da união não permanece no nível de uma simples escatologia do Ser. Ela se dirige ao homem viajante. Ela não tem sentido fora da encarnação.”³²⁷ A união se cumpre onde o ser no mundo se encontra como puro ser no mundo, livre de todas as suas possíveis razões de ser. Esse puro ser no mundo é o homem viajante. E, por nossa parte, diremos ainda: é o “sem-porquê” vivido, ou seja, o sem-lugar da alma desprendida que gera desde Deus, em Deus. Nessa divina geração, a alma gera nela mesma e por si mesma o Filho de Deus, gerando-se, ao mesmo tempo, como este mesmo Filho. A alma gera sem finalidade, “sem-porquê”, porque gera por tudo ela mesma. Aprender a viver essa solidão, isto será deixar-se cumprir a encarnação de Deus na alma. Nesta solidão do “gerar sem porquê”, o homem torna-se semelhante à dinâmica pela qual Deus deixa de ser

³²⁴ MESTRE ECKHART, S.67, p.47.

³²⁵ Ibidem, S.5a, p.63.

³²⁶ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p.139.

³²⁷ LIBERA, Alain de. *La mystique rhénane*. D’Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 258.

eterno ao tornar-se no tempo – tornar-se que, não se encerrando no tempo, reúne o eterno e o temporal, corpo e alma, interior e exterior: “Deus não apenas se tornou homem, mas muito mais: Ele assumiu a natureza humana.”³²⁸ Essa natureza humana, que, no homem, supera o criado, se assemelha à pessoa divina do Filho na sua encarnação.³²⁹ Eckhart situa isso que ele chama *a melhor perfeição com corpo e alma* em Deus Ele mesmo, não distinguindo, Nele, nascimento, encarnação e criação. Nascimento eterno, encarnação eterna, criação eterna. A eternidade, dessa forma, não acena para lugar algum fora do tempo, por ser ela a dinâmica mesma que o mantém na sua condição de finitude, ou seja, nessa condição de ser já sempre dentro de uma existência concreta sem poder ser fora do movimento pelo qual ela se constitui. A eternidade de Deus não oposta à temporalidade da criatura que ela mantém no seu ser, pode, por aí mesmo, ser compreendida como um brotar-se em si mesma, como pura gratuidade. E, nesse sentido, estar mais além do tempo não é distinto de radicalizar o modo de ser no tempo, ou seja, de viver positivamente nas adversidades temporais.

Nossa tarefa é agora tentar compreender como esse operar sem porquê, próprio de Deus em seu brotar-se em si mesmo, e também do homem na medida em que é em Deus, revela o modo como Eckhart une o mais além da união no fundo sem fundo da Deidade a um certo modo de ser da exterioridade que ultrapassa a exterioridade por ela mesma – aquele da natureza humana assumida pelo Cristo na encarnação. Para Eckhart, o retraimento absoluto do sem-porquê está presente de forma concreta no mistério da encarnação em pessoa.

2.9 Encarnação: vida ativa originária

As fórmulas de união em Mestre Eckhart não se confundem com uma mística da visão, em que o homem, evadindo-se inteiramente do mundo e de si mesmo, penetra mais e mais em seu Deus. Pelo contrário, no cumprir-se do desprendimento, o homem só pode ganhar ele mesmo – só pode ganhar a radicalidade de si mesmo.³³⁰ A metafísica eckhartiana da união no fundo sem fundo da Deidade está conjugada a um dimensionamento do sentido da própria existência, que deixa de se ver como “um fora”, para simplesmente ser – ser toda ao toque do movimento de nascimento de tudo que é – ser sem porquê. Esse ser simplesmente

³²⁸ MESTRE ECKHART, S.5b, p.65.

³²⁹ LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 190.

³³⁰ SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 53.

ou ser sem porquê é o sentido da natureza humana assumida pela pessoa do Cristo na encarnação. A encarnação, nesse sentido, não se refere a este ou aquele homem, mas à natureza humana, que não conhece nenhuma razão de ser exterior, por ser ela a pura exteriorização de Deus, em seu Ser em si mesmo:

[...] o Pai, em tudo que um dia concedeu ao seu Filho Jesus Cristo na natureza humana, o fez pensando antes em mim [...] Tudo que um dia Lhe deu na natureza humana, não me é mais estranho nem mais distante do que a Ele, pois Deus não pode dar somente pouco; deve dar tudo ou nada. Seu dom é plenamente simples e perfeito, sem divisão; não no tempo, sempre de novo <somente> na eternidade [...] O que é acima de mim me é tão próximo e tão presente como aquilo que é aqui, junto a mim; e lá, receberemos de Deus o que dele devemos ter. Deus também nada conhece fora dele, pois seu olho está voltado só para Ele mesmo.³³¹

Essa ideia de natureza humana compreende o movimento pelo qual Deus sai de si, permanecendo totalmente em si: um movimento que, de Deus para Deus, vai do seu fundo ao seu tornar-se no tempo. Tal movimento só pode ser medido por ele mesmo, porque não se encerra para nada fora de si mesmo. Esse ser consigo mesmo em todo seu ser é o eterno em Eckhart. O homem só é essa eternidade na natureza humana, onde ele é o receber e o gerar o Ser que unicamente é. Nessa ação de receber e gerar, o homem é corpo e alma no fundo de Deus.

Mas, que ação é essa na qual corpo e alma devem tornar-se perfeitos? E onde uma tal ação pode ser cumprida? É Eckhart que responde:

[...] o homem exterior é de todo, uma vez para sempre, contido plenamente no ter a subsistência a partir do ser pessoal, assim como a humanidade e a deidade são um ser pessoal na pessoalidade de Cristo, de modo que participo desta mesma subsistência, do ser pessoal, de tal forma que sou o próprio ser pessoal, abnegando-me assim totalmente de uma vez para sempre do meu próprio entendimento, como eu, segundo o modo do espírito, sou um, portanto, segundo o fundo, como o próprio fundo é um fundo: - de forma que eu, portanto, segundo o meu ser exterior, sou o mesmo ser pessoal, totalmente, de uma vez para sempre, despojado de subsistência própria. Esse ser pessoal humano-divino cresce e paira totalmente acima do homem exterior, de modo que esse jamais pode alcançá-lo.³³²

³³¹ MESTRE ECKHART, S.5a, p.6s.

³³² Ibidem, S.67, p.47.

Ser segundo a subsistência do ser pessoal, ser até mesmo o próprio ser pessoal, é ser segundo uma exterioridade que ultrapassa a exterioridade por ela mesma. Uma exterioridade que ao se concretizar, o faz de tal modo que ainda mantém a unidade do homem interior no fundo. Sem um fundo vivo e uma conversão existencial, isto não teria sentido.³³³ Ou seja, o homem interior só se mantém no fundo sem fundo da Deidade (que já é sempre vivo enquanto pura dinâmica de exteriorização) se o homem exterior (que desse mesmo fundo advém) estiver fixado na sua subsistência verdadeira: aquela do ser pessoal do Cristo. Essa subsistência exterior não oposta ao fundo interior da Deidade é a verdadeira exterioridade na qual o humano supera o criado enquanto tal. E por isso, no ser pessoal do Cristo, o homem nasce a uma significação positiva da sua exterioridade: ser sem ter um porquê. Ser segundo a subsistência do ser pessoal do Cristo é realizar o sem-porquê de Deus na existência humana. Isso só é possível pela conversão da existência em realização da perspectiva divina. Desde essa perspectiva, ser no interior não é distinto de ser gratuitamente no exterior – ser igual ao ser pessoal do Cristo que é essa gratuidade vivida. Enquanto cada homem particular se torna igual ao ser pessoal do Cristo, isto é, um habitar em Deus sem mais o lugar do sujeito, cumpre-se em cada homem a salvação direta, e vive-se uma unidade concreta com a Deidade.³³⁴ Muito mais do que uma aquisição, a salvação consiste simplesmente em se perder em Deus, que é, ao mesmo tempo, perder-se no silêncio no qual a Deidade se mantém ao deixar ser o mundo. É este o sentido de uma salvação que, longe de ser projetada ao futuro escatológico de um outro lugar mais além, é como que já sempre aí – já sempre nossa:

Todo o bem que todos os santos, Maria, a mãe de Deus, e Cristo, segundo sua humanidade, possuíram, é meu próprio nessa natureza. Mas poderíeis me perguntar: Já que, nesta natureza, possuo tudo que Cristo pode oferecer segundo a sua humanidade, donde vem, pois, que exaltamos a Cristo e o veneramos como Nosso Senhor e nosso Deus? Vem do fato de Ele nos ter sido um mensageiro de Deus e de nos ter trazido a bem-aventurança. A bem-aventurança, que Ele nos trouxe, era nossa.³³⁵

De fato, a via da *Abgeschiedenheit* não é especificamente cristológica, sendo o fundo sem fundo da Deidade sua última meta final. O acontecimento do Cristo, no entanto, unindo em si humanidade e divindade, corpo e alma, exterior e interior, ocupa um lugar central no

³³³ NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999, p. 122.

³³⁴ UEDA, Shizuteru. O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche. *Nat. hum.* v.10. n.1. São Paulo, jun. 2008, p. 165-202.

³³⁵ MESTRE ECKHART, S.5b, p.65.

sentido do movimento que, em Deus Ele mesmo, vai do seu fundo sem fundo à gratuidade de sua manifestação.³³⁶ Para Eckhart, o Filho ou o Verbo é o mesmo encarnado em Jesus Cristo. Na sua Encarnação, Cristo, Pessoa Divina, assume a natureza humana e não a pessoa do homem. A natureza humana se fixa num espaço onde o humano ultrapassa o criado, num espaço onde ele se assemelha à Pessoa divina do Filho na sua encarnação.

[...] se deveis ser um Filho, é necessário que vos separeis e vos afasteis de tudo quanto faz diferenciação em vós. Pois, para a natureza <humana>, o homem <particular> é um acidente; e, por isso, afastai-vos de tudo que é acidente em vós, e assumi-vos segundo a natureza humana livre, indivisa. E porque a mesma natureza, segundo a qual vos tomais, tornou-se Filho do Pai eterno em consequência de ter sido assumida pela palavra eterna, assim vos tornareis filho do Pai eterno com Cristo, por vos tomardes segundo a mesma natureza, que lá <no Cristo> Deus tornou-se homem. Por isso, cuidai para não vos tomardes como sendo de algum modo esse homem ou aquele homem, mas tomai-vos segundo a natureza humana livre e indivisa. Por isso, se deveis ser um Filho, afastai-vos de todo não, pois o não cria diferença entre si e aquele homem. E portanto: Se quereis ser sem diferença, então afastai-vos do não. Pois há na alma uma força separada do não, e como ela nada tem em comum com coisa alguma, nela nada há a não ser somente Deus: Nessa força ele brilha sem encobrimento.³³⁷

Se na encarnação, assume-se a “natureza humana” e não um homem, ela mesma não pode ser vista como um evento pontual, localizado num determinado tempo ficado para trás. Ela acontece todo o tempo, porque acontece fora do tempo: “As pessoas pensam que Deus se tornou homem somente lá. Para ele, porém, não é assim, pois Deus se tornou homem igualmente, tanto aqui, como lá, e tornou-se homem para gerar-te como seu Filho unigênito e não como algo menor do que ele.”³³⁸ O acontecimento da encarnação não se restringe a um momento marcado na escala evolutiva do tempo, porque a temporalidade desse acontecimento vem à tona na natureza humana que é divina e eterna. Nascimento eterno, criação eterna, encarnação eterna. Tudo isso não é outra coisa do que a eternidade de Deus jorrando dentro Dele mesmo. É por causa dessa eternidade que o homem jamais termina no nada para o qual ele sai e existe, por causa dela todo homem é abertura para Deus. Essa abertura acontece sob a condição de que o homem se desprenda de sua “propriedade” e assuma a natureza humana, aquela mesma que o Cristo assumiu: “A palavra eterna não assumiu nenhum ser humano; por

³³⁶ JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Maître Eckhart ou l’empreinte du désert*. Paris: Albin Michel, 1995, p.208.

³³⁷ MESTRE ECKHART, S.46, p.262.

³³⁸ *Ibidem*, S.30, p.192.

isso sai do que há em ti de ser humano e do que tu és, e toma-te puro <somente> segundo a natureza humana, pois assim tu és na palavra eterna o mesmo que é nela a natureza humana. Pois a tua natureza humana e a sua não tem diferença: É um; pois o que ela é em Cristo, isto ela é em ti.”³³⁹ Ao fato de Deus tornar-se homem responde o fato de o homem tornar-se Deus. Esse retorno latente na própria saída ela mesma, se deve ao fato de o nascimento do homem, em sua origem eterna, coincidir com o movimento mesmo pelo qual o Pai, saindo de si, no Verbo, no Filho, no Cristo, permanece ainda em si mesmo.

Em outra formulação: existindo por sua natureza, o homem exterior é um puro nada. E o que o impede de fixar-se nesse nada é a abertura nele mesmo de um outro. Este outro é o Cristo: “[...] o homem exterior é de todo, uma vez para sempre, contido plenamente no ter a subsistência a partir do ser pessoal, assim como a humanidade e a deidade são um ser pessoal na personalidade de Cristo, de modo que participe nessa mesma subsistência, do ser pessoal, de tal forma que sou o próprio ser pessoal.”³⁴⁰ Implícito aqui está o fato de que Cristo assumiu a natureza humana e por isso todo homem pode ser Cristo. A perfeição com corpo e alma é cumprida se o homem exterior perde sua própria subsistência (que é nada) e tem a “subsistência a partir do ser pessoal”. Ou seja, o homem exterior é mantido com a condição de que ele não pare nisso que nele revela só a sua particularidade (o nada), mas que ele se deixe tocar por aquilo que nele estranhamente abrange o todo (no sentido do Um, do Eterno), aquilo mesmo que o Cristo assumiu: “[...] Deus assumiu a natureza humana e uniu-a com sua pessoa. Assim, a natureza humana tornou-se Deus, pois ele assumiu a pura natureza humana e não um homem. Por isso, se queres ser este mesmo Cristo e ser Deus, sai de tudo que a palavra eterna não assumiu.”³⁴¹ Ter a subsistência do ser pessoal é quando aquele que vive em mim não é

³³⁹ MESTRE ECKHART, S.24, p.165. Acerca dessa sua compreensão de natureza humana, Eckhart explica, em sua defesa: “[...] quando diz: ‘A natureza humana é comum e pertence igualmente a todos os homens’, é verdadeiro e negá-lo é ignorância. Porque é certo que Deus, assumindo a natureza humana, o concedeu, assim como a tudo o que participa da natureza humana, essas coisas que foram concedidas a Cristo [...] Portanto, não se segue como pensam esses homens ignorantes, que eu, ou qualquer outro homem, tenhamos toda a graça, e todas as coisas que pertencem à graça, que correspondem a Cristo. Mas isso tem força para atrairmos a devoção e fazermos agradecidos a Deus, que tanto amou ao mundo que lhe deu seu único Filho gerado, e assumiu a carne em Cristo por mim; porque, segundo os mestres, Deus não enviou a seu Filho em carne, salvo com o fim de salvar ao homem. Pelo fato de que assumiu a natureza humana, nos ensinou a servir a Deus com humildade e segundo a razão; porque a ele se chama homem (homo) pela terra (húmus) com referência ao corpo, mas racional com referência ao espírito.” Cf. ECKHART, Mestre. *La defensa ante la Inquisición*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998, p. 45.

³⁴⁰ Opus citatum, S.67, p.47.

³⁴¹ Ibidem, S.24, p.165. Cf. também ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 24: “Foi isto que São Paulo quis dizer quando escreveu: ‘Vistam-se de Jesus Cristo!’, isto é, procurem a conformidade com Cristo, porque só é possível vestir-se de Cristo pela conformidade com ele. Saiba também que Cristo, ao tornar-se homem, não assumiu um homem, e sim a natureza humana. Por isso, quando você se livrar de todas as coisas, restará apenas aquilo que Cristo assumiu e você terá se revestido de Cristo.”

mais este ou aquele, mas a humanidade que “me é mais cara do que o homem que carrego em mim.”³⁴² Se, por sua particularidade, o homem é um puro nada, então: “Quem é um homem? Um homem que tem o seu nome próprio segundo Jesus Cristo.”³⁴³ Homem é segundo a natureza humana que o Cristo assumiu.

Segue então, que é pelo Cristo (pela subsistência mais radical) que o espírito pode permanecer em Deus. Identificado à pessoa do Cristo, o homem é corpo e alma no nada de Deus. Ser corpo e alma em Deus é poder agir de tal modo a não acrescentar nada às coisas, mas acolhê-las no movimento de seu nascimento. Acolher todas as coisas no movimento de seu nascimento significa ser desde o silêncio que Deus se mantém ao criá-las. Isso só se faz possível num pensamento onde a radical interiorização no fundo se revela como sendo muito mais do que só de dentro: “o espírito jamais pode tornar-se perfeito se corpo e alma não se tornam plenos.”³⁴⁴ É interiorização na exteriorização gratuita, aquela do ser pessoal do Cristo que, assim, torna-se uma mesma substância com o ser substancial da Deidade:

Então aqui há dois seres. Um ser, segundo a deidade, é o ser substancial puro; o outro é o ser pessoal; e são, porém, ambos uma substância [...] E uma vez que Deus é in-habitante eternamente no fundo do Pai, e eu nele, um fundo e o mesmo Cristo, uma subsistência de minha humanidade, assim ela é tanto minha quanto sua em uma subsistência do ser eterno, de modo que ambos os seres, o do corpo e o da alma, são realizados em um Cristo, um Deus um Filho.³⁴⁵

Assim, se a alma pode se abrir ao nada e se abismar no fundo sem fundo da Deidade, é porque o homem exterior é perfeito no ser pessoal do Cristo. Essa perfeição, como observa Alain de Libera: “não é [...] da ordem operativa. Ela não consiste num operar em espírito na <sabedoria do Filho>. Ela consiste em se unir corpo e alma no ser do Filho. A esse <Ser Puro> que permanece eternamente Nele mesmo. A <mística especulativa> é aqui antes de tudo um ascetismo ontológico e, ao mesmo tempo, um ascetismo cristão.”³⁴⁶ Não se trata de um operar separadamente sobre a sabedoria do Filho, mas de um ser unido a Deus mais radicalmente, numa total negação de si, no sentido de ser unido com corpo e alma no ser do

³⁴² MESTRE ECKHART, S.25, p.171.

³⁴³ Ibidem, S.25, p.170.

³⁴⁴ Ibidem, S.67, p.47.

³⁴⁵ Ibidem, S.67, p.48.

³⁴⁶ LIBERA, Alain de. *La mystique rhénane: d’Albert Le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, p. 258.

Filho, na disponibilidade mesma de ser o Filho como quando Deus ainda não era – ser o Filho enquanto a pura expressão da gratuidade divina.

Na encarnação, portanto, se reconhece o ser-uno do homem com Deus, e do homem consigo mesmo na sua dupla natureza, alma e corpo, interior e exterior, para além de toda dualidade representativa. Essa unidade consigo mesma é a consequência de uma busca espiritual onde a interioridade não se abstém de toda exterioridade, uma busca que é antes um aprofundamento na existência. Esse aprofundamento na existência é todo o sentido da doutrina do gerar “sem porquê”. Desde essa perspectiva do sem-porquê, tornar-se interior significa, para o homem, pôr-se no exterior desde a dinâmica pela qual esta mesma exterioridade provém. O sem-porquê quer dizer uma interioridade absoluta no ser exterior, como um ponto entre o interior e o exterior, entre o um e o dois. Esse “entre” não seria, no entanto, um espaço físico separando coisas; seu sentido é, antes, aquele de um perpassar ou permear que indica um ser ou estar já sempre dentro de uma existência concreta essencialmente finita e, por isso, impossibilitada de ser separada de sua realização ou concretização. E, no entanto, estar dentro da existência é não poder estar fora da dinâmica pela qual essa mesma existência, enquanto finita, está sempre começando a ser. Por isso, o “espaço” do “entre”, significando um perpassar ou atravessar a existência, significa, igualmente, um acolher todas as coisas na dinâmica do seu vir a ser, “de seguir unicamente a Deus na luz, com a qual te orienta a fazer e deixar na liberdade, na novidade, a cada instante: Como se de outro modo tu nada tivesses, nada quisesses e nada pudesses.”³⁴⁷ Esse é o eixo pelo qual se torna possível pensar a experiência de uma união entre Deus e o homem na qual, sem o sujeito de “propriedade”, Deus se abre através de todas as coisas. Assim, não é essa unidade que se realiza em um lugar fora da existência, porque é a existência, não reduzida à exterioridade objetiva, é que é a própria realização dessa unidade.

Portanto, não obstante toda a negatividade conferida à Deidade, Eckhart diz ser necessário viver justamente na imediatez do mundo, onde essa Deidade se nos revela. Não admitindo qualquer dualismo que seja, Mestre Eckhart evoca uma pureza que “não é nem no mundo, nem fora do mundo [...] que não tem nem o exterior nem o interior.”³⁴⁸ É nessa pureza, nesse “entre” o interior e o exterior, que Deus difunde a plenitude de toda sua Deidade: “[...] e seu gerar é <igualmente> o seu permanecer no interior; e o seu permanecer

³⁴⁷ MESTRE ECKHART, S.2, p.47.

³⁴⁸ Ibidem, S.28, p.184.

no interior é o seu gerar para o exterior. Permanece sempre o um que jorra em si mesmo.”³⁴⁹ Esse gerar, que o homem torna próprio, é a expressão deste aberto que, não sendo nem interior nem exterior, é o verdadeiro interior e o verdadeiro exterior. A verdadeira interioridade é aquela que se põe no mundo desde a perspectiva pela qual este mesmo mundo provém, encontrando no exterior o lugar mesmo de sua expressão concreta:

[...] para isso se necessita de diligência e de dedicação e de vigilante atenção acerca da interioridade humana e de um conhecimento claro, verdadeiro, refletido e real daqueles objetos sobre os quais está aplicado o espírito, seja que se encontre no meio das coisas ou no meio da multidão. Isto não se pode aprender fugindo das coisas e se refugiando externamente na solidão; antes a pessoa precisa aprender uma solidão interior, pouco importa onde e com quem esteja. Faz-se mister aprender a atravessar as coisas e apreender seu Deus dentro delas e representar Deus a si mesmo com força expressiva e de uma forma essencial.³⁵⁰

Para Eckhart, a interioridade verdadeira é aprendida na solidão de uma exterioridade abandonada ao seu vazio e inutilidade. Aprender essa solidão é “aprender a atravessar as coisas”, de modo a aprendermos Deus, que se encontra retraído nelas. Deus se encontra retraído nas coisas porque cria todas as coisas sem porquê. Ou melhor, ele se retrai porque permanece sendo Ele mesmo em todo seu ser – porque é só o Ser. Tornar-se radicalmente interior é pôr-se junto às coisas desde essa perspectiva de solidão, é seguir sendo sem ser nada para fora de si mesmo – seguir sendo por si mesmo sua própria razão de ser. Ser desde essa perspectiva de solidão é, para o homem, ser o estranho do seu ser, que já é sempre o ser do Outro. É abandonar-se a essa estranheza diante do fato de que ele (o homem) já é antes de ser e, por isso, sequer possui o ser com o qual ele é no mundo. Ser que, assim, se revela como aquilo que continuamente nos escapa (se entendemos que ele sempre se retrai ao se fazer isto ou aquilo) e que continuamente temos que conquistar.

Aprender essa solidão do ser de Deus é ser nesse ser como um estranho, como viajante, ou seja, ser no mundo como puro ser no mundo – livre de todas as suas possíveis determinações. Isso não seria nem apreender Deus no mundo, nem o mundo em Deus, mas, antes, apreender Deus como aquele que é só o Ser, para além de toda dualidade. Assim, todo caminho para Deus tem de acontecer no silêncio do mundo, ou seja, nessa dinâmica de retração na qual Deus se mantém ao criar gratuitamente todas as coisas. Ao se exteriorizar

³⁴⁹ MESTRE ECKHART, S.28, p. 184.

³⁵⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 108.

desde essa retração, Deus opera solidão – Ele opera porque opera. Tornando própria essa perspectiva divina, a existência se faz obra de solidão, ao concretizar nela mesma essa gratuidade divina. E, nesse sentido, tornar-se interior não é simplesmente recusar a ação em geral, mas acolhê-la onde ela verdadeiramente é. Assim, aquele que verdadeiramente é no nada da Deidade permanece sendo nele em todos os lugares, e segue realizando esse nada na vida cotidiana.

A tarefa que agora se abre para nós é a de tentar compreender de que maneira essa dinâmica de retração da Deidade se mantém presente de forma concreta em Marta, no homem justo, humilde, nobre, no homem de solidão e no homem pobre. Todas essas imagens traduzem o ser desprendido no desprendimento de Deus radicalizado em sua dinâmica de retração, enquanto a negação da negação na pura afirmação sem porquê. Ser desprendido no desprendimento de Deus significa tornar própria essa perspectiva do desprendimento divino, deixar de ser para receber e, desde aí, gerar o Ser que unicamente é. Esse duplo retorno é a concretude do aberto no qual Deus se mantém ao criar gratuitamente todas as coisas. Esse aberto não tem lugar. É o sem-lugar de um mais além elevado a lugar nenhum, por ser ele mesmo lugar e localização de todas as coisas.

CAPÍTULO 3 A *ABGESCHIEDENHEIT* E O LUGAR SEM LUGAR DO SEU DIZER

O real não está nem na chegada, nem na partida, mas sempre no meio da travessia.

Guimarães Rosa

O aberto da *Abgeschiedenheit* é a mesmidade do nem interior nem exterior, nem Deus nem criatura, ou seja, a negação da negação na pura e só afirmação de ser simplesmente – aquela do “gerar sem porquê” que, pelo fundo indistinto, é divino e é humano. Esse aberto é o sem-lugar dessa mesmidade que prevê, ao mesmo tempo, um sair de si e um permanecer em si mesmo. Na compreensão dessa mesmidade, própria do fundo enquanto negação da negação, está em jogo o sentido do desprendimento não mais como um lugar ao qual a existência busca chegar deixando tudo, mas, ao contrário, é ele o lugar da existência em seu ser simplesmente – sem nenhum porquê. O “sem-porquê” é a ideia que diz não ser o desprendimento somente uma interiorização extática, mas plenitude efetiva, bem exercitada – muito mais do que só de dentro. O desprendimento se realiza como sendo esse permanecer “em si”, no próprio da ação sem porquê.

O tema da *Abgeschiedenheit*, embora ocupe um lugar central na predicação eckhartiana, não é exclusivamente abordado nos sermões. Esta exclusividade só ganha corpo num tratado intitulado *Sobre o desprendimento*.³⁵¹ No entanto, a este homem desprendido Eckhart chamou diversas vezes, ao longo de todos os seus sermões, de homem virgem, fecundo, homem justo, nobre, humilde, homem pobre e homem de solidão. Essas imagens são, em todo o seu sentido ontológico, imagens do desprendimento ou do ser nada.³⁵² Eckhart utiliza-se dessas várias imagens para caracterizar isso que se encontra além de todas as imagens. Através dessas imagens, o autor fala da impossibilidade de se determinar Deus, ainda determinando. Ele se utiliza dessas várias imagens para dizer o indizível, e isso parece paradoxal. No entanto, o Mestre se utiliza das imagens – e mais propriamente das imagens da

³⁵¹ Cf. ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004. A autenticidade do tratado *Sobre o desprendimento* foi contestada durante séculos. Desde a edição de Josef Quint, que integrou este tratado às obras eckhartianas por ele reunidas, a sua autenticidade deixou de ser questionada.

³⁵² JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Maître Eckhart ou l’empreinte du désert*. Paris: Albin Michel, 199, p. 202.

Bíblia – com a condição de descobrir um sentido mais profundo escondido nessas imagens: “Agora um outro sentido! E muita atenção: Afina-se totalmente à Escritura a disposição da vontade de abrir a escritura e perscrutá-la.”³⁵³ Esse sentido mais profundo significa que o autor não se utiliza dessas imagens como modo para se alcançar o desprendimento, porque essas imagens, que lhe vêm a fala frequentemente em seus sermões, são a expressão direta do desprendimento que ele experimenta. Através dessas imagens, Eckhart não fala sobre a experiência do desprendimento, mas fala imediatamente a partir dela, fala em unidade com ela. Essa fala, assim, não se expressa em termos de conhecimento teórico, mas em termos de vivência – de experiência vivida. Essa positividade que Eckhart confere às imagens é uma positividade na negatividade, na medida em que nenhuma imagem é capaz de dizer inteiramente o indizível dessa experiência. Nessa tentativa de dizer o indizível, o autor cria imagens paradoxais: “sua virgindade não lhe serve para nada, pois ele, além da sua virgindade, não é mulher, cheia de fecundidade.”³⁵⁴; “O homem verdadeiramente humilde não precisa pedir a Deus, ele pode mandar em Deus.”³⁵⁵ “Um homem pobre é aquele que nada quer, nada sabe e nada tem,”³⁵⁶ “ultrapasse todo ser e todo nada!”³⁵⁷

A tarefa que agora se impõe para nós é a de tentar compreender, a partir dessas imagens do desprendimento, essa abertura sem-lugar, enquanto lugar da pura afirmação da existência. Nessa abertura, Eckhart nos propõe deixar todos os lugares para chegar à “pureza que não é nem exterior, nem interior – aquela de Deus em seu gerar em si mesmo, gerar que o homem, por causa do seu fundo, é capaz de se apropriar. Essa pureza de Deus é a pureza mesma do fundo da alma constituída Nele como único ser.

3.1 “Nem exterior, nem interior”: a fecundidade do fundo da alma

Tendo como introdução um trecho do Evangelho de Lucas, a saber: “Nosso Senhor Jesus Cristo subiu a um burgo e foi recebido por uma virgem que era mulher.” (Lc 10,38), o sermão de número 2 traz umas das mais completas descrições da doutrina eckhartiana do fundo da alma (onde acontece o nascimento de Deus). Ao traduzir de forma não literal o

³⁵³ MESTRE ECKHART, S.41, p.239.

³⁵⁴ Ibidem, S.1, p.47.

³⁵⁵ Ibidem, S.14, p.115.

³⁵⁶ Ibidem, S.52, p.287.

³⁵⁷ ECKHART, Maître. *Oeuvres de Maître Eckhart: sermons-traités*. Traduction Paul Petit. Paris: Gallimard, 1942, p. 195.

mulier da citação latina como *uma virgem que era mulher*, Eckhart determina, de antemão, a doutrina que ele deseja colocar em obra: o desprendimento em toda sua dimensão vivida.

Segundo o autor, a passagem de Lucas descreve a recepção de Jesus por uma virgem. Mas o que é isto, uma virgem? Eckhart nos responde: “Virgem diz o mesmo que homem livre de todas as imagens estranhas, tão livre como era quando ainda não era.”³⁵⁸ A interpretação eckhartiana do termo bíblico “virgem” equivale praticamente àquilo que o autor evoca com a sua doutrina do desprendimento, ou seja, a necessidade de uma liberdade desprovida de todo apego a isto e aquilo. Isto e aquilo é a fórmula eckhartiana para designar o modo de apreensão da criatura em sua perspectiva objetiva – a que Eckhart chamou apego (*Eigenschaft*). Tal apreensão significa, para o homem, o apego às imagens e a si mesmo como a uma “propriedade”. Enquanto sujeitos de “propriedade”, vivemos cotidianamente como se possuíssemos o ser por nós mesmos e, nessa “apropriação” do ser, nos vemos como sujeitos separados do mundo e das coisas.

Um sujeito de “apego”, preso à exterioridade das representações, é obstáculo à recepção; e com isso o problema que trava a liberdade originária não são as imagens propriamente ditas, mas o apego a elas.³⁵⁹ Ser “virgem” quer dizer que o homem deve se desapropriar de si mesmo e de todas as coisas para que alcance aquilo que ele era antes de ter sido. Essa liberdade de “ser quando ainda não era” é, para todo o criado, muito mais uma abertura do que uma perda propriamente: ela já sempre nos pertence como um caminho, o caminho de um passo atrás, que conduz, ao revés, ao surgimento do ser criado nas suas dimensões próprias de determinação e dualidade. Um tal caminho se abre para a existência no despertar dessa inversão do eu (tomado como um sujeito de “propriedade”) à liberdade do ser que ele mesmo é em Deus antes de ser isto ou aquilo. Ser antes de ter sido significa compreender-se pelo avesso, se desdobrando, se soltando para voltar a ser o que era, ou seja, ser a livre soltura que nada é ou ainda não é. Pode-se compará-lo a uma dobradura na qual vai se dobrando a folha aberta do papel até que esta, assumindo uma forma, seja nela mesma encerrada como um isto ou aquilo; por sua vez, quando deixada ser nela mesma, essa dobradura vai de desdobrando até deixar de ser em si, abrindo-se toda estendida na soltura de ser si – ou ser na retidão que se é antes de ser. A imagem da folha dobrada nos fala do nada em si que é o eu ensimesmado ou dobrado como algo, ou seja, como se possuisse o ser por si

³⁵⁸ MESTRE ECKHART, S.2, p.46.

³⁵⁹ SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 37.

mesmo. Por isso, o estender-se da dobradura do eu é o desdobrar-se do ser da posse de si para o vazio da extensão do nada ser ou ainda não ser.

Pois bem, ao definir o que seja uma “virgem”, Eckhart nos fala do desprendimento em toda sua dimensão passiva (receptiva). “Virgem” quer dizer a receptividade do Filho na alma. Eckhart vê no nascimento do Filho na alma a união perfeita traduzida pela absoluta reciprocidade de Deus, como aquele que gera, e da alma, como aquela que recebe. A alma precisa estar desprendida se ela quer receber. Desprendimento aqui quer dizer ser-desprendido como pura receptividade. Eckhart associa essa absoluta passividade da recepção à sua doutrina do retorno da alma para Deus. Esse retorno é descrito pela passividade no ser desprendido de toda operação em perspectiva de dualidade, a que o autor chamou a vida intelectual da alma:

Atenção, pois poder-se-ia perguntar: Um homem que nasceu e cresceu, entrando na vida intelectual, como pode ser tão vazio de todas as imagens como quando ele ainda não era? Agora, atenção à instrução que vos quero expor! Suponhamos que eu tenha um intelecto tão abrangente, de modo a se acharem nele todas as imagens concebidas, desde sempre, por todos os homens e <também> as que estão no próprio Deus; mas isso de tal modo que eu fosse para com elas tão livre da vontade própria a ponto de não ter me apropriado de nenhuma delas no fazer ou no deixar, com antes e com depois. Suponhamos, muito mais, que eu seja, no presente instante, livre e solto para a mais amada vontade de Deus e para realizá-la plenamente, sem cessar. Então, nesse caso, em verdade eu seria virgem através de todas as imagens, tão certo como eu era quando ainda não era.³⁶⁰

A alma dotada de intelecto é o meio (ou seja, pelo nascimento do Filho na alma) de retornar ao seu fundo. Deus nasce na alma na união de seu encontro com ela, na recepção de sua filiação. Esse ser recepção é o intelecto na dinâmica de sua disposição originária.³⁶¹ Se tomarmos o intelecto a partir e dentro da dinâmica de sua gênese, ou seja, antes de ter se fixado dentro de uma dualidade representativa, isso nos lança ao ser do homem no seu sentido

³⁶⁰ MESTRE ECKHART, S.2, p.46.

³⁶¹ Eckhart, por exemplo, no sermão 26, classifica o intelecto como a mais perfeita das forças que compõem a parte suprema da alma, que são vontade e intelecto. Essa abordagem, no entanto, não parece se dar no nível das classificações recorrentes em sua época. Isso porque o primado que Eckhart confere ao intelecto se insere numa compreensão toda própria de intelecto, que não é aquela de uma simples apreensão representativa atuando fora do seu ser: É o que nos parece dizer o sermão de número 6: “Um tal homem assim dotado de intelecto é aquele que apreende a si mesmo com o intelecto e é em si mesmo desprendido de todas as forças e formas. Quanto mais desprendido de todas as coisas e voltado para dentro de si mesmo, quanto mais claramente conhece todas as coisas em si mesmo, com seu intelecto, sem voltar-se para fora, tanto mais é ele um homem.” Portanto, se identificarmos o intelecto assim como ele é compreendido no nível da parte suprema da alma ao intelecto referido à sua parte inferior, aquele voltado para o exterior, torna-se difícil entender Eckhart quando ele fala de receptividade.

mais próprio, aquele da sua filiação: conhecer é nascer filho com o Filho – a imagem perfeita. Daí a célebre conclusão: “Quando a alma toca-o com reto conhecimento, ela se lhe iguala nessa imagem.”³⁶² Portanto, tornar-se virgem é libertar-se do conhecimento por intermédio das imagens para tornar-se conhecedora no Filho. Isso porque todo conhecimento da alma se dá através de intermediários, tal como as imagens ou representações retiradas do mundo exterior, o que significa: “[...] um conhecimento voltado para as coisas exteriores, ou seja, um conhecimento sensível e compreensivo; é um conhecimento que se dá em comparações e em discursos, e que nos oculta aquele outro conhecimento.”³⁶³ Esse outro conhecimento se define na perspectiva do retorno. A alma deve retornar para o que nela mesma está separado de toda a sua criaturidade, para este alguma coisa que é receptivo a Deus só, sem qualquer intermediação: “Se não houvesse pois nenhum intermediário entre Deus e a alma, ela poderia ver a Deus sem mais; pois Deus não conhece intermediário; ele também não tolera nenhum intermediário. Se a alma estivesse totalmente despida e despojada de todos os intermediários, [também] Deus estaria despojado e despido para ela e Deus se entregaria totalmente a ela.”³⁶⁴ Portanto, a “virgindade” consiste em se esvaziar de tudo aquilo que constitui um obstáculo a esse retorno, pois é no desprendimento, antes que no conhecimento dado em comparações e discursos, que a alma encontra Deus.

E então, a receptividade da alma “virgem” poderia ser a última palavra do desprendimento. Eckhart, no entanto, ainda acrescenta que essa “virgindade” não repousa estéril, pois é ela mesma o caminho aberto à “fecundidade” do ser. Não basta retirar-se para o interior e nessa retirada permanecer inerte sem qualquer ação:

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 irgem. 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 gera novamente a Jesus para dentro do coração paterno de Deus.³⁶⁵

³⁶² MESTRE ECKHART, S.32, p.200.

³⁶³ Ibidem, S.76, p.91.

³⁶⁴ Ibidem, S.69, p.55.

³⁶⁵ Ibidem, S.2, p.47.

A princípio necessária, essa “virgindade” se descobre como um lugar no homem para Deus e, por causa desse lugar, a alma é mais do homem do que de Deus Ele mesmo. É assim que, a partir dessa “virgindade” – imprescindível, mas ainda humana demais, Eckhart nos convida ao lugar sem lugar da “fecundidade” que é divina. Nessa noção eckhartiana de uma “virgindade fecunda”, está em jogo uma compreensão da unidade entre a contemplação na liberdade do desprendimento e a atividade nas obras, entre o interior e o exterior. “E em que me ajudaria o fato de o Pai gerar seu Filho, se também eu não o gerar? Por isso, Deus gera seu Filho em uma alma perfeita e o coloca num berço a fim de que ela continue a gerá-lo em todas as suas obras.”³⁶⁶ Ser somente virgem, o que significa ser tão vazio de todas as imagens estranhas ao ponto de Deus encontrar nesse mesmo vazio um lugar para sua geração, não é ainda a última palavra do desprendimento. Em Eckhart, a liberdade do desprendimento só pode acabar em fecundidade. O ápice do desprendimento é a unidade de Deus e homem na fecundidade da mulher. Portanto, não basta que a alma se desprenda de toda operação exterior, de modo que encontre nesse desprendimento o lugar da sua recepção, ela precisaria também desprender-se desse lugar ele mesmo, conquanto ele ainda significar uma privação das obras.

Mas, ainda que a teologia eckhartiana seja perfeita nessa unidade fecunda – onde a alma torna o gerar divino o seu próprio; essa perfeição não é ela mesma possível se não forem, ao mesmo tempo, cumpridas as escalas de ascensão na “virgindade”; por isso, Marta é ao mesmo tempo virgem e mulher. Se, pela fecundidade, a alma constitui o brotar-se de si em um espaço próprio, ela também pressupõe um caminho próprio para esse seu brotar-se. É preciso então preparar a terra: nivelar os montes e harmonizar os declives. Todo esse caminho, embora necessário, é ainda preliminar, uma vez que não pode por si mesmo desintegrar a semente da terra.³⁶⁷ Assemelha-se, assim, ao ofício do jardineiro que cultiva, escava e lança a semente de volta à terra, para depois descansar de si, pois não pode por ele

³⁶⁶ MESTRE ECKHART, S.75, p.88.

³⁶⁷ “Quando um homem possui uma terra e a necessidade faz com que dessa terra tire o seu sustento, ele ara, cultiva e escava essa terra, da forma que pensa ser a mais eficaz para que ela renda mais ao produzir o trigo que nela devemos semear. Assim deve viver quem trabalhou a terra e nela plantou o trigo. Essas duas coisas são imperativas que ele faça antes que possa ter os frutos de sua terra para viver. Mas quando o sábio trabalhador cultivou e cavou sua terra e dentro dela colocou o trigo, todo o seu poder não pode mais ajudar. É preciso que ele deixe o resto ao cuidado de Deus, se quer ter um bom resultado em seu trabalho. Por si ele não pode fazer nada, e isso podeis ver pelo conhecimento da natureza. Contudo, é necessário que o trigo se desintegre na terra antes que qualquer novo fruto possa surgir dele para sustentar o trabalhador, não importa o quanto ele tenha trabalhado. Como esse grão se desintegra e como revive para render cem vezes mais frutos em grande multiplicação? Ninguém o sabe senão Deus, que sozinho realiza essa obra, mas somente após o lavrador ter feito o seu trabalho, e não antes.” Cf. PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 205.

mesmo fazer a semente nascer. Todo o saber do jardineiro fica restrito ao cultivo e à semeadura, pois o florescimento da planta depende justamente daquilo que ele não pode saber. Toda a horizontalidade estendida ao longo do percurso de sua busca descansa de si e se abre para a verticalidade da escuta, do deixar ser. Se há alguma ascese, ela se insere aqui como o exercício de despir-se o mais possível de todas as determinações, de modo que todas as coisas possam ser descobertas em Deus: “A isso pertence, inelutavelmente, empenho; precisa-se gastar o que se pode em pensamentos e forças em função disso; só então as pessoas possuem a atitude correta e podem apreender imediatamente Deus em todas as coisas e imediatamente encontrar Deus em todas as coisas.”³⁶⁸ Semelhantemente, Eckhart diz aos seus alunos em Erfurt:

Cumpre-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. Deve o homem habituar a isto todas as suas forças. Para tanto treine-as e mantenha assim o controle do seu interior.³⁶⁹

Assim, ao dizer que é necessário que a virgem seja também mulher, Eckhart estende a necessidade do desprendimento: não mais só em relação às imagens, mas também em relação às obras. O caminho da “virgindade” não pode querer se conservar, se se quer pleno. Quando plena, a “virgindade” é também fecunda. Ela não se separa da ação, mas antes a redimensiona, a recria. A “virgindade” é insuficiente ao intelecto humano à medida que qualifica uma liberdade que não tem equivalente algum em Deus, já que Nele o permanecer em si é um sair de si em si mesmo (negação da negação). Só na “virgindade fecunda” o intelecto torna a

³⁶⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 109.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 133.

liberdade divina a sua própria: “[...] para quem Deus se tornou algo próprio, para este Deus brilha sem mediações.”³⁷⁰

Apesar de a “virgem” ser livre de toda “propriedade”, e receptiva ao nascimento de Deus nela, ela não é, portanto, ainda fecunda. Para tornar-se “fecunda”, é “necessário que seja mulher”. Esse é o ponto que marca a virada a um campo de reflexão particularmente eckhartiano. A descrição eckhartiana da “virgem” segue um horizonte muito familiar aos seus ouvintes: aquele da receptividade de Jesus na alma “virgem”. Mas a “virgem” torna-se “mulher”. A insuficiência da “virgem”, apesar de sua importância, reflete a igual insuficiência de uma vida espiritual livre de toda possessão, mas ainda apegada à imagem dessa liberdade, o que resultaria em uma nova forma de “propriedade”:

Os casados mal conseguem fazer mais do que um fruto por ano. Mas desta vez tenho em mente um outro tipo de “casados”, a saber: Os que, ligados ao eu, estão presos à oração, ao jejum, à vigília e a toda sorte de exercícios e mortificações exteriores. Chamo de um ano toda e qualquer vontade própria, em qualquer obra [...] Portanto: Toda e qualquer vontade própria ou toda e qualquer obra proposital que te toma essa liberdade sempre nova, eis o que eu chamo agora de um ano; pois nesse um ano tua alma não faz nenhum fruto, sem antes ter executado a obra que iniciaste, estando preso ao eu.³⁷¹

É assim, a partir do estado de “virgem”, certamente necessário no início, mas ainda preso à “propriedade” de um lugar, aquele da vontade de possuir que move ainda as obras ascéticas, que Eckhart aponta o caminho do lugar sem lugar da “fecundidade” que é divina. Os “casados” são as almas receptivas a Jesus Cristo, e estas só produzem um fruto por ano. O desprendimento em relação às obras consiste no libertar-se também dessa recepção, enquanto ela ainda significar uma apropriação. Permanecer sempre virgem é o mesmo que um morrer sem nenhum nascer, recolhimento sem nenhuma abertura, fim sem nenhum começo – o mesmo que a semente nunca amadurecida e desintegrada: “Se o homem permanecesse sempre virgem, nenhum fruto jamais brotaria dele. Se ele deve tornar-se fecundo, é necessário que ele seja mulher.”³⁷² É necessário que seja mulher para fecundar a semente recebida na virgindade.³⁷³ Essa unidade que Eckhart concede entre a “virgindade” e a “fecundidade” pode

³⁷⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 109.

³⁷¹ MESTRE ECKHART, S.2, p.47s.

³⁷² *Ibidem*, locus citato.

³⁷³ A doutrina do esvaziamento ou da virgindade rendeu a Eckhart, e à mística em geral, a acusação de quietismo. O aditivo mulher, como constitutivo do fundo da alma, esclarece que o esvaziamento conquistado na

ser traduzida nesta fórmula: nem apegado às obras, nem separado das obras. Mas onde, então? No silêncio das obras, se por silêncio das obras compreendemos que Deus realiza todas as suas obras sem porquê. Tornar-se “fecundo” em Deus é realizar, no silêncio, esse silêncio, é operar sem nenhum porquê fora do próprio operar. E operar sem porquê é não fixar-se em nenhum lugar, de modo a estar em todos os lugares. Por isso a “virgem mulher” traz muitos frutos:

Virgem que é mulher, isto é, livre e desprendida, 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 a sua Palavra eterna, ela também, em co-engendrando, torna-se fecunda. Pois Jesus a luz e o esplendor do coração paterno – no dizer de São Paulo, glória e esplendor do coração do Pai, que, com poder, transluz o coração paterno (cf. Hb 1,3) – é unido a ela e ela a Ele. Unificada com este Jesus, ela splende e brilha como um Um único como uma luz pura e clara no coração do Pai.³⁷⁴

Nessa imagem da “virgem mulher” está a concepção eckhartiana segundo a qual o desprendimento não encaminha para uma contemplação, mas ele culmina em um novo nascimento. É preciso, então, negar a própria “virgindade” que, ao negar todas as coisas e a si mesma, permanece ainda presa à imagem que tem desta negação. Porque conceber que a negação na “virgindade” está no mais íntimo da existência é analisá-la como algo fora da própria existência, pressupondo ainda a dualidade entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido. Ou seja, o estado de “virgem” que se opõe ao estado da consciência reflexiva traz ainda vestígios de reflexão no ponto em que ainda pressupõe um certo saber daquilo que é buscado. Por isso, se a “virgindade” está além do campo da consciência, permanece ainda um sentido pelo qual essa mesma virgindade é tomada objetivamente: aquele pelo qual ela é considerada como algo mais além da existência, das obras. O aditivo “mulher” abre um horizonte no qual é preciso negar até mesmo a negação na virgindade enquanto esta é ainda considerada como uma ascensão separada do mundo. Marta é também mulher porque não

virgindade não constitui, em Eckhart, a exaltação de uma inatividade mórbida, frouxa, flácida; mas da ação fecunda, que é só em Deus e por Ele, pois é livre de toda motivação externa. A experiência mística não poderia ser compreendida, aqui, como uma depreciação do cotidiano, pois, para Eckhart, o mais elevado coincide com a radicalidade do mais baixo. O cotidiano é o lugar onde continuamente esquecemos as estruturas já determinadas para deixar nascer uma nova estrutura, é onde estamos abandonados ao vazio de Deus, atuando juntamente com as coisas.

³⁷⁴ MESTRE ECKHART, S.2, p.48.

pode parar nessa natureza receptiva, há sempre que se ir para o mundo. O desprendimento eckhartiano invoca um certo ser no mundo, que ultrapassa uma relação determinada com as coisas. Na perspectiva da “virgindade fecunda”, ser no mundo é ser no silêncio do mundo, o que significa ser sempre no horizonte de um novo nascimento com as coisas.

Pois bem, virgem e mulher quer dizer o ato passivo e ativo do desprendimento, no qual o que gera é ao mesmo tempo o que é gerado, sem qualquer distinção ou dualidade. A virgem que se torna prenhe de Deus faz uma alusão à passagem do intelecto passivo ao intelecto ativo.³⁷⁵ Assim como, no conhecimento, o intelecto é revelado em toda a sua dimensão ativa, assim também, no desprendimento, o homem torna-se prenhe de Deus, e segue gerando Deus nas obras de todos os dias.

Muitas vezes já disse que há uma força na alma, a que não tange nem o tempo nem a carne; ela flui do espírito e permanece no espírito e é toda inteiramente espiritual. Nela, Deus é tão florescente e verdejante em toda a alegria e em toda glória, como Ele é em si mesmo [...] Pois, nessa força, o Pai eterno gera sem cessar o seu eterno Filho, de tal modo que ela co-engendra o Filho do Pai e a si mesma como o mesmo Filho na força unitiva do Pai [...] Se o espírito estivesse unido com Deus, todo o tempo nessa força, o homem não poderia envelhecer; pois o instante em que ele criou o primeiro homem, o instante em que há de perecer o último homem e o instante em que eu estou falando, agora, são iguais em Deus e nada mais do que um instante [...] Por isso, não recebe nada de novo, seja de coisas futuras, seja de qualquer outro “acaso”, pois mora em um instante novo em todo e qualquer tempo novo, sem cessar. Um tal senhorio divino está nessa força.³⁷⁶

Eckhart faz compreender que a vida intelectual se relaciona menos a uma forma de ascese que a um certo modo de exercitar-se nas coisas da vida. Essa atividade para a qual conduz o caminho do desprendimento, Mestre Eckhart a considera superior à recepção do nascimento do Filho na alma. A virgem torna-se mulher, e isso significa que o homem precisa desprender-se do próprio desprendimento enquanto este ainda significar um lugar adquirido, e tornar-se desprendido no desprendimento de Deus, ou seja, “no vigor do ser que Deus é em si mesmo.”³⁷⁷ Tornar o desprendimento divino o seu próprio é colocar-se desde a perspectiva mesma de Deus. E perspectiva de Deus no homem é o sem-lugar – a que Eckhart chama aqui o “burgozinho”, onde se é “livre de todos os nomes e despido de todas as formas, totalmente solto e livre, como Deus é solto e livre em si mesmo.” Para Eckhart, esse “burgozinho” é uma

³⁷⁵ SCHÜRMAN, Reiner. *Maitre Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 45s.

³⁷⁶ MESTRE ECKHART, S.2, p.48s.

³⁷⁷ *Ibidem*, S.12, p.103s.

força que, se elevando acima das forças superiores, não designa um outro em relação a elas, porque só quer designar a atividade pela qual nasce e renasce o Filho: nela “Deus é florescente e verdejante com toda sua deidade”.³⁷⁸ A imagem da “virgem-mulher” seria, nesse sentido, o reflexo dessa ideia de nascimento, no sentido de que esse nascimento, enquanto nascimento do fundo, está sustentado numa identidade primeira entre ser e operar. Deus gera para dentro de si mesmo: Nele, ser e operar são o mesmo.

É essa identidade que se reflete no ser de Marta: Marta, “virgem mulher”, expressa a plenitude de um movimento que é identicamente saída e retorno. Enquanto mulher, Marta gera no recolhimento da dor. A dor recolhida é a retração da entrega, ou seja, a dádiva da nascividade que nunca se esgota no nascido, por isso Marta é também sempre virgem – virgem na retração oculta de não poder esgotar sua vastidão infinita. O que Marta recolhe ao dar nascimento é a liberdade de poder receber e gerar sempre de novo. Por isso, ela é sempre virgem e mulher. Nessa tensão entre o receber e o gerar em Deus acontece a identidade do distinto: a identidade do ser e do operar. Ao gerar a si mesma como outra na “fecundidade”, Marta mantém ainda o lugar da unidade consigo mesma na “virgindade”. Saída e abertura em retorno: trata-se da possibilidade de diferenciação do que já é sempre o mesmo. A virgem mulher nos fala de um desprendimento do criado, quando este criado é também sua morada mais radical: “[...] tanto mais conhecemos a raiz, o cerne e o fundo da Deidade como ‘Um’, tanto mais conhecemos tudo.”³⁷⁹ Raiz e cerne são imagens que remetem à força de uma interioridade em exteriorização. Ser exterior no resguardo do interior: esta é talvez a última palavra do tema da “virgem-mulher”, quando o homem, em Deus e idêntico a Ele, participa da força criadora que é não outra senão Deus Ele mesmo.

Enquanto virgem e mulher, Marta expressa a alma na sua possibilidade própria de ser desde o movimento pelo qual Deus Ele mesmo é – a alma que, sendo mulher, continuamente perde Deus ao gerá-lo como tempo, para novamente recebê-lo no seu ser virgem. Essa imagem da “virgem mulher” expressa uma posição propriamente eckhartiana, que consiste em transcender o estado de pura receptividade do homem, enquanto nascido no nascimento do Filho no Pai, para a representação de uma atividade mais radical. Ou seja, o homem que é nascido a cada vez e sempre de novo no Filho como Filho pode alcançar, nessa sua existência primeira, uma ativa participação no processo de criação. Isso porque, se a alma, na sua liberdade “fecunda”, gera em Deus, de fato, ela também cria em união com Deus, o que

³⁷⁸ MESTRE ECKHART, S.2, p.51.

³⁷⁹ Ibidem, S.54, p.299.

significa que essa união não acontece fora da criação, mas se cumpre, se realiza no ser mesmo do homem – ser finito que está sempre começando a ser. Compreender essa dinâmica do finito é compreendê-lo pelo avesso, desde seu vazio e insuficiência. No âmbito dessa conversão é possível superar a perspectiva pela qual se considera o desprendimento como uma simples ascese das representações (a *Entibildung*). Essa conversão é descrita no sermão 40:

Se o homem, no amor, se dispõe totalmente a Deus, então ele de-forma-se, informa-se e transforma-se na uni-formidade divina, na qual ele é um com Deus. O homem possui tudo isso num permanecer-interiormente. Agora observai o fruto que o homem traz ali dentro. O fruto consiste em que o homem, quando um com Deus, produz com Deus todas as criaturas, e à medida que é um com Deus traz bem-aventurança a todas as criaturas.”³⁸⁰

Para Eckhart, o verdadeiro significado do desprendimento se revela como uma “fecundidade” em Deus.³⁸¹ A virgem precisa ser mulher porque só na fecundidade se abre a perspectiva na qual podemos estar não mais além de nós, mas como um mais além que é nosso – que é nossa suprema realização: um mais além que embora chegado ao pleno anonimato, é todo ele povoado na plenitude de um nada que é ele mesmo prenhe.³⁸² Um nada que, não sendo isto ou aquilo, é idêntico a tudo, e não sendo coisa nenhuma, se descobre em correlação nasciva a todas as coisas. Esse nada prenhe, que seria um outro nome para a “virgem mulher”, quer dizer que o nada ao qual se chega é o nada desde o qual se deve operar, um nada, que, assim, não pode ter um lugar fora da existência porque é ele mesmo a própria existência. Esse sem-lugar seria, nesse sentido, a existência feita obra do nada. Nesse nada prenhe está a compreensão eckhartiana do desprendimento como um dimensionamento da própria existência, enquanto aquilo que não encaminha para lugar nenhum fora dela mesma.

Eckhart pensa tão radicalmente o desprendimento a ponto de não fixá-lo em lugar nenhum. Trata-se de uma pureza que “não é nem no mundo, nem fora do mundo [...]”³⁸³. Daí

³⁸⁰ MESTRE ECKHART, S.40, p.236.

³⁸¹ LIBERA, Alain de. *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*. Paris: Bayard, 1996, p. 49.

³⁸² Referência ao poema, de João Cabral de Melo Neto, “O nada que é”: *Um Canavial tem a extensão / ante a qual todo metro é vão. / Tem o escancarado do mar / que existe para desafiar / que números e seus afins / possam prendê-los nos seus sins. / Ante um canavial a medida / métrica é de toda esquecida, / porque embora todo povoado / povoa-o o pleno anonimato / que dá este efeito singular: / de um nada prenhe como o mar.*

³⁸³ Cf. nota 380: Opus citatum, S.28, p.184.

ser possível superar o ponto de vista que o considera como sendo mais além da existência. Isso porque a existência é que é a própria realização do desprendimento, à medida que, tornando sua a própria ação divina, gera todas as suas obras “sem porquê”. E, nesse sentido, ela (a existência) se converte na realização do nada: “Frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva.”³⁸⁴ A fecundidade é “sem lugar” porque ela é só o deixar ser a perspectiva de Deus Ele mesmo, enquanto aquele que é sem ser nada fora Dele mesmo. Esse é o sentido que Eckhart dá às palavras do Evangelho com as quais inaugura seu sermão 40: “Permaneeci em mim.”³⁸⁵ Na “fecundidade”, o homem – idêntico a Deus – exerce a obra criadora que não é outra senão aquela de Deus Ele mesmo.

Pois bem, a “virgindade fecunda”, que traduz uma compreensão mais radical do desprendimento, é essa conversão na qual não é a existência que se esvazia no nada, mas é ela mesma a própria realização do nada. Parece-nos haver nesta questão uma proximidade com um conto zen:

Antes que eu penetrasse no Zen,
as montanhas nada mais eram senão montanhas e os rios nada a não ser rios.

Quando aderi ao Zen,
as montanhas não eram mais montanhas nem os rios eram rios.

Mas, quando compreendi o Zen,
as montanhas eram só montanhas e os rios, só rios³⁸⁶

Num primeiro nível, *as montanhas nada mais eram senão montanhas e os rios nada a não ser rios*, ou seja, nada mais eram do que isto e aquilo. Num segundo nível, *as montanhas não eram mais montanhas nem os rios eram rios*, isto é, não eram nem isto, nem aquilo. Num terceiro e último nível, *as montanhas eram só montanhas e os rios, só rios*. Nesse terceiro nível é atingida uma instância mais radical, na qual não é necessário mais sair das coisas. Aqui a realidade exterior é vista de um mais além que não é da ordem de uma perspectiva exterior – da perspectiva do homem na sua atuação sobre as coisas como isto ou aquilo. Ver de um mais além não seria ver todas as coisas libertas da concretização absoluta de um conceito que as cristaliza como “algo fora”, se abrindo em uníssono com o nada que nós mesmos somos? Este é o eixo pelo qual se torna possível pensar uma experiência na qual, sem

³⁸⁴ MESTRE ECKHART, S.2, p.47.

³⁸⁵ Ibidem, S.40, p.234.

³⁸⁶ MERTON, Thomas. *Zen e as aves de rapina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 129.

o sujeito de “propriedade”, o nada se abre através de todas as coisas. Este conto parece se aproximar do desprendimento eckhartiano no sentido de que este não deprecia nada, nem rejeita o que quer que seja; simplesmente acolhe Deus na criação. E acolher Deus na criação é tomá-la desde a perspectiva de Deus, que cria todas as coisas sem porquê. Desde essa perspectiva divina, o homem vive em todas as coisas, vivendo o nada que estas mesmas coisas originariamente são. A imagem da “virgem mulher” quer dizer o desprendimento enquanto realização desta perspectiva divina na existência humana.

Vimos que a perspectiva divina – aquela do sem-porquê – se realiza na existência humana por meio do fundo no qual Deus e homem se unem indistintamente: no fundo onde nasce o Filho. Pelo fundo, o homem se torna semelhante à dinâmica pela qual Deus cria todas as coisas sem porquê, por criá-las no Filho, fazendo coincidir a criação com seu próprio Ser, que é por tudo Ele mesmo. Esta perspectiva de Deus está presente de forma concreta em Marta, como “virgem mulher”: “Virgem que é mulher, isto é, livre e desprendida, 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.”³⁸⁷ Ao tornar-se fecunda desde o fundo, tornando própria a perspectiva divina, Marta opera, como Deus, todas as suas obras “sem porquê”, fazendo coincidir fundo e operar, interior e exterior, unidade e multiplicidade. Eckhart encontra em Marta uma identificação entre a prática do homem exterior e o homem interior estabelecido na vida contemplativa.

3.2 O exterior mais íntimo que o mais interior: a excelência de Marta sobre Maria

O sermão de Eckhart de número 86 também se inscreve sobre a mesma passagem de Lucas em que Jesus, estando em viagem, é recebido na casa das irmãs Marta e Maria:

Estando em viagem, Jesus entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa. Sua irmã Maria, ficou sentada aos pés do senhor, escutando-lhe a palavra. Marta estava ocupada pelo muito serviço. Parando, por fim, disse: “Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer todo o serviço? Diz-lhe, pois, que me ajude. O senhor, porém, respondeu: “Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada. (Lc 10, 38-40)³⁸⁸

³⁸⁷ MESTRE ECKHART, S.2, p.48.

³⁸⁸ LUCAS. In: BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991.

Parece inegável que a postura contemplativa de Maria é mais digna que a postura prática de Marta. Maria permanece postada junto de Jesus, aprendendo seus ensinamentos, enquanto Marta mantém-se afastada pela ocupação com os muitos afazeres. A interpretação comum atribui uma inferioridade da atitude de Marta em relação à atitude de sua irmã Maria. Parece mesmo não haver dúvidas de que “Maria escolheu a melhor parte.” Eckhart ele mesmo admite uma tal inferioridade ao comparar as duas irmãs ao homem exterior e ao homem interior:

A quinta razão é, que o interior é infinitamente mais agradável do que o homem exterior. Como o filósofo diz, delícias Intelectuais são livres de inconvenientes, mas cada prazer mortal tem seu outro lado. Santo Agostinho diz que enquanto Marta estava perturbada, Maria estava em companhia de seu homem interior. Daqui o comentário de um professor, “Maria era adversa a Marta antes da eterna Palavra de Jesus Cristo.” Porque Maria não respondeu? Ela não ouviu, porque ela não estava em casa sozinha. Onde estava ela então? Ela estava com seu homem interior na Palavra, cuja palavra ela estava atendendo. Na alma é onde ela ama mais do que onde ela está concebendo vida natural.³⁸⁹

Mas é no seu sermão 86 que Eckhart surpreende, com uma original e desconcertante interpretação. O autor faz da figura de Maria o símbolo do homem interior que ainda se detém no consolo e na delícia da vida espiritual ou contemplativa: “São três as coisas que fizeram com que Maria se sentasse aos pés do Cristo. A primeira era que sua alma estava tomada pela bondade de Deus. A segunda era um desejo indizível: ela ansiava e não sabia por que, queria e não sabia o quê. O terceiro era um doce consolo e um contentamento que ela hauria das palavras eternas que ali escorriam da boca de Jesus.”³⁹⁰ Marta, por sua vez, simboliza o exercitar-se dessa interioridade na qual Maria permanece inerte. Marta é aquela que, ultrapassando esse prazer elevado à ordem do espiritual, põe seu fundo em ação, no caminho de volta para dentro da vida vivida.

Também Marta estava movida por três coisas que a faziam andar de um lado para o outro, servindo o Cristo amado. A primeira era uma idade magnífica sazoadada e um assentar-se bem exercitado no que é o mais próximo. Por isso parecia-lhe que ninguém seria capaz de realizar tão bem a obra quanto ela. A segunda era uma sábia ponderação, que sabia coordenar retamente a obra exterior para dentro do

³⁸⁹ ECKHART, Maître. *Meister Eckhart*. Translation C. de B. Evans. London: Watkins, 1947, p. 255s.

³⁹⁰ MESTRE ECKHART, S.86, p.126.

mais próximo que o amor ordenasse. A terceira era a suma dignidade do hóspede querido.³⁹¹

Eckhart tem tanto apreço pelo retorno à vida vivida que ele chega a contradizer a escritura ela mesma, ao afirmar a excelência da atitude ativa de Marta sobre a atitude contemplativa de Maria. A excelência de Marta resulta de uma característica cara a Mestre Eckhart: “um assentar-se bem exercitado no que é mais próximo”, ou seja, um fundo bem exercitado.³⁹² A maturidade de Marta lhe confere um certo modo de ser que Maria ainda está aprendendo. Este modo consiste numa “sábua ponderação” por meio da qual Marta, exercitando seu fundo, mantém nessa sua obra exterior uma identidade entre o interior e o exterior. Identidade que assim se mantém quando essa obra exterior é por ela mesma sua própria razão de ser, sem nenhum porquê exterior a ela mesma. O modo de ser dessa obra, que é sem ser nada para fora de si mesma, reflete a própria obra de Deus em seu brotar-se em si mesmo. E, portanto, “assentar-se bem exercitado no que é mais próximo” é realizar na existência a própria obra divina.

Essa ideia de um fundo bem exercitado expressa uma plenitude de ser que, enquanto a concreção da plenitude do Ser de Deus Ele mesmo, une o homem interior ao homem exterior, o ser ao operar, o eterno ao temporal. Essa plenitude, para Eckhart, se torna evidente no momento em que Jesus, respondendo às solicitações de Marta, pedindo que sua irmã Maria lhe ajude, a chama duas vezes pelo nome: “Marta, Marta, tu te preocupas e afliges por muita coisa! Uma coisa basta!” Segundo o autor, ao chamar Marta duas vezes pelo nome, Jesus quis expressar toda a plenitude do seu ser, indicando que ela “possuía plenamente tudo que é bem temporal e eterno [...]”³⁹³ É porque Jesus, depois de ter dito a Marta que ela se preocupava e afligia por muitas coisas, acrescenta: “uma coisa basta”. Essa multiplicidade na unidade expressa a plenitude de Deus na dinâmica de seu nascimento. Esse nascimento – que Marta concretiza enquanto virgem e mulher – concerne sempre muitas coisas, mas essa multiplicidade total, que é gerada com o Filho, é nele una, e nele permanece antes de se exteriorizar como isto ou aquilo. Enquanto a concreção dessa plenitude divina, é dito que Marta estava no mundo, em meio à multiplicidade das coisas: “tu te preocupas e afliges por muitas coisas!” Mas o mundo não estava nela. Esse mesmo mundo ela não o tinha como

³⁹¹ MESTRE ECKHART, S.86, p.126.

³⁹² HAAS, Alois Maria. *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002, p. 108.

³⁹³ Cf. nota 391: Opus Citatum, S.86, p.128.

próprio: “Tu estás junto às coisas e as coisas não estão em ti.”³⁹⁴ O cuidado de Marta com as obras temporais não impedia que ela estivesse, ao mesmo tempo, na eternidade. Para Eckhart, esse seu modo de ser entre as coisas exteriores fazia com que Marta não possuísse “menos do que se estivesse lá em cima, no ‘círculo da eternidade’.”³⁹⁵ Esse modo radical de ser no mundo é o mesmo que estar mais além do mundo, e é isso que significa a resposta do Cristo: “Uma coisa basta.” Basta ser uno consigo mesmo em tudo que é seu, inclusive o múltiplo.

Marta estava junto das coisas, ou seja, na lida cotidiana e descuidada com as coisas. Mas o que é essa lida cotidiana? É o arrumar e limpar, o arranjo com as coisas, o ir e vir do dia a dia. Neste estar junto das coisas está-se sempre desatento, sem se perguntar por um lugar desde onde vigora o arrumar e o limpar. Todavia, esse não saber de um lugar de origem, desde onde se faz possível todo ir e vir do dia a dia, deve-se ao fato de essa mesma origem lhe ser toda junto – tão junto que nem sequer é mais possível uma perspectiva de dualidade que conceba um lugar de origem separado da própria existência entre as coisas. O cotidiano é onde estamos abandonados ao vazio de Deus, sem sequer tematizar ou perguntar sobre o que são as coisas, é onde é desfeita a distância que separa o significado das coisas, desfeita a dualidade, a oposição. Por isso, segundo o Mestre, Jesus, respondendo às suas solicitações, quer dizer à Marta: “Tu estás junto às coisas, mas as coisas não estão em ti.”³⁹⁶ O fato de as coisas estarem em nós nos fala do próprio campo da consciência, no qual o sujeito se vê separado das coisas e com elas sempre se relaciona por meio de conceitos e representações, campo no qual o mundo e todas as coisas ganham consistência como isto ou aquilo. Marta, porém, está junto ao mundo, mas este mundo ela não o tem como seu. Nessa identidade com o mundo – na perda mesma da consistência do mundo enquanto mundo –, viver não se estrutura desde um isto ou aquilo, mas desde uma ação, ou seja, como um arranjo, uma arrumação, quando o mundo não é visto mais a partir do mundo (de um conceito ou representação), mas desde a dinâmica mesma que o constitui. Marta está com os seus afazeres cotidianos: na arrumação e na lida de todos os dias. Não há ainda separação, reflexão. Mas de repente, num instante, se é lançado para fora, num pôr-se à distância. Desde este fazer-se à distância dá-se a atenção, a reflexão, o pôr-se dentro dos cuidados, das coisas. A reflexão faz nascer o mundo com suas separações. Eis, então, que agora se sabe, separa-se da arrumação, da correria: separa-se do viço da vida. Faz-se um contemplador extático, separado pela aquisição dos

³⁹⁴ MESTRE ECKHART, S.86, p.128.

³⁹⁵ Ibidem, locus citato.

³⁹⁶ Ibidem, locus citato.

prazos³⁹⁷ em relação à existência. Era o estado em que se encontrava Maria: Maria está afastada da arrumação, dos afazeres. É por isso que o Mestre nos diz: “Maria era antes Marta, antes de ela tornar-se Maria, pois enquanto estava sentada aos pés de Nosso Senhor, não era Maria; na verdade, era Maria no nome, mas ainda não no ser; pois estava assentada pelo prazer e pela doçura e havia recém-ingressado na escola e aprendia a viver.”³⁹⁸

Nessa atitude contemplativa de Maria, e em muitos outros lugares, Eckhart coloca o problema de uma experiência mística autocomplacente.³⁹⁹ Em suas *Conversações Espirituais*, fala desse prazer e dessa doçura como uma “operação do amor”, que ainda não constitui “o melhor”:

Mas existe também uma segunda propriedade: é a manifestação e a operação do amor. Ela se faz visível como interioridade, devoção e exuberância da alegria; mas isto não é de modo nenhum o melhor. Tais manifestações frequentemente não provêm do amor, mas, às vezes, da natureza, mostrando-se como um bem-estar ou um doce sentimento; pode ser influência da atmosfera ou pode ser induzido pelos sentidos; e aqueles que experimentam tais coisas, nem sempre são os melhores. Pode ser que venham realmente de Deus, porque Nosso Senhor dá-o a tais pessoas para atraí-las a si ou estimulá-las e também para desapegá-las de outras pessoas. E quando estas pessoas crescem em amor, então não têm mais tantos sentimentos e emoções; evidencia-se então que elas possuem o amor: sem tais escoras, guardam total e firme fidelidade a Deus.

Suponhamos que se trate de perfeito e firme amor, ainda assim não é o melhor. Isso se vê pelo seguinte: é preciso às vezes renunciar, por amor, a estes transportes afetivos em razão de uma coisa melhor e, às vezes, para praticar uma obra de amor que se faz necessária, seja espiritual ou corporal. Como já disse uma vez: se alguém estiver em êxtase, como esteve São Paulo, e souber que um enfermo necessita de uma sopinha, deixe seu êxtase de amor e sirva o necessitado com grande amor. Eu julgo tal gesto muito melhor.⁴⁰⁰

Eckhart reconhece primacialmente as obras, mas só quando fluem de uma apreensão espiritual. Ou seja, o doce sentimento que Eckhart identifica à atitude contemplativa de Maria

³⁹⁷ “De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp’ro, não fantaseia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos desassossegos estou de range rede. E me inventei neste gosto de especular idéias. O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso.” Cf. ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974, p. 11.

³⁹⁸ MESTRE ECKHART, S.86, p.133.

³⁹⁹ Cf. HAAS, Alois Maria. *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002, p. 105.

⁴⁰⁰ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 113.

não constitui, em absoluto, a última palavra do desprendimento que Deus concede ao homem. Essa dimensão espiritual, essa não-ação, é constitutiva do caminho do desprendimento para o qual Deus conduz o homem, como a pedra de toque para a plenitude como forma de ação gratuita. Portanto, não se trata de desvalorizar a contemplação, mas de redimensioná-la, enquanto alguma coisa que, embora necessária, constitui ainda uma motivação ou um preparo, por ter ainda o caráter de uma aquisição espiritual. Por isso, Maria só se torna a verdadeira Maria quando ela estende a necessidade da liberdade na contemplação à liberdade em relação às obras: “Eu digo então que o homem que é na vida contemplativa pode bem, e deve se liberar das obras exteriores tanto quanto ele é na contemplação, mas em seguida ele deve exercer as obras exteriores, porque ninguém não pode todo o tempo e constantemente se exercer na vida contemplativa, e a vida ativa está contida na vida contemplativa.”⁴⁰¹ Para Eckhart, a excelência de Marta não representa maior dignidade de Marta sobre Maria, mas o fato de Marta ser, ela mesma, o princípio do qual parte a atitude contemplativa de Maria (“Maria era antes Marta”), e, diremos ainda, o fim para o qual essa busca retorna, pois o ser verdadeiro de Maria é ser Marta, ou seja, é conhecer sendo: conhecer e ao mesmo tempo aprender a viver. Assim, só quando Maria se afasta de Jesus, da sua atitude contemplativa, é que ela começa a servir a Deus:

‘Maria estava sentada aos pés de Nosso Senhor ouvindo suas palavras’ e aprendendo, pois acabara de ingressar na escola e aprendia a viver. Mais tarde, porém, quando aprendera e quando o Cristo já havia subido ao céu e ela recebera o Espírito Santo, só então começou a servir e atravessou o oceano e pregou e ensinou e tornou-se uma serva e lavadeira dos discípulos.⁴⁰²

Nesse sentido, segundo o Mestre, Jesus, ao responder às solicitações de Marta, dizendo-lhe que Maria escolheu a melhor parte, não a reprime, pois esta parte que Maria escolheu, Marta já a possui com a maturidade que lhe é própria; mas sim a consola, dizendo que “Maria ainda se tornaria como ela desejava.”⁴⁰³ E o que desejava Marta? Que Maria unisse a sua liberdade interior à fecundidade das obras exteriores: “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 concebe o mais nobre

⁴⁰¹ ZUM BRUNN, Emilie. *Voici Maître Eckhart à qui Dieu jamais rien ne cela*. In: *Voici Maître Eckhart*. Grenoble: Jérôme Million, 1994, p. 61.

⁴⁰² MESTRE ECKHART, S.86, p.134.

⁴⁰³ *Ibidem*, S.86, p.128.

conhecimento.”⁴⁰⁴ É assim que Marta e Maria não simbolizam duas atitudes que se opõem, mas representam dois aspectos de uma mesma vida⁴⁰⁵ – a vida que Marta já possui em sua plenitude, quando é chamada de *uma virgem que era mulher*. A plenitude de Marta se expressa no sentido de uma não oposição entre contemplação e ação, entre interior e exterior. Eckhart encontra em Marta essa plenitude de ser ela mesma as duas irmãs ao mesmo tempo. Marta é a plenitude de uma contemplação em ação. Porque ação humana sem contemplação é ação de apreensão exterior; por outro lado, contemplação sem ação é experiência estéril, extática.

É refletindo sobre essa contemplação extática, caracterizada pela figura de Maria, que Eckhart nos fala dos caminhos da contemplação:

O primeiro é: procurar a Deus em todas as criaturas [...] Era o que tinha em mente o Rei Salomão quando afirmou: “Em todas as coisas procurei o repouso” (Ecl 24, 11) [...] O segundo caminho é caminho sem caminho [...] elevado e arrebatado acima de si mesmo e de todas as coisas, sem vontade e sem imagens [...] Foi a que se referiu Cristo quando disse: “Bem-aventurado és tu, Pedro! A carne e o sangue não te iluminaram”, mas, sim, um “ser elevado-para-dentro-do-intelecto”, no qual me chamaste “Deus”: “foi o meu Pai celeste que to revelou” (Mt 16,17) [...] O terceiro caminho se chama “caminho” e é, no entanto, lar, isto é, contemplar a Deus, sem mediações no-que-é-seu-próprio. E o Cristo amado diz: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” (Jo 14,6)⁴⁰⁶

Para Eckhart, há três caminhos para Deus: primeiro, aquele que procura nas criaturas; a seguir, aquele que se eleva acima de todas as imagens; por último, o caminho de um “em si” no qual Deus é contemplado “*sem intermediações no que é seu próprio*. O caminho da contemplação não deve querer se conservar, se ele se quer pleno; ou então será força nula, coisa nenhuma. Eckhart vê na solicitação de Marta a sua preocupação com a contemplação extática de Maria: “Marta temia que sua irmã ficasse presa no prazer e na doçura; e desejava que Maria se tornasse como ela mesma.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ MESTRE ECKHART, S.86, p.127.

⁴⁰⁵ É o que nos parece também querer dizer Santa Teresa em seu *Caminho de perfeição*: “Esta é uma graça do Senhor, porque quem a recebe tem vida ativa e vida contemplativa ao mesmo tempo. Os que ficam neste estado de todo servem ao Senhor, no que quer que façam. Porque a vontade faz o seu serviço, sem saber como age, e fica em sua contemplação; as outras duas faculdades fazem o trabalho de Marta. Assim, Marta e Maria andam juntas.” DE JESUS, Santa Teresa. *Caminho de Perfeição*. In: *Obras Completas*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 391.

⁴⁰⁶ Cf. nota 404: *Opus citatum*, S.86, p.129-130.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, S.86, p.132.

A contemplação, não se separando da ação, redimensiona toda obra humana. A lida e ocupação de Marta se abrem desde uma interioridade a partir da qual todas as coisas são experimentadas em Deus. Assim, quando Deus não é mais reconhecido como um objeto da apreensão humana, o que resta é a lida e a ocupação com as coisas da vida. O que permanece no fim das contas é o agir aqui e agora no cotidiano.⁴⁰⁸ Diremos que essa era exatamente a situação na qual se encontrava a cara Marta, ela que operou o fundo de sua alma. Marta encontrou a ação constitutiva pela qual o exterior é tornado mais interior que o mais íntimo: aquela do desprendimento, do “sem-porquê”, do “deixar ser”. Uma ação no sentido da qual as experiências baseadas na distinção entre interior e exterior, contemplação e ação, teoria e prática, ser e operar, alma e corpo tornam-se inúteis. Numa tal ação, as obras dos homens são todas igualmente vivas: “Vai assim até o teu próprio fundo e lá opera. As obras, porém, que lá operas, são elas todas vivas.”⁴⁰⁹ Portanto, enquanto Maria permanece detida na procura dos caminhos mais altos para Deus, Marta exerce um desprendimento constante que induz a um nada onde só se tem em conta a vivência cotidiana. Para Eckhart, não há nada para além desse nada. Não há nada para além da existência entre as coisas da vida. Não há outro lugar para existir senão o lugar sem lugar de nossa existência de corpo e alma, de ação e contemplação. Marta não se separa desse nada constitutivo – que é a existência incompleta, imperfeita, mas tem dentro dele a sua determinação essencial, ou seja, sua plenitude, sua excelência. É o nada do fundo onde não há mais nenhuma distância entre o operar do homem e a fonte desse operar. Um tal desprendimento não está à procura de um caminho especial para Deus, mas é ele mesmo um caminho para descobrirmos que Deus não é da ordem de um caminho. Enquanto Maria se mantém detida na busca de um caminho para Deus, ela ainda mantém dualidade de interior e exterior, de ação e contemplação, por isso ela ainda não é a verdadeira Maria.

Pensando nessa dualidade entre interior e exterior na qual ainda permanece o ser de Maria, Eckhart se remete, no seu sermão 55, à imagem do túmulo vazio: ““Maria Madalena

⁴⁰⁸ Essa noção eckhartiana pode ser aproximada a um texto budista: “Um dia, um velho monge veio sobre um barco comercial para comprar cogumelos. Ele era cozinheiro num monastério zen. O jovem Dôgen lhe pede para permanecer sobre o barco durante algum tempo para conversar com ele sobre o zen. Mas este velho monge lhe responde: ‘Eu não posso, é preciso que eu me ocupe da refeição de amanhã.’ – ‘Neste vosso monastério, diz Dôgen, não teria ninguém que se ocupasse da cozinha durante vossa ausência.’ – ‘A cozinha é meu estudo, retorquiu o monge, por que eu deveria abandoná-la a outro? No entanto, Dôgen não havia compreendido bem essa resposta profunda. Então ele insiste: ‘A cozinha, vós dizeis, é vosso estudo? Mas porque vós não absorveis antes na meditação ou nos livros sagrados, e abandoneis o trabalho doméstico?’ O velho monge se pôe a rir: ‘Ah! Jovem estudante estrangeiro, é lamentável que vós não compreendeis a ausência mesma do estudo!’ SHIBATA, Masumi, *Les maîtres du zen au Japon*. Paris: [s.n.], 1969, p. 173.

⁴⁰⁹ MESTRE ECKHART, S.39, p.231.

foi até o túmulo’ procurar Nosso Senhor Jesus Cristo [...] Ela procurava o que era igual e encontrou o desigual: ‘Um <anjo> à cabeceira e o outro aos pés (Jo 20,12).’⁴¹⁰ Maria encontra dois, quando procurava um. Esses dois estavam um ao extremo do outro: um na cabeça, outro aos pés. Enquanto Maria procura o Um fora da sua própria existência ela só pode encontrar dois – só pode encontrar a distinção enquanto distinção. A atitude de Maria é ainda imperfeita no sentido de que, na delícia do seu consolo, ela ainda permanece apegada à sua própria aquisição. Essa aquisição se refere ao apego que ela ainda dedica a si mesma e a Deus. Ela deve, então, desprender de si mesma e de Deus à medida que este for ainda apreendido desde a determinação de um lugar: “‘A quem procurais? Se procurais Jesus, aquele que foi crucificado – ele não está aqui’ (cf. Mt 28,Is). Pois Deus não está em nenhum lugar [...] Deus não está nem aqui nem lá, nem no tempo nem no espaço.’”⁴¹¹ Maria permanece apegada à sua própria satisfação e, por isso, ainda compreende Deus desde a determinação de um lugar; o que pressupõe ainda a dualidade entre o interior e o exterior. Enquanto Maria perceber ainda alguma diferenciação, ela não está ainda na perfeita unidade:

Enquanto a alma <ainda> percebe alguma diferenciação, ela não está direito; enquanto algo qualquer espreita para dentro ou para fora, aí ainda não há unidade. Maria Madalena procurava Nosso Senhor no sepulcro. Ela procurava um morto e encontrou dois vivos, os anjos, e por isso ainda continuou desconsolada. Os anjos disseram: ‘Por que te afliges? O que procuras? Procuras um morto e encontras dois vivos?’ (Jo 20,11s). Ela então disse assim: ‘Pois esta é, justamente, a minha aflição. Busco apenas *um* mas encontro *dois*.’⁴¹²

Maria só terá seu verdadeiro ser quando puder tomar o múltiplo enquanto Um, ou o Um enquanto múltiplo. Para que isso aconteça, é necessário que toda dualidade, da qual provém a oposição interior e exterior, um e dois, se dissolva na Unidade absoluta fora da qual não há nada. “Muitos mestres não compreendem que deve haver algo assim consanguíneo, tão um com Deus que não tem com nada algo comum. Tudo que é criado é nada; [para Deus], porém, todo o ser criado e ser criável é distante e estranho. É um Um em si mesmo, nada acolhendo fora de si mesmo.”⁴¹³ Encontrar essa unidade múltipla significa a unidade do homem consigo mesmo na plenitude de sua dupla natureza, corpo e alma. Isso é Marta: a perfeição última do homem em seu interior e em seu exterior: “Como é maravilhoso ex-sistir

⁴¹⁰ MESTRE ECKHART, S.56, p.309.

⁴¹¹ Ibidem, S.35, p.208.

⁴¹² Ibidem, S.29, p.189.

⁴¹³ Ibidem, S.29, p.189.

e in-sistir, compreender e ser compreendido, contemplar e ser o próprio contemplado, conter e ser contido: este é o fim, onde o espírito permanece, com repouso na unidade da eternidade amada.”⁴¹⁴ Marta integra o interior e o exterior na unidade da gratuidade do Ser de Deus que flui sempre de novo. Marta torna própria essa gratuidade divina, onde o tornar-se exterior não se separa da relação interior de sua própria unidade: “Por isso o Cristo diz: ‘Uma coisa é necessária’. O que é isso? É o Um, é Deus. Isso é necessário a todas as criaturas; pois, se Deus retirasse em si mesmo o que é Dele, todas as criaturas se tornariam nada.”⁴¹⁵ Se a atitude ativa de Marta é o fim da contemplação de Maria é porque Marta, no seio mesmo de sua vida cotidiana, se encontra voltada para o Um. A ação de Marta tem sua raiz no fundo que, na alma, não pertence à alma, aquele que, ultrapassando todo desejo e pensamento, é idêntico ao fundo divino em seu brotar-se em si mesmo.

E, nesse sentido, a primazia da ação de Marta face à atitude contemplativa de Maria revela um ponto fundamental da teologia da encarnação. Pelo nascimento de Deus na alma, que é identicamente encarnação de Deus e criação do mundo e de todas as coisas Nele, é aberta uma possibilidade sempre disponível ao homem: a união com Deus através de suas obras. Para Eckhart, o homem é capaz de realizar obras exteriores sendo interiormente unido a Deus. Ou seja, o homem interior pode se manter na unidade de Deus, ao fixar o homem exterior no seu devido lugar: aquele no qual o próprio Deus se exterioriza enquanto negação da negação:

São três coisas que devemos ter em nossas obras. Isto é, que operemos de maneira ordenada, racional e sábia. Chamo de “ordenado” àquilo que em todos os pontos corresponde ao mais próximo. Chamo de “racional” àquilo que não se conhece nada de melhor no tempo. E chamo a algo de “sábio” quando nas boas obras encontro a verdade viva com sua jovial presença. Onde são essas três coisas, elas se dispõem tão próximas e tão proveitosas quanto todas as delícias de Maria Madalena no deserto.⁴¹⁶

Eckhart expressa essa forma de existência como um estar assentado de “modo essencial”: quando Maria ainda se detinha no consolo e na delícia do sentimento ela “ainda não estava assentada de modo essencial.”⁴¹⁷ Estar assentado de modo essencial deve ser

⁴¹⁴ MESTRE ECKHART, S.86, p.130.

⁴¹⁵ Ibidem, p.131.

⁴¹⁶ Ibidem, locus citato.

⁴¹⁷ Ibidem locus citato.

interpretado como estar assentado no essencial, no ser; o que significa, em última instância, que ser e operar, interior e exterior são o mesmo: “Ora, certas pessoas querem chegar lá, a ponto de ser livres, vazios de obras. Eu digo que isso não é possível [...] Em Cristo disso encontramos testemunha; desde o princípio, quando Deus se fez homem e o homem se fez Deus, ele começou a operar para nossa bem-aventurança, até o fim, quando morreu na cruz.”⁴¹⁸ A lógica do desprendimento eckhartiano, nas suas dimensões de interior e exterior, de ser e operar expressa ela mesma um traço do caminho da cruz.⁴¹⁹ Essa expressão, em geral, não se dá numa linguagem do sacrifício, da expiação. No que se refere aos sermões alemães, ela se revela nos termos de uma “fecundidade”. Se Eckhart expõe o caminho da cruz como um modelo, ele, porém, tem pouco interesse nas práticas exteriores, ou seja, nas práticas daqueles que, “ligados ao eu, estão presos à oração, ao jejum, à vigília e a toda sorte de exercícios e mortificações exteriores.”⁴²⁰ Para Eckhart, enquanto “fecundidade”, o caminho da cruz não é nada mais e nada menos do que a expressão da perfeita negação de si, na pura afirmação de si. A negação do sujeito de “propriedade”, enquanto aquele que se coloca numa perspectiva de dualidade entre o interior e o exterior, entre ser e operar, seria então a sua grande consequência.

A linguagem dessa fecundidade aparece muito claramente no sermão 49, em que Eckhart se refere a uma passagem do Evangelho de João (Jo 12,24):

Volto-me agora para o segundo tema, dito por Nosso Senhor: ‘Se o grão de trigo não cair na terra e ali perecer, fica só e não dá fruto. Mas, se cair na terra e ali perecer, frutifica cem vezes’. ‘Cem vezes’, em sentido espiritual é o mesmo que ‘frutos inumeráveis’. Mas o que é o grão de trigo que cai na terra e o que é a terra na qual o grão deve cair? Como quero agora explicar, esse grão de trigo é o espírito, termo com que se chama ou se nomeia uma alma humana, e a terra onde deve cair é a sumamente louvada humanidade de Jesus Cristo. Pois isto é o mais nobre dos campos que já se extraiu da terra ou que já se preparou para toda e qualquer fecundidade.⁴²¹

⁴¹⁸ MESTRE ECKHART, S.86, p.134.

⁴¹⁹ Cf. SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 298: “Julgado à linha de um dogmatismo da história da salvação, o pensamento de Eckhart pode efetivamente parecer pouco cristão. Mas a lógica do desprendimento retoma um reflexo do caminho da cruz. Tu seguirás Jesus sobre a via do abandono total; tu renunciarás a ti mesmo e renunciarás a Deus; tu renunciarás aos altos feitos pelos quais Deus, ao curso da história, foi modelado num rosto, somente então tu seguirás verdadeiramente Jesus Cristo até a cruz.”

⁴²⁰ Cf. nota 418: Opus citatum, S.2, p.47.

⁴²¹ Ibidem, S.49, p.274.

A humanidade de Jesus Cristo é a terra fecunda, e isso é o que diz também outra passagem joanina (Jo 15,5), com a qual Eckhart inaugura seu sermão 97:⁴²² “Quem permanecer em mim e eu nele, esse produz grandes frutos.” Não é Cristo ele mesmo a fecundidade ou o homem itinerante por excelência? Aquele que chega à casa das irmãs de Lázaro é o mesmo que não fixa morada, que não tem um lugar próprio: todo lugar ao qual chega é, ao mesmo tempo, o lugar do qual parte. A entrada é ao mesmo tempo saída, e saída é entrada, ao toque de um nascimento que está sempre começando a ser. Todo lugar é, assim, um não-lugar, é travessia. O caminho da cruz é ele mesmo só travessia. Porque é o instante da entrada e da saída simultâneas de uma ordem para outra. Essa travessia é sempre retorno, porque no cumprimento da obra há sempre de novo a abertura em retorno da cruz. O caminho da cruz é o próprio Cristo em pessoa, na perfeição de corpo e alma, no dinamismo nascido do seu ser. Aí, exterior e interior, tempo e eternidade não são coisas simplesmente dadas uma ao lado da outra – como “um dentro” e “um fora” – mas, antes, uma só presença no dinamismo da vida itinerante que permanece no mundo sem fixar-se no mundo. Essa vida, eclodindo do nada na direção ao nada, segue sendo si mesma em relação a todo lugar particular – a toda determinação cristalizada como isto ou aquilo. Essa vida itinerante só é possível no “modo essencial”, ou seja, pela virada das relações do interior e do exterior, quando o entrar coincidir com o sair e vice versa. A essencialidade cristã é este modo de ser ao mesmo tempo saída e entrada, exterior e interior.⁴²³ E é exatamente isso a fecundidade:

Agora voltai vossa atenção para os incontáveis frutos desse grão de trigo que rendeu cem por um! O primeiro fruto é que ele deu honra e glória ao Pai e a toda natureza divina pelo fato de, com suas forças supremas, jamais ter-se desviado por um único instante ou em um único ponto <da contemplação do bem supremo>, seja por tudo que a razão teve de assimilar ou por tudo que o corpo teve de sofrer. Apesar de tudo, ele permaneceu todo o tempo contemplando a Deidade, com louvação ininterrupta e renascida da dominação paterna. Esse é um modo de sua fecundidade, do grão de trigo, a partir da terra de sua nobre humanidade. O outro modo é: Todo o sofrimento fecundo de sua humanidade santa, o que ele sofreu nessa vida, sofrendo fome, sede, frio, calor, clima, chuva, granizo, neve, todo o tipo de sofrimento, e ainda por cima a morte amarga, tudo isso, ele ofereceu de uma vez por todas ao Pai celeste para a sua honra. Isso é para ele mesmo um louvor e uma fecundidade para todas as criaturas que na vida querem segui-lo, a partir de sua graça e de toda a sua força. Vede, esta é a outra fecundidade de sua santa humanidade e do grão de trigo de sua nobre alma, que ali se tornou fecunda para o louvor de si mesmo e para a bem-aventurança da natureza humana.⁴²⁴

⁴²² MESTRE ECKHART, S.97, p.180.

⁴²³ HAAS, Alois Maria. *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002, p. 113.

⁴²⁴ Cf. nota 422: Opus citatum, S.49, p.276.

O tema eckhartiano da fecundidade expressa o fato de que no desprendimento não se nega a exterioridade, porque só se quer negar o apego a ela. É preciso desprender-se do nada que essa exterioridade é, ao designar uma autonomia ilusória (apego), a fim de que ela possa ser aprendida desde o Nada que é Deus. É no sentido dessa exterioridade, ao mesmo tempo interior e exterior, que Eckhart procura explicar o sofrimento de Cristo. Essa explicação, no seu tratado sobre o desprendimento, se dá através da imagem de uma porta:

Saiba que é perfeitamente possível que o homem exterior esteja em exercício enquanto o homem interior continua totalmente livre e inabalável [...] Veja a seguinte comparação: presa às suas dobradiças, uma porta se abre e se fecha; a tábuca na extremidade da porta, eu compararia ao homem exterior, e as dobradiças, ao homem interior. A porta se abre e se fecha e com ela se movimenta a tábuca da extremidade, mas a dobradiça continua imóvel em seu lugar e nunca se altera.⁴²⁵

Assim como a imagem da porta, o homem permanece interiormente imóvel enquanto, ao mesmo tempo, atua para o exterior. Essa inclinação para o exterior o impulsiona incansavelmente para o interior. Por isso, o homem perfeito, ou o homem interior, deve poder comover-se com a alegria e a dor:

Vós pensais que, enquanto ainda houver palavras que vos possam mover para a alegria e para a dor, ainda sois imperfeitos. Isso, porém, não é assim. Mesmo Cristo não tinha isso por seu próprio; o que demonstrou ele ao dizer: “Minha alma está angustiada até a morte” (Mt 26,38). Certas palavras fizeram tanto mal a Cristo que, se as dores de todas as criaturas incidissem sobre uma criatura, isso não teria sido tão grande como o foi a dor de Cristo; e tudo isso vinha da nobreza de sua natureza e da santa união da natureza divina e humana.⁴²⁶

Diremos, mais uma vez, que esta é também a situação na qual se encontrava a cara Marta, que parece aflita ao pedir ao seu hóspede para ordenar que sua irmã a ajude: “Então o Cristo diz: ‘Tu te afliges por muitos cuidados’. Marta era tão essencial que seu operar não criava nenhum impedimento; obras e operar conduziam-na para a bem-aventurança eterna.”⁴²⁷ Marta estava ali tão essencialmente que seu operar para fora a impulsionava para o interior. Por todo o seu exercitar-se para o exterior, por todas as suas aflições e os seus cuidados,

⁴²⁵ ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 18.

⁴²⁶ MESTRE ECKHART, S.86, p.132s.

⁴²⁷ *Ibidem*, S.86, p.133.

Marta permanecia assentada no essencial, que era só o que bastava. Por isso, “a querida Marta e todos os amigos de Deus com ela estão <<com os seus cuidados>>, não porém <<dentro dos seus cuidados>>.”⁴²⁸ Esta é a ideia que se transpõe à relação com a exterioridade: o “estar com” e não “dentro” é um poder agir de tal modo que essa ação seja por ela mesma sua própria razão de ser. Trata-se de um agir que seja pura e simplesmente solidão, se entendemos por solidão o fato de ele não poder ter nenhum porquê fora da sua própria ação. Nesse “estar com”, que significa uma virada na relação com a exterioridade, no momento em que esta deixa de se ver como um fora para ser simplesmente, o homem é corpo e alma em Deus. O homem é corpo e alma em Deus quando renuncia à perspectiva própria do criado na privação de sua exterioridade, de modo a não ter outra perspectiva senão aquela de Deus Ele mesmo. Essa perspectiva de Deus no homem significa para o homem não ter um lugar próprio. O não ter um lugar próprio é a condição de um agir próprio, “sem porquê”, quer dizer, um agir que seja inteiramente desinteressado, “sem mirar um fazer especial”.⁴²⁹

E esse agir próprio, que se põe desde a perspectiva de Deus, é o agir do só, da solidão de não ter qualquer razão de ser fora da própria ação. Essa solidão, que é de Deus e é do homem em Deus, quer dizer a vastidão de ser sem porquê, ou só ser. Só ser o que se é, sem nenhuma razão de ser exterior, é só o que basta, é só o necessário, diria Eckhart, interpretando as palavras de Jesus a Marta. Para o autor, o agir próprio é, para o homem, a sua solidão vivida, ou seja, a sua existência feita obra de solidão. Essa obra é na existência não sendo mais obra da existência, ou seja, a existência se faz obra de solidão quando nela se realiza a perspectiva divina. E então, esse agir próprio que é no homem, não sendo próprio do homem, é, para Eckhart, a ação por excelência, que, no fundo indistinto, é tanto humana quanto divina. Cumpre-nos agora caracterizar melhor essa ação, a partir do que Eckhart chama nesse sermão o ‘único necessário’, junto com seu conceito de justiça, considerando que o que é necessário é igualmente – e indissociavelmente – bom e justo. Para o autor, tal ação só se fará possível “se nós pudermos, na justiça, deixar tudo.”⁴³⁰ Deixar tudo que possa ser acrescentado a Deus para deixar ser Deus em tudo, pois, “Deus está pronto a doar grandes coisas.”⁴³¹ Para o homem justo, deixar tudo significa ser nada para ser verdadeiramente na exterioridade. Desde então, o homem pode exercer obras exteriores, mas ele o faz “sem porquê”. O sem-porquê é, para o

⁴²⁸ ECKHART, Mestre. Sermão 86. In: *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 175.

⁴²⁹ MESTRE ECKHART, S.62, p.26.

⁴³⁰ Ibidem, S.41, p.243.

⁴³¹ Ibidem, locus citato.

homem, a sua justiça vivida: “<Totalmente> do <mesmo> modo como atua Deus, assim também o justo atua sem porquê; e assim como a vida vive por e para si mesma, sem procurar nenhum porquê, em razão do qual viva, assim também o justo não conhece nenhum porquê, em virtude do qual haveria de fazer algo.”⁴³²

3.3 Abertura “sem porquê”: o fazer justo e necessário

Vimos que o “sem-porquê” é a ideia que esclarece e permeia toda a problemática da vida ativa originária na obra de Mestre Eckhart. Tal ideia se afirma desde suas *Conversações Espirituais*, obra primordial de Eckhart nascida de suas conversas com seus discípulos na ocasião em que era Prior do convento dominicano de Erfurt. Muito embora não desenvolva, nesta obra, aqueles que seriam os grandes temas de seu pensamento, Eckhart expõe nela um campo doutrinal que se desenvolve ao longo de todo o seu ensinamento posterior. Na conversação 23, o autor fala do ideal da ação, nesse sentido de uma dissolução da distância que afasta o interior do exterior: “agir de modo que o interior ecloda para a ação e a ação se reintroduza no seu interior e destarte se habitue a agir sem apreensão.”⁴³³ A ação por excelência seria, então, aquela que mantém o homem interior na unidade de Deus, colocando, ao mesmo tempo, o homem exterior no seu verdadeiro lugar: aquele da não apreensão. Para nós, aqui, essa interiorização da e na ação sem apreensão se mostra como sendo a necessidade de ser sem poder não ser o que se é – ser sem porquê ou só ser. E, nesse sentido, tornar-se interior é realmente vir a ser o que se é: é cada vez mais ser tomado por essa necessidade de ser simplesmente. Por isso, segundo Eckhart: “Nosso Senhor falou a Marta: ‘Unum est necessarium’, o que significa: Marta, quem quiser evitar aflições e permanecer puro precisa ter uma coisa, isto é, desprendimento.”⁴³⁴ Desprendimento, portanto, mais uma vez, revela-se não como uma interiorização encantoadada, emparedada, retirada do trato com o mundo, mas, ao contrário, trata-se de uma interiorização da e na ação necessária. Da ação que se revela como sendo somente a necessidade desse desprendimento, em que tornar-se interior não é outra coisa senão vir a ser o que se é, ou só ser. Essa solidão – que é só o necessário – é a

⁴³² MESTRE ECKHART, S.41, p.239.

⁴³³ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 139.

⁴³⁴ Idem. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 3s.

solidão da ação que é, em todo o seu ser, ela mesma – da ação sem apreensão. Segundo Eckhart, essa solidão se revela como a força mesma do próprio, que é Deus em nós:

[...] Ele deve ser o nosso próprio e nós devemos operar a partir do nosso próprio. Assim como Deus opera todas as coisas a partir do que é seu próprio e através de si mesmo, nós <também> devemos operar a partir do que é próprio, que é Ele em nós, Ele é total e plenamente nosso próprio e nele todas as coisas são nosso próprio [...] E se devemos chegar a esse próprio, de sorte que todas as coisas sejam o nosso próprio, então precisamos tomá-lo de igual modo em todas as coisas, em uma não mais do que em outra, pois Ele é igual em todas as coisas.⁴³⁵

Mas o que é realmente o próprio? Próprio é a plenitude de ser ele mesmo em todo o seu ser, ou a solidão de ser simplesmente. Esse ser consigo mesmo, Eckhart o chama de justiça, de bondade. Pode-se, no entanto, imaginar essa plenitude de ser consigo mesmo na forma de um sujeito cheio de si, estagnado nessa sua satisfação. Mas, essa é uma forma deficiente do próprio. A plenitude de ser consigo mesmo em todo o seu ser, o ser próprio, é algo como o ser consigo mesmo da fonte que jorra a cada instante sem deixar de ser ela mesma. E, assim como a fonte que incessante se transborda em caminho de rio, assim também o ser próprio deve realizar-se numa ação, porque ele só pode ser o próprio da ação necessária. Nesse sentido, ser próprio é ser ele mesmo na plenitude de seu ser, e isso inclui também o exterior. Não ter próprio no sentido da propriedade extática de um sujeito suficiente em si é a condição para deixar ser o dinamismo do que é verdadeiramente próprio, que é Deus em nós. Quando esse próprio, que é Deus em nós, se faz o único necessário da existência, somos gratuitos como o próprio Deus, e isso é verdadeira bondade e justiça.

Enquanto força do próprio, a ação necessária vai na direção reversa à atuação exterior do sujeito de um agir que se vê fora da própria ação. Aí mesmo já está a noção de desprendimento ou não-apreensão, enquanto um modo de ser que, não se fixando como “algo fora” (num determinado modo), se revela na forma de todo e qualquer modo de ser:

Enquanto fazes suas obras por causa do reino dos céus ou por causa de Deus ou por causa de sua bem-aventurança eterna, <portanto> a partir de fora, não está verdadeiramente bem ajustado acerca de ti mesmo [...] Pois, verdadeiramente, se alguém presumir, em interioridade, em devoção, em doce arrebatamento e em agraciação especial de Deus, receber mais do que ao lado do fogão ou da estrebaria, ele então não faz senão como se pegasse a Deus, enrolasse sua cabeça

⁴³⁵ MESTRE ECKHART, S.5a, p.63.

com um manto e empurrasse por debaixo de um banco. Pois quem busca a Deus em um <determinado> modo, toma o modo e perde a Deus, que está oculto no modo.⁴³⁶

A ação na sua solidão absoluta – é isto o sem-modo. Precisar ser essa solidão é a “única coisa necessária”. Só ela é incontornavelmente o âmbito da vigência do próprio, da obediência do homem ao Deus que em seu fundo habita. Por isso, o sem-modo é ele mesmo o único modo necessário – o modo da ação necessária: “Assim não deveis vos prender a nenhum modo, seja qual for, pois Deus não é em nenhum modo, não é nem isto nem aquilo.”⁴³⁷ A ação necessária não contém modo próprio, por estar contida no próprio de Deus. O operar humano, nesse sentido de um não querer nenhum modo fora dele mesmo, já é tudo que ele pode ser ou não ser; já não está nem mais nem menos neste ou naquele modo, justamente porque é pleno no sentido de que atingiu o poder ser todos os modos.

Aí no sem-modo já está a noção de inutilidade. A ação necessária é ela mesma inútil, porque não saberia ter um modo ou razão de ser fora dela mesma. Necessária é toda ação que é, sendo, por todo o seu ser, ela mesma – não sendo nada fora do seu próprio agir. Necessário é o que permanece sendo ele mesmo em todo o seu ser. Por isso, o que é absolutamente necessário é, ao mesmo tempo – e indissociavelmente – inútil. Inútil porque não pode não ser isso que ele já é. Talvez um poema de Chuang Tzu, intitulado “O inútil”, nos ajude a compreender essa noção de inutilidade que se encontra atrelada à questão eckhartiana da ação necessária.

Disse Hui Tzu a Chuang Tzu:
 “Todo seu ensinamento está baseado no que não tem utilidade”.
 Replicou-lhe Chuang:
 “Se você não aprecia o que não tem utilidade,
 Não pode começar a falar sobre o que é útil.
 Por exemplo, a terra é larga e vasta,
 Mas de toda a sua extensão, o homem utiliza
 Apenas poucas polegadas,
 Sobre as quais se mantém de pé.
 Suponhamos, agora, que você tire
 Tudo o que ele realmente não usa
 De modo que, ao redor de seus pés,
 Um golfo se abra
 E ele fica de pé no vazio,
 Sem nada de sólido,

⁴³⁶ MESTRE ECKHART, S.5b, p.67.

⁴³⁷ Ibidem, S.5a, p.64.

Com exceção do que se encontra bem
 Debaixo de cada pé.
 Por quanto tempo poderá utilizar o que está usando?
 Disse Hui Tzu: “Cessaria de servir a
 Qualquer finalidade”.
 Concluiu Chuang Tzu:
 “Isto prova
 A absoluta necessidade
 De que não tem utilidade.”⁴³⁸

Mas, em que medida esse poema de Chuang Tzu nos permite compreender o fenômeno disso que poderíamos chamar aqui uma absoluta necessidade inútil, que, para Eckhart, caracteriza a ação por excelência? A absoluta necessidade: aquilo que é e não pode não ser, o ser próprio, pode ser visualizado nessa imagem do homem de pé no vazio, amparado somente pelo que se encontra debaixo de cada pé. Aí, neste vazio, o homem é por ele mesmo sua própria razão de ser, e por isso mesmo: “Cessaria de servir a qualquer finalidade.” De pé no vazio, o homem é ele mesmo a solidão de ser sem poder ser mais do que isso que se é. E isso de só poder ser o que se é, é ser próprio – é ser no puro recolhimento de ser simplesmente, ser sem modo, sem caminho, sem finalidade. O absolutamente necessário é inútil porque tem em si o fim mesmo desse seu ser.

Nesse mesmo sentido, para Eckhart, a ação necessária é inútil porque ela não tem nenhuma razão de ser fora do seu próprio operar: “Quem, pois, perguntasse a um homem verdadeiro, que opera a partir de seu próprio fundo: ‘Por que operas tuas obras?’ – se quisesse responder direito, não diria outra coisa a não ser: ‘Eu opero porque opero.’”⁴³⁹ Para nós, isso que Eckhart chama aqui o homem verdadeiro é o homem de pé no vazio de Chuang Tzu: o homem cuja ação permanece, por todo o seu agir, ela mesma. Esse operar por operar é próprio de todo aquele que se dispõe a uma ação, saboreando a sua inutilidade. Uma ação que, assim, não pressupõe, nem projeta nada para fora da própria ação, por isso, não espera, não conta com recompensa, nem gratificação.

Livre de toda motivação externa a si mesma, essa ação se desdobra como a exteriorização do próprio, do fundo; um vir a ser si mesmo em todo o seu ser, tornando-se semelhante ao movimento em que a vida em si mesma é: “Quem por um espaço de mil anos perguntasse à vida: ‘Porque vives?’ – se ela pudesse responder, não diria outra coisa a não ser: ‘Eu vivo *porque* vivo’. Isso vem porque a vida emana a partir de seu próprio. Por isso vive

⁴³⁸ MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, p. 225s.

⁴³⁹ MESTRE ECKHART, S.5b, p.67.

sem porquê, justamente por viver <para> si mesma.”⁴⁴⁰ A partir de sua profundidade, a vida emana em todo o seu viver; o que significa que ela já não precisa buscar a razão de ser da profundidade de seu viver: seu viver é na profundidade da vida, a profundidade da vida é no viver.

O fundo da vida é o viver que a si mesmo se vive, um viver que, assim, vindo do nada e para nada, é tão uno consigo mesmo que todo acréscimo exterior é supérfluo, é demais: “não devemos servir nem operar por algum porquê, nem por Deus, nem pela própria honra, nem por um algo que esteja fora de nós, mas unicamente por e pelo que em nós é o próprio ser e a própria vida em nós.”⁴⁴¹ Nossa obra é nossa vida se ela é feita em Deus,⁴⁴² que é a vida em nós; e minha obra é feita em Deus se eu não intento operá-la nem por Deus e nem pelo que quer que seja. Uma obra é em Deus se o princípio da intenção daquele que a opera não for nada fora de Deus.

Portanto, nossa obra é nossa vida quando, desprendidos de nós mesmos, se cumpre a vontade de Deus: “Quanto mais te entregas a Deus, tanto mais Deus se doa a si mesmo para ti [...] Quando falamos ‘venha a nós o vosso Reino, seja feita a vossa vontade!’ <Mt 6,10>, pedimos com isso, insistentemente, que Deus nos retire de nós mesmos.”⁴⁴³ Em Deus, e não em nós mesmos, nossa obra é nossa vida, porque só Nele verdadeiramente somos. E por isso, só em Deus nossa obra é boa e justa.⁴⁴⁴ “Não pode ser bom o homem que não quer o que

⁴⁴⁰ MESTRE ECKHART, S.5b, p.67.

⁴⁴¹ Ibidem, S.6, p.74.

⁴⁴² “E ainda, tu queres saber se tua obra é feita em Deus: veja se tua obra é sua vida, segundo Si 4: <<Combata por tua alma combatendo pela justiça, e lute até a morte pela justiça>>; Ga 2 <<Eu vivo na fé como Filho de Deus>>; Ph I: <<Para mim viver é o Cristo>> Eu quero dizer que se queres agir de maneira justa e boa, é preciso que isso seja para ti como tua vida, segundo a palavra citada acima: <<Lute até a morte pela justiça>>. Se é assim, esta obra é em Deus, é uma obra divina e justa.” Cf. ECKHART, Maître. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de L’Évangile Selon Jean (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 141.

⁴⁴³ Cf. nota 440: Opus citatum, S.27, p.180.

⁴⁴⁴ O tema do sem-porquê, que é uma característica da ação do homem em Deus, expressa o caminho de uma ética eckhartiana. Pensar uma ética, em Eckhart, é remeter-se à sua concepção do criado como sendo nada. Se a criatura é nada em si, e se, por sua vez, todo dever ser é introduzido no âmbito do criado, tem-se que nada resta a fazer pelo exercício ético no referente àquilo que se deve ser. Portanto, a elaboração da questão da ética só é real quando a existência se dispõe no aberto do seu ser quando ainda não era – ou seja, quando o homem perde toda a condição humana de firmeza, certeza, ou amparo. O único amparo se assenta na desconstrução de todos os amparos. Pode-se mesmo falar de uma ética do desamparo, enquanto perda de toda consistência humana, de toda uma estrutura de apoio composta por leis, teorias, regras... Essa experiência de desamparo é, para o homem, a sua própria liberdade, na forma de um modo de ser que segue sendo uno consigo mesmo, livre de todo acréscimo exterior. O ético, nesse sentido, não é mais uma instância somada às muitas outras instâncias que compreendem a vida humana, mas é, antes, a profundidade dessa mesma vida. Nesse sentido, antes que um fazer no sentido de uma vontade exterior que atua separadamente sobre regras e leis, a ética, em Eckhart, é um desprender-se – o que não significa um evadir-se – de todo fazer, pois, para o homem, basta-lhe ser simplesmente, deixar ser o que já se é.

Deus quer em cada caso particular, pois é impossível que Deus queira uma coisa que não seja um bem; e é principalmente porque Deus a quer que ela se torna, e é, necessariamente boa e, ao mesmo tempo, a melhor.”⁴⁴⁵ Bondade e justiça é isto: elevar todo fazer à vida, que é Deus em nós. Esse operar na vida – que é identicamente operar em Deus – só encontra o seu próprio no operar ele mesmo – no aberto de sua solidão absoluta. E então, quem procura o próprio da ação fora da própria ação, não age com profundidade e perde-se de si mesmo. Agir justa e necessariamente é ser sem poder ser mais do que já se é, o que significa, deixar ser o que já sempre somos, que é a vontade de Deus em nós. Por isso, antes que um fazer, no sentido da vontade de um sujeito atuando separadamente sobre isto ou aquilo, a ação justa e necessária é um deixar ser (*lassen sein*), pelo qual o homem se coloca em sincronia com a dinâmica pela qual Deus ele mesmo é: “Deus não busca o que é seu, em todas as suas obras. Ele é solto e livre e as opera a partir do amor genuíno. Todo assim age também o homem que está unido a Deus; ele também permanece solto e livre em todas as suas obras, operando-as apenas para a honra de Deus, e não busca o que é seu, e isso Deus opera nele, no homem.”⁴⁴⁶

Portanto, se, em Eckhart, podemos falar de uma excelência do ser interior face a todo tipo de exterioridade, isso não procederia de uma rejeição da realidade exterior. Tornar-se interior é a condição de uma ação exterior que é a única necessária: aquela que não tendo nada de próprio, é só o deixar ser o próprio, que é Deus em nós. A ação necessária não é nem interior nem exterior, porque é ao mesmo tempo interior e exterior. Onde permanecer o ponto de vista que separa o interior do exterior, aquele da apreensão, ao mesmo tempo que a indiferença à inversão de um tal ponto de vista, Deus não pode fazer-se presente em si mesmo. Aí a divindade só pode se descobrir na forma de um objeto ou de uma utilidade, se descobrindo ao mesmo tempo em vários pontos de interesses diferentes entre si. A ação necessária vai além de todas essas determinações pelas quais Deus é tomado como um objeto a favor do homem, para se unir à fonte mesma destas determinações. O que significa, ao mesmo tempo, romper com o mundo e ser irrompido por Deus: “Esse espírito deve ultrapassar todo número e romper toda multiplicidade, pois <então> é irrompido por Deus. Mas justamente como Deus me rompe, assim também eu irrompo para Deus [...] Esse espírito não tem <mais> nenhum porquê [...] Esse espírito está em unidade e liberdade.”⁴⁴⁷ É nessa reciprocidade entre Deus e o homem que este se encontra unido a Deus e não numa

⁴⁴⁵ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 61.

⁴⁴⁶ MESTRE ECKHART, S.1, p.40.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, S.29, p.186.

interioridade puramente inerte. Esta reciprocidade é só o significado da ação necessária: não ter mais “nenhum porquê” assim como Deus Ele mesmo não tem porquê. A negatividade do sem-porquê é, portanto, a absoluta afirmação vinda nessa soltura de ser simplesmente o que se é ou só ser: “O homem que deixou a si mesmo e a todas as coisas, que em nenhuma coisa busca o que é seu e que faz todas as suas obras sem porquê e <somente> por amor, um homem assim está morto para o mundo inteiro. Ele vive em Deus e Deus nele vive.”⁴⁴⁸ O sem-porquê da ação é fundamentalmente o sem-porquê do fundo onde homem e Deus são um:

A bem-aventurança consiste em conhecer a Deus não para fora, que se o contemple maravilhados. Tudo que conhecemos fora de nós com distinção, isso não é Deus. O conhecimento de Deus é um viver que flui da essência de Deus e da alma, pois Deus e alma têm um ser e são um no ser, pois todas as obras promanam de Deus e, no entanto, permanecem interiores. Nisso a alma conhece a Deus, sendo um no e com o ser de Deus.⁴⁴⁹

Essa negatividade do sem-porquê acena para a pura positividade de um conhecimento que só é sendo. A alma não pode conhecer Deus se o apreende do exterior, enquanto distinto dela. A alma só pode conhecer Deus sendo Nele, “sendo um no e com o ser de Deus”. A negação de toda dualidade representativa, expressa pelas fórmulas eckhartianas “sem-porquê”, “sem-modo”, “nem isto, nem aquilo”, conduzem à pura positividade de um conhecimento que, conhecendo Deus, o conhece sendo em Deus. Esse ser em Deus, não sendo por si mesmo, é todo o fazer justo e necessário: “Por isso, se Deus deve fazer alguma coisa em ti e contigo, debes antes ter te tornado nada. Vai assim até o teu próprio fundo e lá opera. As obras, porém, que lá operas, são elas todas vivas. E por isso ele <o sábio> diz: ‘O justo vive’, pois por ser justo, ele opera e suas obras vivem.”⁴⁵⁰ No justo, só Deus pode operar, porque “[...] enquanto um algo qualquer de fora te impele a agir, todas essas obras são mortas.”⁴⁵¹ Enquanto houver ainda um porquê não se é ainda transformado na justiça:

O justo nada procura com suas obras, pois aqueles que buscam algo qualquer com suas obras, ou também aqueles que atuam por causa de um porquê, são escravos e mercenários. Por isso, se queres ser informado e transformados na justiça, não tenhas nada em vista com suas obras nem mires sobre um porquê, nem no tempo

⁴⁴⁸ MESTRE ECKHART, S.29, p.187.

⁴⁴⁹ Ibidem, S.94, p.164.

⁴⁵⁰ Ibidem, S.39, p.231.

⁴⁵¹ Ibidem, locus citato.

nem na eternidade, nem pagamento nem bem-aventurança, não busques nem isto nem aquilo, pois, na verdade, tais obras são todas elas mortas.⁴⁵²

Assim, o homem é chamado a ser transformado na justiça, o que, para ele, consiste em só ser o que ele é. E isso de só ser o que se é quer dizer ser, em si próprio, a pura realização do próprio de Deus. Ser transformado na justiça é estar nas obras, cada vez mais distante da razão de ser dessas mesmas obras, é estar cada vez mais só, e necessitar viver essa solidão que é do homem, pelo fundo de Deus nele. E viver essa solidão não é senão estar nessa disposição de começar sempre de novo, lá onde nada não é ainda. É a solidão do fazer que se sabe inútil em todo o seu ser. Um fazer que é pura e somente solidão, porque, em verdade, só ele verdadeiramente é. Fazer inútil, por não poder ser nada mais do que ele é: inútil por essa necessidade mesma de ser só. Portanto, ser transformado na justiça é, para o homem, a sua liberdade vivida, se entendemos que livre é toda ação que, se exteriorizando, se recolhe para dentro de sua interioridade, recolhendo-se, igualmente, de toda pretensão exterior de autonomia: “O homem justo não serve nem a Deus nem às criaturas, pois ele é livre; e quanto mais próximo da justiça, tanto mais é ele a própria liberdade e tanto mais é ele a liberdade.”⁴⁵³ O sem-porquê seria, nesse sentido, a expressão mesma do fazer justo e necessário. A vida sem-porquê é a liberdade e a justiça vivida do homem, a vida do próprio – a única coisa necessária.

Retomando o poema de Chuang Tzu, nos parece poder dizer ainda que o homem de pé no vazio é o homem justo. Justo (*Recht*) quer dizer reto, ereto,⁴⁵⁴ que, para nós, significa esse estar de pé no vazio, enquanto um erguer-se, um levantar-se a partir do seu próprio, um vir a ser o que se é – na livre retidão de si mesmo. É a retidão daquele a quem – depois de ter perdido Deus e as criaturas – resta a liberdade de ser ele mesmo em todo o seu ser: a liberdade de ser desde dentro desta mesmidade que ele mantém com Deus antes de tudo, quando ainda não era nem Deus nem as criaturas: “<Antes>, <eu sou> e isso quer dizer: Quando o homem eleva-se por sobre o tempo, para dentro da eternidade, lá o homem opera uma obra com Deus.”⁴⁵⁵ E então, só isso é necessário: “operar uma obra com Deus.” Isto significa, para o homem, a liberdade de ter em si mesmo, e em nenhum outro lugar, sua própria razão de ser –

⁴⁵² MESTRE ECKHART, S.39, p.230.

⁴⁵³ Ibidem, S.28, p.182.

⁴⁵⁴ HARADA, Hermogenes. Glossário. In: *Sermões alemães*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008. Vol. 2, p. 271.

⁴⁵⁵ Cf. nota 452: Opus citatum, S.39, p.232.

de ser sem nenhum porquê. É no sem-porquê que o homem opera uma obra com Deus. E só nesse operar com Deus se dá verdadeira unidade: “Deus deve tornar-se tão próximo de mim e eu tão próximo de Deus, portanto, tão plenamente um, que esse ‘ele’ e esse ‘eu’ se tornem e sejam um ‘é’, e nessa ‘est-idade’ realizem eternamente uma obra; pois esse ‘ele’ e esse ‘eu’, a saber, Deus e a alma são muito fecundos.”⁴⁵⁶

O tema da fecundidade, portanto, mais uma vez, revela não ser a interiorização inerte a última palavra do desprendimento eckhartiano. Tornar-se fecundo é entrar e adentrar-se no próprio da ação sem apreensão – da ação necessária. Portanto, pode-se concluir que agir de modo que “o interior ecloda para a ação e a ação se reintroduza no seu interior” é agir sem buscar nada para fora da própria ação, é abandonar-se ao silêncio e à inutilidade das ações cotidianas, que é só o que sobra à existência humana quando Deus não é mais seu objeto. É justamente nesse silêncio das ocupações que a Deidade a essa existência se revela, se entendemos que ela (a Deidade), ao eclodir para uma ação (seja na Trindade, seja na criação), o faz sem nenhum porquê.

Pois bem, insistindo neste fato de que tornar-se interior é estar no silêncio do exterior, onde a Deidade permanece ao criar gratuitamente todas as coisas, pode-se dizer que esse mais além da existência (a Deidade) é o silêncio da existência no puro resguardo do seu ser simplesmente. Não se trata de um mais além de nós, mas de um mais além ao qual já temos chegado, um mais além que é nosso – que nós já temos sido antes de ser isto ou aquilo. Por isso, a chegada ao mais além significa, para a existência, a realização do mais além. A existência se faz obra do mais além quando ela deixa ser o que nela não é dela, ou seja, quando ela se dispõe toda à espera da realização de Deus, esvaziando-se de si mesma. Esse mais além da existência não é, nesse sentido, um lugar oposto à existência, mas o dom da perda de si necessário para ser no fundo, que ela, por causa de seu apego, deixou de reconhecer. E, então, a chegada ao mais além não é senão um mais aquém radical, onde a existência se realiza na possibilidade de ser que ela possui no fundo.

Ser a realização desse fundo é, para a existência, deixar ser em si mesma, a solidão de Deus em seu ser por tudo Ele mesmo, se entendemos que no fundo Deus e homem se unem indistintamente. E, estando assim verdadeiramente em seu próprio – o que significa deixar ser nela o próprio de Deus –, a existência se faz obra de solidão. Aqui tem lugar uma conversão: não se trata de a existência tornar-se nada, mas de o nada ser a própria existência. Para

⁴⁵⁶ MESTRE ECKHART, S.83, p.120.

Eckhart, essa conversão tem lugar “quando Deus humilhar o homem pelo homem”, ou seja, na verdadeira humildade. E humildade do homem vem de terra, que é princípio e fim, lugar onde tudo começa e onde tudo termina, não havendo nada mais que terra – nada além.

3.4 Humildade⁴⁵⁷: “quando Deus humilhar o homem pelo homem”

Falou-se da plenitude de Marta, na qual “receber” não pode ser separado de um “dar em retorno”. É também nesse sentido que Eckhart nos diz acerca do homem humilde: “não basta ao homem nobre e humilde ser o Filho único que o Pai gerou eternamente. Ele quer também ser Pai. Ele quer ser em pé de igualdade com a paternidade Eterna. Ele quer gerar aquele do qual eu sou eternamente gerado [...]”⁴⁵⁸ Essa necessidade que liga Deus ao homem se encontra mais além da relação criatura-Criador, no nascimento do Filho: Deus só pode gerar no fundo da alma, e o homem só se constitui em Deus. Por ser assim constituído em Deus – e isso porque, enquanto finito, não é nada em si mesmo –, o homem humilde gera Deus em todas as suas obras, e então: “o homem que assim em todas as suas obras nada pensa nem ama a não ser a Deus, a ele Deus dá sua deidade. Tudo que o homem opera [...] <isso atua Deus>, por outro lado, minha humildade dá a Deus sua deidade.”⁴⁵⁹ É gerando em Deus (e em nenhuma criatura) que o homem “dá a Deus sua Deidade”, ou seja, quando ele (o homem) não tem outra perspectiva senão a de Deus Ele mesmo:

Uma verdade segura e necessária é que Deus tem tanta precisão de nos buscar, como se toda a sua deidade dependesse disso – e acaba também dependendo. Deus carece tanto de nós quanto nós dele carecemos. E mesmo que pudéssemos nos afastar de Deus, Deus jamais poderia desviar-se de nós. Eu digo: Não quero pedir a Deus que ele me dê; eu não quero também louvá-lo por ser ele da natureza e da essência que o obriga a dar. Quem, porém, quisesse roubar isso a Deus, roubar-lhe-ia seu próprio ser e sua própria vida.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Eckhart compreende o termo humildade sob duas acepções. Uma é a acepção segundo a teologia tradicional, que o autor distingue do seu desprendimento: “Mais do que muitas outras virtudes, os mestres elogiam também a humildade. No entanto, eu tenho mais elogios para o desprendimento do que para a humildade.” Cf. ECKHART, Mestre. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 6. Outra é a sua acepção própria, enquanto um outro nome para o tema do desprendimento, capaz de superar as categorizações das virtudes e operações da alma: “Isso é humildade perfeita, que um homem, em tudo que é enquanto um ser criado naturalmente a partir do nada, no agir e no sofrer, não se deixe apegar a nada que não seja persistir na espera da luz da graça.” Cf. MESTRE ECKHART, S.49, p.278.

⁴⁵⁸ MESTRE ECKHART, S.15, p.115.

⁴⁵⁹ Ibidem, Locus citato.

⁴⁶⁰ Ibidem, S.26, p.175.

A natureza ou a essência de Deus o obriga a dar, mas Deus só pode dar àquele que lhe é receptivo. Pela sua humildade, o homem se faz receptivo, fazendo de Deus, ao mesmo tempo, um doador: “É que se Deus tivesse ainda mais, ele não poderia escondê-lo de ti, teria que revelá-lo e doá-lo a ti. Como já disse muitas vezes que ele o doaria a ti e isso ele o faria no modo de um nascimento.”⁴⁶¹ E se doar é a essência mesma de Deus, pela sua humildade, o homem dá a Deus sua Deidade. Isso explica a estranha afirmação do sermão 14: “O homem verdadeiramente humilde não precisa pedir a Deus, ele pode mandar em Deus, pois a altura da deidade só tem olhos para a profundidade da humildade.”⁴⁶² Falar que o homem humilde pode ordenar a Deus não significa que o homem possa ordenar a Deus a partir de uma exterioridade qualquer. Para Eckhart, o homem só pode ordenar a Deus sendo em Deus: “o que Deus opera, isso opera o homem humilde, e o que Deus é, isso ele é: Uma vida e um ser.”⁴⁶³ Nesse ordenar do homem já está implícito a perda mesma de si: “Quanto mais te entregas a Deus, tanto mais Deus te doa a si mesmo para ti, quanto mais saís de si mesmo, tanto maior é tua bem-aventurança eterna.”⁴⁶⁴ Esta identidade entre o homem humilde e Deus é pensada tão radicalmente que essa “autoridade” que o homem tem sobre Deus não é outra senão a “autoridade” que Deus tem sobre Si mesmo, Nele mesmo. Ou seja, nesse ordenar desprendido, é Deus Ele mesmo que ordena, o que significa que não há espaço para nenhuma “autoridade” exterior que atue sobre Deus separadamente. Eckhart jamais pensou que o homem humilde pudesse ordenar a Deus desde um poder exterior a Deus Ele mesmo.

Portanto, mais do que um fazer, no sentido de uma vontade própria atuando separadamente sobre Deus, esse ordenar a Deus é, antes, um deixar que Deus seja Ele mesmo o que Ele é. Só nesse deixar ser o homem humilde “dá a Deus sua Deidade”, ou seja, quando ele não for nada mais do que a pura realização de Deus em seu brotar-se em si mesmo. Esse deixar ser só pode se dar na ausência mesma de toda mediação. No sermão 54a, Eckhart afirma semelhantemente que:

⁴⁶¹ MESTRE ECKHART, S.26, p.174.

⁴⁶² Chamado a se explicar sobre essa passagem, Eckhart afirma: “Quanto ao quarto, quando diz: ‘Um homem humilde tem tanto poder sobre Deus, etc’, soa equivocado, mas é verdade que Deus dá graça ao humilde, como dizem Jacó e Pedro. Na medida em que um homem tem graça e é o Filho de Deus, tem poder sobre Deus e suas ações, porque não deseja nada diferente, nem de uma maneira diferente do que deseja e faz Deus’.” Cf. ECKHART, Meister. *La defensa ante la Inquisición*. Traducción Raymond B. Blakney. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998, p. 43.

⁴⁶³ Cf. nota 461: Opus citatum, S.14, p.114.

⁴⁶⁴ Ibidem, S.27, p.180.

Assim também é na alma que está devidamente ordenada no fundo da humildade. Ela sobe e é puxada para o alto na força divina: Sem descanso, vai, pois, direto a Deus, tocando-o descoberto e permanecendo constantemente dentro, sem procurar nada fora, e tampouco está ao lado ou junto de Deus, mas sempre diretamente em Deus, na limpidez do ser. Ali dentro é também o ser da alma, pois Deus é um límpido ser. Diz um mestre: Para dentro de Deus, que é um límpido ser, nada pode chegar a não ser que seja também um límpido ser. A alma assim é ser que ali chegou diretamente a Deus e para dentro de Deus.⁴⁶⁵

A alma ordenada no fundo da humildade, quer dizer, livre de todas as criaturas e de si mesma, torna-se livre para Deus e, chegando diretamente a Deus, libera Deus da criatura, ou seja, a alma se liberta em Deus e para dentro de Deus, ao mesmo tempo que Deus se liberta na alma: “Se queres que Deus seja o seu próprio, então tu deves ser o Seu próprio.”⁴⁶⁶ Deus só é próprio no fundo da alma, onde Ele dá sua própria Deidade. Ao deixarmos ser essa gratuidade de Deus, nos tornamos gratuitos como o próprio Deus, de modo que, num tal nível do ser, a ação do homem é aquela mesma de Deus: mesmo ser, mesma operação. O que mais uma vez está em jogo aqui é a identidade do homem e de Deus na dinâmica do nascimento que antecede a dualidade representativa: “o homem humilde e Deus são Um e não dois.”⁴⁶⁷ A partir dessa não-dualidade poder-se-ia compreender perfeitamente a passagem seguinte:

Uma obra no entanto ainda é conveniente e justa: a desmontagem de si mesmo. E ainda assim, por maior e mais radical que seja este morrer a si mesmo e ter-se por pequeno, sempre será insuficiente, se Deus não levar a termo esta ação em nós. A humildade só será suficientemente perfeita quando Deus humilhar o homem pelo homem, ele mesmo. Só então se faz justiça ao homem, e à virtude; não antes.⁴⁶⁸

Humilhar o homem pelo homem significa fazê-lo compreender que não é ele que se esvazia na desmontagem de si mesmo, mas o vazio é que é a sua própria existência, que o mais além da existência é a própria existência, a qual, em seu existir, nada é em si mesma, e por não ter a si mesma, precisa sempre buscar-se, reconquistar-se. A existência precisa reconquistar-se desde o Outro que é, no homem, não sendo mais um objeto para o homem, ou seja, desde essa estranheza do Outro que se manifesta na existência humana quando esta não é ainda. Humilhar o homem pelo homem é, para o homem, não ter nem mesmo um lugar para

⁴⁶⁵ MESTRE ECKHART, S.54a, p.297.

⁴⁶⁶ Ibidem, S.14, p.115.

⁴⁶⁷ Ibidem, S.15, p.117.

⁴⁶⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 140.

Deus, porque Deus é, nele, o lugar de sua própria obra. Ser humilhado é estar jogado nesse vazio que é o próprio Deus. Vazio que faz com que o homem humilde supere, desde a sua própria existência, o “buraco” que separa Deus e o mundo: “Se te humilha, Deus desce do alto e vem a ti.”⁴⁶⁹ Porque em tudo que é humilhado, o alto e o baixo, o mais além e o mais profundo se identificam. Assim: “Tu deves ser interiorizado, partindo de ti mesmo para dentro de ti mesmo, para que ele seja em ti, não assim que tomemos algo do que está sobre nós; devemos, antes, tomá-lo em nós, de nós <mesmos> para dentro de nós mesmos.”⁴⁷⁰ Essa humilhação pelo homem é esse revelar-se do nada que permeia a existência como o puro recolhimento de ser simplesmente, ser sem porquê – ser sem pretender ser fora do próprio existir. A humildade tem o caráter dessa humilhação, dessa dura necessidade de só ser.

Humilhar o homem pelo homem é, portanto, fazê-lo compreender-se desde o nada que perfaz a profundidade da sua existência: “Esta é a humildade perfeita e propriamente dita; este nome lhe (ao homem) vem da terra.”⁴⁷¹ Essa humildade é a só propriedade do homem: do homem que vem de terra, de *humus*. Ou seja, humildade do homem é seu curvar-se para a terra, para o chão, o mais baixo, ínfimo e essencial. Esse curvar-se significa só poder ser o que já se é, e, no entanto, não há nada mais fundamental. Porque exatamente isso de ser simplesmente o que se é já é o mais além – o mais além de um nada que é a própria existência. Ser o que já se é é tão básico quanto a terra. Básico porque não se pode ir mais além dela: na terra tudo começa e tudo termina. Enquanto terra, o homem humilde não precisa de nada para fora dele, nem mesmo de Deus, porque é nele mesmo, nesse ser simplesmente o que ele é, ou seja, no mais básico e ínfimo, que se faz possível todo e qualquer elevar-se para Deus: “Diz entrementes o evangelista: ‘Ele levantou seus olhos e elevou-os do chão para o alto’ [...] Se temos que chegar no fundo de Deus e no seu mais íntimo, então devemos primeiro chegar em límpida humildade no nosso próprio fundo e no nosso mais íntimo.”⁴⁷² O mais abaixado em nós coincide com o mais elevado e constitui a profundidade da humildade. Por isso, essa sua identidade com a terra não quer dizer que o homem humilde esteja num grau de inferioridade em relação a Deus, mas que ele é a terra nesse ser sem poder ser nada além disso que se é:

⁴⁶⁹ MESTRE ECKHART, S.14, p.113.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, S.14, p.114.

⁴⁷¹ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 296.

⁴⁷² Cf. nota 469: *Opus citatum*, S.54a, p.296.

Para doar-lhe tudo como propriedade sua, cuida de abaixar-te sob Deus em verdadeira humildade e elevar a Deus em teu coração e em teu conhecer. “Deus nosso Senhor, enviou seu Filho ao Mundo” (Gl 4,4), Uma vez falei justamente aqui nesse lugar: Deus enviou seu Filho à alma, na plenitude dos tempos, quando esta tiver ultrapassado todo o tempo. Quando a alma estiver vazia do tempo e do espaço, então o Pai envia seu Filho à alma.⁴⁷³

O alto e o baixo coincidem no fundo da alma, onde nasce o Filho. Esse fundo onde todas as coisas se encontram em Deus é também o fundo desde onde todas elas surgem. O fundo é essa abertura que mantém em todas as coisas a possibilidade do retorno ao que elas eram em Deus antes de ser isto ou aquilo. Assim, cada vez que o mais baixo se abre ao mais alto que nele habita, isso é o fundo da alma. Esse fundo, assim, se descobre como um contínuo fazer-se e desfazer-se que traduz, para usar ainda a mesma imagem, a inutilidade da terra em sua dinâmica própria, enquanto possibilidade de nascimento e morte. A terra recebe a semente e, nela, essa semente nasce como outra – nasce como árvore. A árvore é então a negação da semente – a semente deixa de ser semente para se concretizar como árvore e flor. Ou seja, a semente traz em si a possibilidade da sua própria morte. A árvore é a possibilidade realizada, mas essa possibilidade ainda continua reverberando na superfície concreta dessa realização, pois a flor traz no seu seio a possibilidade do fruto, ou seja, a sua negação. O fruto é o não ser mais flor e o ainda não ser semente, ou seja, o fruto está fadado a negar-se na semente. Temos, então, que o movimento da terra implica sempre e a cada vez um retorno ao princípio (à semente), princípio que continua vigorando no silêncio do mundo. E mais: a semente enquanto princípio é ela mesma um poder tornar-se todas as coisas. Sendo assim, todas essas realizações – a árvore, a flor, o fruto – preexistem na semente enquanto seu poder ser. Ou seja, a semente já é tudo que ela vier a ser. Comentando o Evangelho de São João, o Mestre assim nos diz: “[...] o que é produzido por uma coisa preexiste nela como a semente em seu princípio. É o que é dito aqui: No princípio era o Verbo, Lc 8: <<a semente é o Verbo de Deus>>”⁴⁷⁴ Nesse sentido, assim como todas as realizações da semente já são antes de ser na realidade simples da semente, todas as criaturas já estão no Verbo e são este mesmo Verbo antes de ser um isto ou aquilo. E como todas as realizações provindas da semente convergem para a realidade da qual partiram, o princípio, o Verbo, não é só desde onde proveem todas as criaturas, mas é também o repouso de todas elas, aquilo para o qual continuamente retornam. Esse repouso traduz o caminho que a alma percorre de volta àquilo que ela era em Deus

⁴⁷³ MESTRE ECKHART, S.4, p.60.

⁴⁷⁴ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 31.

quando ainda não era no tempo, antes do surgimento das criaturas: “Humildade do espírito é isto, que o homem, de todo o bem que Deus sempre lhe fez, tão pouco atribua a si e se aproprie como quando ele <o homem> ainda não era.”⁴⁷⁵

No mesmo comentário ao Evangelho de São João, Eckhart ainda nos diz: “Deus clareia certamente todo homem vindo ao mundo, mas o homem que não é humilde – de *humus* (terra) – não é homem. No entanto, homem é dito segundo *humus*.”⁴⁷⁶ De um modo semelhante o Mestre se expressa no tratado do homem nobre: “<<Homem>>, na acepção própria da palavra latina, significa, em um sentido, aquele que com tudo o que é e com tudo o que é seu se sujeita e obedece a Deus e, levantando os olhos ao céu, contempla a Deus, e não o que é seu [...] Esta é a humildade perfeita e propriamente dita; este nome lhe (ao homem) vem da terra.”⁴⁷⁷ Homem é dito segundo o elemento primeiro e último de tudo, a terra. E, por isso, não é segundo a sua propriedade, mas segundo a sua humildade, ou seja, todo inteiro em Deus e nada por si mesmo.

Pela humildade, o homem torna seu próprio o próprio de Deus: “Esse homem humilde tem tanto poder de Deus como tem poder de si mesmo; e todo o bem que há em todos os anjos e em todos os santos é o seu próprio, como é o próprio de Deus.”⁴⁷⁸ Então, quanto mais entregue é a ação humana à sua proveniência, mais própria ela é. Propriedade se dá na expropriação. Por isso, humildade no homem é seu ser terra, ou seja, surgimento gratuito. Todo fruto é aparição que oculta a total fecundidade da terra, é o silêncio oculto da terra incolor e insossa – e isso justamente porque é o elemento primeiro – onde é deixada a semente para vê-la desintegrar-se no florescimento da árvore. É da terra insossa que tudo floresce e vem a ser. Nela não há nada ainda – não há outros – porque é ela a possibilidade de encontro absoluto de tudo o que vem a ser. Tudo floresce no resguardo do seu seio, que, ao deixar ser, mantém ainda tudo em si mesmo. Humildade de terra acontece, nesse sentido, cada vez que se realiza esse florescimento puro e simples, de tal maneira que não haja nele nada senão o próprio florescer ele mesmo.

E, portanto, humildade no homem é não querer ser mais que terra (vida, limite, necessidade). Assim como observa Alain de Libera: “Ao oposto do pecado está a humildade,

⁴⁷⁵ MESTRE ECKHART, S.49, p.278.

⁴⁷⁶ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 91.

⁴⁷⁷ Idem. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 95.

⁴⁷⁸ Cf. nota 475: Opus citatum, S.15, p.117.

ou seja, o abaixamento de Deus no coração desprendido de tudo. A lei da perfeita humildade só faz exprimir o conteúdo da palavra de Jn 1, 12: *In propria venit*. Ele veio e vem no meio de nós, no centro, no fundo, nele, na sua casa, no seu bem próprio, na sua propriedade [...]”⁴⁷⁹ Humildade é já ser sempre no meio de nós, é existir sempre já no meio do próprio existir, no meio da lida e das ocupações, sempre já no elementar que é a própria existência, a terra, o limite, a necessidade. Esse ser no meio de nós é ser sem razão de ser, sem um porquê fora do próprio existir. Terra, humildade, não quer nada. É a pura gratuidade da existência vinda de nenhum lugar para lugar algum, a pura gratuidade “sem porquê” – a gratuidade do vazio que nós mesmos somos.

É nesse meio que Deus vem, é nele que o homem humilde pode ordenar Deus a vir. Ou seja, o homem ordena a Deus ao deixar ser o que nele é próprio de Deus. Ou seja, o homem pode ordenar a Deus cada vez que ele for pura e simplesmente o que ele é, de tal modo que não haja nele nenhum outro ser senão aquele de Deus Ele mesmo. Esse ordenar é antes um obedecer ao seu fundo próprio, que é mais Deus do que ele mesmo. O homem só ordena a Deus na total disponibilidade para Deus. Ser no meio de nós, nessa total disponibilidade, é ser já sempre dentro de uma existência concreta sem poder ser fora da dinâmica na qual ela é constituída. É nessa existência não bastada a si mesma, no existir humilhado pelo próprio existir, que o homem humilde pode ainda dar a Deus sua Deidade. Todo o poder da humildade: poder ordenar a Deus, poder dar a Deus sua Deidade, todo esse poder é na verdade um não poder, uma humilhação. Deus vem na existência humilhada, curvada para um vazio que ela sequer busca, por ser ele o que ela já sempre é. Deus vem nesse vazio, vem naquilo que lhe é próprio. Deus vige e vigora nele mesmo, porque não é nada para fora Dele. O que é fora o é pela ilusão de um ponto de vista externo do olhar, ou seja, o pecado contrário à humildade.

No seu comentário ao prólogo de João, Eckhart opõe o pecador ao homem humilde. O homem humilde ordena Deus a emanar nele, porque: “[...] o superior emana no inferior.”⁴⁸⁰ O pecador, por sua vez, é nada, porque nele Deus não emana: “[...] sem a graça o homem pecador é nada entre os justos e ele não é então abaixo de Deus como o é a luz da graça. E Deus não o ilumina nem flui nele, porque toda causa só flui no seu inferior.”⁴⁸¹ Ser inferior ou ser humilhado por Deus não significa, então, cair no nada, porque esse nada é o pecado,

⁴⁷⁹ ECKHART, Maître. *Sur l'humilité*. Traduction Alain de Libera. Paris: Orbey Arfuyen, 2005, p. 34.

⁴⁸⁰ Idem. Sermão 14. In: *Traité et Sermons*. Traduction Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1995, p. 307.

⁴⁸¹ ECKHART, Maître. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart*. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean (chap. 1, 1-18). Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007, p. 179.

enquanto privação da emanção de Deus. O nada da humilhação é aquele que, ao contrário do nada do pecado, consiste em ser simplesmente o que se é. Se o nada do pecado é a condição do ser criado em sua distinção para com Deus, tornar-se nada ou ser humilhado tem um sentido todo outro: aquele pelo qual o homem se torna capaz de ordenar a Deus. O nada da humilhação é o nada no fundo da alma, no qual Deus gera seu Filho:

Em sua bondade, Deus não deixa de derramar-se plenamente nesse homem; ele é obrigado a isso e deve fazê-lo necessariamente. Se queres, pois, ser alto e elevado, então deves ser baixo, <distante> do fluxo do sangue e da carne, pois uma raiz de todos os pecados e de todas as mágoas é o orgulho escondido e dissimulado, e dele não se segue outra coisa do que sofrimento e dor. A humildade, ao contrário, é uma raiz de todo o bem e [...] segue-a.⁴⁸²

Nesse sentido, quanto mais o homem for humilhado diante da grandeza de Deus que nele se derrama, mais próximo ele se encontrará de Deus. No curvar-se da humildade está a impossibilidade de se olhar para o alto: a impossibilidade de buscar chegar onde já sempre se está. No curvar-se Deus desaparece, e não há mais para quem elevarmos as mãos. É o que Eckhart explica: “O que era em cima, tornou-se interior. Tu deves ser interiorizado, partindo de ti mesmo para dentro de ti mesmo, para que ele seja em ti, não assim que tomemos algo do que está sobre nós; devemos, antes, tomá-lo em nós <mesmos> *para* dentro de nós mesmos.”⁴⁸³ Essa presença de Deus em nós não pode ser um objeto de busca, nem tampouco pode ser explicada por algum conceito ou representação humana. Tal presença se explica pela radical indistinção que impera entre Deus e o homem. Indistinção que se encobre no fundo de todas as imagens e conceitos pelos quais o homem busca definir Deus e todas as coisas. E então, quando Deus deixa de ser esse objeto da nossa busca, o que nos resta é a existência no meio do próprio existir. Esse pouco e humilhado, que é só o que resta, expressa toda a grandeza da bondade de Deus que aí se derrama:

Quando estava vindo para cá, pensei, no entanto, comigo, que o homem na sua temporalidade pode chegar a obrigar a Deus. Se eu estivesse aqui em cima e dissesse a alguém: “vem cá para cima!”, isso seria difícil. Se dissesse, porém, “senta-te aqui em baixo!”, isso seria fácil. Assim faz Deus. Quando o homem se humilha, Deus, na sua bondade própria, não pode deixar de baixar-se e derramar-se

⁴⁸² MESTRE ECKHART, S.14, p.113.

⁴⁸³ Ibidem, S.14, p.114.

no homem humilde, partilhando-se ao máximo e entregando-se por inteiro ao mais íntimo de todos.⁴⁸⁴

Ao se esvaziar de todo criado, e, ao mesmo tempo, de Deus tal como é determinado pela criatura, o homem humilde deixa Deus ser o que Ele é, isto é, um emanar para dentro de Si próprio, no dinamismo do seu ser, ao mesmo tempo, interior e exterior. Esse deixar ser é, para o homem, a humilhação de não ter sequer o ser com o qual ele é no mundo, na medida em que esse ser – por sua própria finitude – não pode ser fora do fundo no qual ele se mantém elevado antes de ser. Na mais baixa humilhação se revela o mais além do homem, mas sempre no homem ele mesmo: o fundo pelo qual ele é uno com Deus. Esse mais além, que é seu próprio fundo, consiste, para o homem, em só ser, ou ser simplesmente o que ele já é. É o mais além de um sem lugar que não é “nem interior, nem exterior”, se entendemos por sem lugar a abertura do fundo em seu exteriorizar-se para dentro de si mesmo. A partir desse sem lugar, onde o mais abaixado coincide com o mais elevado, Eckhart elabora uma compreensão de humildade que é também chamada de nobreza. A nobreza é a grandeza de uma alma humilhada que sequer possui um lugar para Deus, quando Deus é, nela, o seu próprio lugar. Assim, o homem humilde é também o homem nobre enquanto ele escapa de ser determinado por outra coisa que não seja Deus e se torna ele mesmo sem lugar.

3.5 O homem nobre ou a via itinerante

No seu tratado do homem nobre, Eckhart lança mão de uma passagem do Evangelho de Lucas que diz o seguinte: “Um homem nobre partiu para uma terra distante, a fim de tomar posse de um reino, e regressou.”⁴⁸⁵ A nobreza,⁴⁸⁶ atributo de Deus e do homem – do homem na medida em que é em Deus, é praticamente outro nome para a doutrina da *Abgeschiedenheit*. Neste tratado, o autor começa por abordar a questão segundo a qual o homem é constituído de duas naturezas, alma e corpo, o que equivale ao que a Escritura chamou homem interior (ou o homem nobre) e homem exterior:

⁴⁸⁴ MESTRE ECKHART, S.22, p.155.

⁴⁸⁵ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 90.

⁴⁸⁶ O conceito de nobreza, ao qual Eckhart dedicou todo um tratado, será analisado aqui a partir também do estudo de outros sermões – sobretudo o sermão 15 – que acenam na direção daquele que pode ser chamado um homem nobre.

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

O outro homem que há em nós é o homem interior; e este, a Escritura lhe chama homem novo, homem celeste, homem jovem, amigo, e homem nobre. E é deste que fala Nosso Senhor ao dizer que <<um homem nobre partiu para uma terra distante e tomou posse de um reino e voltou.>>⁴⁸⁷

O homem exterior só se opõe ao homem interior quando é tomado de uma maneira unilateral, designando, assim, um poder ilusório. Exterior seria, então, para o homem, o olhar unilateral que o separa de sua relação interior. Essa separação, existente somente de um lado, é estranha ao destino do homem interior que “partiu para uma terra distante e tomou posse de um reino e voltou”. Em toda a sua nobreza, o interior quer dizer ao mesmo tempo interiorização insondável, ou seja, a “partida” em relação a toda exterioridade fixa sobre ela mesma, e a exteriorização exata de si em si mesmo, o que significa o momento em que essa mesma interiorização se oferece inteira de volta à exterioridade que ela mantém unida no seu ser. O tema principal que move todo o sermão é a descrição do destino do homem tornado essa unidade: “[...] no uno se encontra a Deus, e quem quer encontrar a Deus deve tornar-se uno. <<Um homem>>, diz Nosso Senhor. <<partiu>>. Na distinção não se encontra nem o uno, nem o ser, nem a Deus, nem repouso, nem bem-aventurança, nem satisfação. Sê uno para que possas encontrar a Deus.”⁴⁸⁸ É, pois, uma só coisa desprender-se de todas as imagens dispersas no mundo exterior, e partir para uma terra distante: “E é isto que nosso Senhor quer dizer com as palavras: <<Um homem nobre partiu>>, pois o homem deve apartar-se de todas as imagens e de si mesmo, e distanciar-se e desassemelhar-se de tudo isso [...]”⁴⁸⁹ Para Eckhart, quando se diz: “Um homem nobre partiu para uma terra distante, a fim de tomar posse de um reino, e regressou”, isto significa o modo de ser que brota da união com Deus e ao mesmo tempo regressa para as coisas da vida. A interiorização ascendente ao Um e o

⁴⁸⁷ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 90. Cf. também MESTRE ECKHART, S.10, p.92: “A alma tem dois olhos, um interior e outro exterior. O olho interior da alma é aquele que olha o ser e recebe seu ser imediatamente de Deus: É a obra que lhe é própria. O olho exterior da alma é aquele que está voltado para todas as criaturas, apreendendo-as no modo de imagem e no modo de atuação de uma força.”

⁴⁸⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 94s.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 94.

retorno ao mundo exterior, torna-se um e o mesmo: o homem que parte é o mesmo que retorna. A vida que tira do interior tudo que ela é, transforma-se em nobre vida exterior.

Diz-se: “Um homem nobre partiu para uma terra distante, a fim de tomar posse de um reino e regressou [...]” Viver no aberto dessa distância dada pela partida é tornar-se estranho para si mesmo, quando toda a familiaridade se descobre na mais profunda estranheza. Esta estranheza de si e para si mesmo é o que se alcança com a posse do reino, estranheza que não permanece, se considerarmos que dela o homem sempre retorna. E então nos parece poder dizer que o reino para o qual se parte e do qual se retorna, está “entre” o não mais estar preso somente ao que é familiar, e o nunca estar totalmente livre para o estranho – está entre a partida e o retorno. Esse “entre”, que é a posse do reino, é o acontecer de um sem-lugar que não acontece num tempo e nem tampouco num lugar. Esse sem-lugar está “entre” o estranhamento frente à familiaridade dada pela ilusão da propriedade exterior e a impossibilidade de se apropriar inteiramente desse estranhamento; isso traduz, para nós, a compreensão de uma interioridade que é, ao mesmo tempo, interior e exterior.

A partida do exterior para o interior e o retorno do interior para o exterior significa, para o homem, a tensão constante de ter-se a si mesmo como dentro e como fora. Essa tensão é aquela do fundo que, no homem, revela a própria dinâmica de Deus em seu ser consigo mesmo por toda a sua exteriorização. Essa mesmidade não vê o exterior de modo unilateral, enquanto um poder separado. O exterior é ao mesmo tempo interior porque não se fixa em si mesmo. Esse paradoxo, recorrente em Mestre Eckhart, se encontra claramente ilustrado no seu sermão de número 15, no qual o autor faz uma análise dessa mesma passagem de Lucas:

Um tal homem “volta para casa mais rico” do que quando “saiu”. Quem assim tivesse “saído” de si mesmo seria devolvido a si mesmo no sentido mais próprio. E tudo que ele deixou na multiplicidade, ser-lhe-á restituído integralmente na simplicidade, pois encontra a si mesmo e todas as coisas no instante presente da unidade. E quem assim tivesse “saído” retornaria à casa muito mais nobre do que quando “saiu”. Um tal homem vive numa liberdade solta e pura nudez, pois não precisa envolver-se com nenhuma coisa, nem assumi-la, nem pouco nem muito; pois tudo que é o próprio de Deus é o seu próprio.⁴⁹⁰

Na instância dessa “saída”, que significa repouso na simplicidade, esse repousar deve ter o modo de uma ação, de um retorno radical. O movimento de volta só é, nesse sentido, na perspectiva do movimento de saída, e, então, saída e retorno não são dois movimentos

⁴⁹⁰ MESTRE ECKHART, S.15, p.117.

distintos, mas dimensões de um mesmo repouso que, longe de significar inatividade, é o sustento mesmo de toda ação. E, então, a nobreza da qual nos fala Eckhart não prevê só uma “saída” em relação à exterioridade criada, porque nessa permanência extática não há sincronia com Deus, já que em Deus, a sua exteriorização (seja na Trindade, seja em sua criação) permanece idêntica à sua própria unidade interior.⁴⁹¹ Enquanto o homem interior é o homem nobre por excelência, que conjuga interioridade e exterioridade, “saída” e “retorno”, o homem exterior que se fixa sobre si é cada vez mais distante de si mesmo. Portanto, assim como seria ilusório uma exterioridade fixa nela mesma, seria também insuficiente uma interioridade insondável em relação ao exterior. Nesse sentido, o Mestre cita Ezequiel: “uma águia poderosa, de grandes asas, de longas penas rêmiges, coberta de plumas, de plumagem multicolor, veio ao Líbano e colheu a copa de um cedro, arrancou a ponta dos seus ramos e a trouxe para baixo.”⁴⁹²

Se o destino último do homem nobre é a chegada a essa interioridade que é ao mesmo tempo interioridade e exterioridade, Eckhart propõe seis etapas para caracterizar o curso desse movimento: começa pela ação exterior de seguir “o exemplo de pessoas boas e santas”, passa pelo despojamento de toda obra exterior, até encontrar o repouso em Deus, e termina “no despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina.”⁴⁹³ Mais propriamente, isso significa “despojar-se” da exterioridade por ela mesma e revestir uma interioridade que é também exterioridade. Em seu “regresso”, quer dizer, em sua exteriorização interior, o homem nobre experimenta uma tal união com Deus que não é menor, mas muito pelo contrário, é maior do que a união com o divino numa interiorização insondável. Porque: “Quanto mais todas as criaturas dotadas de intelecto saem de si mesmas em suas obras, tanto mais entram em si mesmas. Nas criaturas corpóreas não é assim: Quanto mais elas atuam, tanto mais saem de si mesmas.”⁴⁹⁴ Portanto, o homem que parte para uma terra distante e regressa, deixa a exterioridade pura e descobre uma interioridade que sai do mundo para o mundo. Essa interioridade que é ao mesmo tempo interioridade e exterioridade é a única via pela qual a alma pode se identificar com Deus.

Pois bem, Eckhart concebe o repouso no interior quando o homem só pode ser concebido a caminho: vivendo, amando, sofrendo, regozijando. Repousando em si, esse si

⁴⁹¹ HAAS, Alois Maria. *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002, p. 103.

⁴⁹² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 98.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 92.

mesmo deve permanecer imóvel face à exterioridade para a qual já sempre se referiu. Por isso, o homem nobre ou interior não nega o mundo – e não há mesmo como negá-lo – porque só quer negar qualquer pretensão exterior de autonomia: “Como, porém, o homem nesta vida não poderá ficar sem atividade, já que esta pertence à essência humana, pois existe toda sorte de atividade, por isso deve aprender a possuir Deus em todas as coisas e a permanecer sem obstáculo em todas as obras e em qualquer circunstância.”⁴⁹⁵ Não significa que não haja mais atividade, ou que não haja mais a referência à multiplicidade; significa, antes, que a atividade é por todo o seu ser ela mesma, que não há medida que possa medi-la fora de seu próprio agir.

Por isso, o homem nobre “volta para casa mais rico”: um tal homem conquista a riqueza de ser no próprio de Deus, não tendo mais o seu próprio. Não ter próprio para ser no próprio de Deus não significa evadir-se do mundo, mas percorrê-lo ao revés, pelo avesso, ou seja, ver a multiplicidade na qual já sempre somos lançados desde a dinâmica mesma que a constitui: “Na verdade, se fosses devidamente uno, também permanecerias uno no distinto, e o distinto tornar-se-ia uno para ti e de modo algum lograria impedir-te. O uno permanece uniformemente uno em mil vezes mil pedras como em quatro pedras, e mil vezes mil é tão certamente um número simples como (o) quatro é um número.”⁴⁹⁶ Esse permanecer uno no distinto é a estranheza de não ser si mesmo, em si mesmo. Essa vida sem si mesmo é a marca da vida que se estranha sem poder apropriar-se inteiramente desse estranho, aquela do homem nobre que parte e que retorna.

Esse permanecer uno no distinto reflete a realidade mais radical do fundo da alma, na medida em que este representa a possibilidade da unidade do homem com o divino ao mesmo tempo que sua separação: “[...] Essa luz é de tal natureza que possui um ímpeto combativo, sendo chamada de *synteresis*, que significa um unir e um afastar.”⁴⁹⁷ Ao pensar a unidade entre o homem e Deus, Eckhart pensa em termos de uma unidade múltipla que é também o começo da separação entre ambos. Esse constante afastamento é ele mesmo a condição para que aconteça a cada vez e sempre de novo unidade. O homem nobre, que partiu e regressou, só pode ganhar esse combate, essa tensão, só pode ganhar ele mesmo, só pode ganhar a radicalidade de si mesmo. Não há outro lugar a não ser o lugar sem lugar da nossa existência de corpo e alma – exterior e interior. Por isso “ele voltou mais rico”: a riqueza consiste na

⁴⁹⁴ MESTRE ECKHART, S.53, p.293.

⁴⁹⁵ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 110.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 95.

⁴⁹⁷ Cf. nota 494: *Opus citatum*, S.20a, p.139.

atenção ao fato de que todo apropriar-se, ou seja, toda tentativa de explicar essa identidade com Deus (que se revela na imagem da posse do reino), precisa apegar-se ao criado, ou seja, toda essa tentativa já se dá a partir de uma perspectiva de dualidade, que só pode conhecer Deus a partir do exterior: “Pois o homem deve ser um em si mesmo e deve procurá-lo (isto é, o ser-um) em si e no Uno e recebê-lo no Uno, isto é: somente contemplar a Deus; e <regressar>, isto é: saber e conhecer que conhece e sabe a Deus.”⁴⁹⁸ A riqueza é ela mesma a percepção de que ao homem só resta celebrar esse combate, essa tensão de ser unidade, na distinção e na dualidade. Essa tensão é, então, esse contínuo expropriar como condição para se receber sempre de novo a pura gratidão para com a dádiva:

Assim, o homem deve deixar fluir para o exterior e comunicar todos os dons que recebeu de Deus. São Paulo escreve: “O que há que não tenhamos recebido dele?” (1 Cor 4,7). Se o homem possui qualquer coisa que não deseje também a um outro, ele não é bom. O homem que inveja um outro por coisas espirituais e por qualquer outra coisa que faça parte de sua felicidade e ventura, ele jamais foi espiritual. O homem não deve receber nem somente possuir para si mesmo, mas deve comunicar-se e derramar-se para o exterior em tudo o que possui em corpo e alma, o tanto que puder e seja o que for que se peça a ele.⁴⁹⁹

Reforçando nossa questão, entendida como uma interiorização da e na ação sem porquê, diremos que essa tensão entre o “sair” e o “retornar”, enquanto um contínuo apropriar-se e expropriar-se, é a existência feita obra de solidão: “<<Eu conduzirei a alma nobre à solidão>>, diz Nosso Senhor no profeta Oseias, <<e ali falarei ao seu coração>> (Os 2,14). Um com o Uno, Um do Uno, Um no Uno, e no Uno Um para sempre. Amém.”⁵⁰⁰ A existência se faz obra de solidão, ao deixar ser o que nela é próprio de Deus, o que significa só ser o que ela já é. Ser a pura exteriorização do Uno em seu brotar-se em si mesmo: ser *Um com o Uno, Um do Uno, Um no Uno, e no Uno Um para sempre*. A existência se faz obra de solidão quando realiza em si mesma essa perspectiva do Uno, entendida como um permanecer “em si”, no próprio da ação sem porquê. Desde essa perspectiva do “sem-porquê”, ser só tem um sentido todo próprio de só ser: ser por tudo ele mesmo. No âmbito dessa plenitude, a “saída” é ao mesmo tempo “retorno”, e o “retorno” é ao mesmo tempo “saída”, para além de

⁴⁹⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 98.

⁴⁹⁹ MESTRE ECKHART, S.81, p.110.

⁵⁰⁰ Cf. nota 498: Opus citatum, locus citato.

toda oposição. Essa dinâmica de “saída” e “retorno” traduz o sentido mesmo da existência que, por não ter a si mesma, precisa sempre buscar-se, reconquistar-se.

Como abertura a esse nada, que é a própria existência em seu ser já sempre no Outro e desde o Outro, ela (a existência) se faz obra de solidão. O sentido dessa obra como acolhida do nada, da finitude, aparece, em Eckhart, na compreensão de que o homem opera eterna e inseparavelmente com o fundo, ou seja, que ele se constitui em suas operações elas mesmas. Tal obra se realiza na existência humana cada vez que ela existe simplesmente, ou seja, quando ela se descobre fecunda em seu próprio fundo. Essa fecundidade no fundo significa que a chegada ao fundo é, antes de mais nada, um dimensionamento do sentido da própria existência, que desde o fundo, opera em unidade com Deus. Essa unidade de fundo se chama, para Eckhart, deserto. Deserto, em cuja marca, é possível contemplar ao mesmo tempo serenidade e tentação,⁵⁰¹ solidão e provação.⁵⁰²

3.6 A marca do deserto: a existência como obra de solidão

Solidão não é algo que possamos escolher ser ou não ser, mas é ela o que já sempre somos. Solidão não quer dizer ficar sozinho; quer dizer o estranho do nosso íntimo; quer dizer a pregnância dessa estranheza que ressoa no fundo da existência como o puro recolhimento de ser simplesmente, ser sem modo, sem caminho, sem lugar. É pois o lugar do sem-lugar, modo do sem-modo, caminho do sem-caminho: o deserto. Eckhart identifica o deserto ao ser mesmo de Deus em sua Deidade. É o deserto que assume a identidade absoluta do fundo de Deus e do fundo da alma. Solidão é isso: a marca do deserto, a marca da Deidade, isto é, o fundo sem fundo que, no homem, ultrapassa “todo ser e todo nada” – o ermo solitário de Deus.

Torne-se tal como uma criança,
vá surdo e cego!
Todo teu ser
deve tornar-se nada,
ultrapasse todo ser e todo nada!
Deixe o lugar, deixe o tempo,
e as imagens igualmente!
Se tu não vais por nenhuma via

⁵⁰¹ O significado da tentação aparece, por exemplo, em Mt 4, 1-11 e Lc 4, 1-13.

⁵⁰² Cf. WACKERNAGEL, Wolfgang. *Éthique de l'Image et Métaphysique de l'Abstraction chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie J. Vrin, 1991, p. 62.

sobre a trilha estreita,
tu alcançarás até a marca do deserto.⁵⁰³

Chegar à marca do deserto é negar o próprio nada: “ultrapasse todo ser e todo nada”. Mais uma vez, o desprendimento revela-se como a negação da própria negação enquanto ela ainda significar um lugar adquirido. Nessa primeira negação como aquisição, pressupõe-se ainda o lugar daquele que nega, e desde esse lugar a existência ainda se vê fora de si mesma, se entendemos que ela é um puro nada. A negação da negação é a “trilha estreita” pela qual se cunha, se forja uma marca – a marca do deserto. Essa marca é o que se alcança deixando “todo ser e todo nada”. É marca de “um outro lado”, de um outro “tônus” do próprio existir, onde o mais além da existência se descobre como existência radical. Esse nada do nada é o sem lugar da existência compreendida em sua finitude, da existência que é sem ter mais nenhum lugar onde fixar definitivamente os pés, onde apoiar essa ou aquela definição própria sobre o que somos ou sobre o que são as coisas. Esse nada do nada é a existência marcada, estigmatizada pela necessidade de ser no e desde o limite. Ou seja, ser sem pretender ser o que por sua própria constituição não pode ser. A marca do deserto dá a precisa dimensão desse limite como o lugar da existência: o limite de ser sem poder ser nada mais do que pó e vento que passa.⁵⁰⁴

Compreender-se nesse limite é, para o homem, compreender, desde a sua própria existência, que ele não é nada. Que o seu ser é sempre o ser de Outro – o ser de Deus na gratuidade de sua manifestação. A compreensão desse limite é o estranhamento de que já sempre somos antes de começarmos a ser, que já sempre somos desde o Outro – desde essa proximidade do estranho. Esse estranho é Deus experienciado desde o seu mais radical recolhimento. Estranho, porque não podemos nomear, medir, calcular. Estranho, porque sem modo, sem lugar, sem caminho. Sendo assim sem modo, sem lugar, sem caminho, Deus é tão interior quanto o mais íntimo. Por isso, o modo sem modo de se chegar a Deus é um “em si”, isto é, recolhimento, aguardo, espera. Esse “em si” é a solidão: a solidão do recolhimento da e na ação sem porquê. O limite dado no deserto é a existência descoberta como obra de solidão, a existência toda à espera do acontecimento do Outro que é Deus Ele mesmo.

⁵⁰³ ECKHART, Maître. *Les traités et le poème*. Traduction Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Albin Michel, 2011, p. 197.

⁵⁰⁴ Referência ao Livro do *Eclesiastes*: “Eu, Coélet, fui rei de Israel em Jerusalém. Coloquei todo o coração em investigar e em explorar com a sabedoria tudo o que se faz debaixo do céu. É uma tarefa ingrata que Deus deu aos homens para com ela se atarefarem. Examinei todas as obras que se fazem debaixo do sol. Pois bem, tudo é vaidade e correr atrás do vento!” Cf. BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 1072.

Esse “em si”, que é a solidão, consiste, para o homem, em ser sem lugar no próprio lugar em que habitas. É descobrir-se sempre estranho no mais próximo e familiar. Um dos livros dos apócrifos dos padres do deserto, narrando os ensinamentos do mestre Poimém, conta que um irmão lhe foi ao encontro, dizendo ser perseguido pela fornicção. Mestre Poimém respondeu: “Se o monge domina o ventre e a língua e vive na qualidade de estrangeiro, tem confiança, ele não morrerá.”⁵⁰⁵ Viver na qualidade de estrangeiro, isto será viver sob a estranheza do já ter sido antes de ser. Essa estranheza não é ela mesma sem luta, é o que diz Mestre Poimém na continuação dos seus ensinamentos: “Quem tem uma túnica, venda-a e compre uma espada.”⁵⁰⁶ Tal estranheza só pode acontecer ao longo de uma luta de corte com toda a familiaridade na qual apoiamos nossas definições próprias. No entanto, cortar não quer dizer romper simplesmente. Quer dizer romper para estar num meio, num “entre”, num aberto que é só o que somos verdadeiramente. O corte significa viver no aberto desse não ser ainda, significa viver desde dentro dessa abertura. Desde essa perspectiva, cortar significa ser no mundo desde a dinâmica pela qual este mesmo mundo provém. Ser sem fixar lugar: como um estrangeiro, um viajante.

Esse sem lugar, esse aberto é ser só ou só ser. Ele se revela no instante em que o atuar em busca do fundo se descobre como fundamento para o atuar, ou seja, quando Deus se derrama sem medida nenhuma – inesperadamente. Para Eckhart, Deus se derrama para dentro Dele mesmo, e em nenhum outro lugar. Ele se derrama ao se exteriorizar no Filho, sendo que essa exteriorização, permanecendo Nele, não se fixa num lugar outro que Ele mesmo: “Então Paulo diz: <<Buscai as coisas que são do alto.>> Onde se busca? <<Onde Cristo está sentado à direita de seu Pai>>. Onde está sentado Cristo? Em nenhum lugar.”⁵⁰⁷ Isso de ser sem lugar é que é o mais alto – o mais além. E, por isso, a busca pelas “coisas que são do alto”, ela mesma, não pode dar em lugar algum. Tal busca não está à procura de um lugar especial para Deus, porque ela só pode nos levar a descobrir que Deus não está em nenhum lugar. E, portanto, a marca do deserto, enquanto negação da negação, não significa uma ruptura para sempre com as coisas, mas o deixar ser entre o nada das coisas o seu poder ser a cada vez e sempre de novo algo. Ou seja, um certo modo de ser junto às coisas, não sendo dentro delas. Ser junto às coisas é ser em nenhum lugar fora das coisas, o que significa ser no ser que ainda não foi nem isto nem aquilo, ser simplesmente ou só ser: ser obra de solidão.

⁵⁰⁵ BETTENCOURT, D. Estevão. *Apoftegmas a sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1979, p. 239.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 251.

⁵⁰⁷ MESTRE ECKHART, S.35, p.210.

O sem-lugar é a nossa solidão. Diferente de ficar sozinho, essa solidão é só o que verdadeiramente somos. Isso de ser de verdade o que somos é o que nos leva a transcendermos a nós mesmos, se entendemos que só somos verdadeiramente quando ainda não somos. Para Eckhart, ser verdadeiramente o que somos é assumir o limite da nossa finitude, assumir o fato de que não somos mais do que pó e vento que passa. De que não há nenhum porquê que explique o que somos fora de nós mesmos. A solidão desse limite é a solidão de ser o que se é, sem ser nada para fora de si: “Isto não se pode aprender fugindo das coisas e se refugiando externamente na solidão; antes a pessoa precisa aprender uma solidão interior, pouco importa onde e com quem esteja. Faz-se mister aprender a atravessar as coisas e apreender seu Deus dentro delas e representar Deus a si mesmo com força expressiva e de uma forma essencial.”⁵⁰⁸ Solidão interior é a solidão do sem-lugar: “pouco importa onde e com quem esteja”, porque é ela lugar e localização de todas as coisas: solidão através de todas as coisas. Sendo sem-lugar, essa solidão é tão simples, algo tão básico quanto ser o que já se é. Por isso, pouco importa se na igreja ou ao lado do fogão,⁵⁰⁹ o único impedimento para esta solidão é querer que a existência seja mais do que ela pode ser – mais do que pó e vento que passa.

Portanto, a solidão, assim como Eckhart a compreende, não quer dizer ser mais nem menos, mas simplesmente ser – ser o que já sempre somos, um ser “em si” que é igualmente ser nada. Esse nada é idêntico ao nada de Deus, esse nada é idêntico a tudo, é Deus ele mesmo:

Há algo <porém> que é sobre o ser criado da alma e que nenhum ser criado, que é nada, pode tocar [...] É aparentado com a espécie divina [...] É uma miséria e um deserto, e é mais sem ter nome do que se tivesse nome, é bem mais sendo desconhecido do que se fosse conhecido. Se pudesses aniquilar-te a ti mesmo apenas por um instante, sim, digo, mesmo que por um átimo ainda mais breve do que um instante, seria teu próprio tudo que é nele mesmo. Enquanto de algum modo ainda olhas para ti mesmo ou para qualquer outra coisa, sabes tão pouco o que é Deus quanto minha boca sabe o que é a cor e meu olho, o que é o sabor; assim, tão pouco sabes e te é conhecido o que Deus é.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 108.

⁵⁰⁹ “Se alguém está bem, estará bem em todos os lugares e no meio de todo tipo de pessoas. Se está mal, estará mal em todos os lugares e no meio de todo gênero de pessoas. Quem está bem com todas as coisas, traz, verdadeiramente, Deus consigo. E quem traz Deus verdadeiramente consigo, o traz em todos os lugares, na rua e no meio da multidão, tão bem como se estivesse numa igreja ou no deserto ou seu quarto. Se ele verdadeiramente o possui, e somente a Ele, então ninguém pode ser um obstáculo a este homem.” Cf. *ibidem*, p. 105.

⁵¹⁰ MESTRE ECKHART, S.28, p.184.

Deus, o deserto, já é tudo nele mesmo. O deserto é instância do Um, ou seja, da ausência de uma perspectiva exterior do olhar humano. No deserto, o lugar de Deus se esvai ao mesmo tempo que aquele do homem. Não há face a face de dois no deserto, há Um. No deserto, Deus desaparece, desaparece a oposição entre o Criador e a criatura. É o lugar do árido, do seco, do não-nascido: “É uma miséria e um deserto, e é mais sem ter nome do que se tivesse nome.” É nessa miséria de si mesmo que o homem torna seu próprio tudo que é Deus Ele mesmo: “Deus conduz esse espírito para o deserto e para a unidade de si mesmo, onde ele é um puro Um e é <só ainda> o brotar em si mesmo. Esse espírito não tem mais nenhum porquê, então <também> a unidade deveria ter seu porquê. Esse espírito está em unidade e em liberdade.”⁵¹¹ O homem renuncia a sua subjetividade limitada, tornando a subjetividade divina a sua própria – a subjetividade do “deserto” onde Deus é um “brotar-se em si mesmo.”⁵¹² Esse “brotar-se” é o movimento de exteriorização que mantém a riqueza interior de Deus na sua inesgotável gratuidade. O deserto é a imagem desse brotar-se em si mesmo, a imagem do nascimento, do brotar-se de Deus em Deus ele mesmo, no paradoxo do “ponto imóvel”:

[...] O anel maravilhoso
é jorramento
seu ponto permanece imóvel⁵¹³

Imóvel no sentido de ultrapassar todo movimento e distinção, esse “ponto imóvel” é paradoxalmente real como o puro movimento de um começo que começa antes do mero começar. É o que revela o nascimento do Filho no sentido da Deidade, como o enuncia claramente a primeira estrofe do poema:

No começo
Além do sentido
Lá é o Verbo,
O tesouro tão rico
onde começo faz nascer começo!
O coração do Pai
De onde à grande alegria
Sem cessar flui o Verbo!
[...] ⁵¹⁴

⁵¹¹ MESTRE ECKHART, S.29, p.186.

⁵¹² Ibidem, locus citato.

⁵¹³ ECKHART, Maître. *Les traités et le poème*. Traduction Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Albin Michel, 2011, p. 196.

Sair de si ainda permanecendo em si. Esse “jorramento imóvel” identifica, em Deus e no homem – no homem na medida em que é em Deus –, a distância e a proximidade, o movimento e o repouso. Essa identidade é aquela da gratuidade de Deus que, ao exteriorizar-se (na Trindade ou na criação), se identifica a essa exterioridade que, Nele, antecede toda exterioridade por ela mesma. Essa exterioridade em Deus é a multiplicidade que constitui o homem na sua unidade mesma com o divino. Portanto, tornar-se gratuito, como Deus ele mesmo o é, é, para o homem, só ser. Esse ser consigo mesmo quer dizer ser próximo de si na distância constitutiva mesma do seu ser enquanto múltiplo e efêmero, quer dizer pôr-se à distância no recolhimento dessa proximidade que já somos antes de começarmos a ser. É na estranheza dessa proximidade que se abre a solidão. A marca do deserto, da qual nos fala Eckhart, é a experiência dessa solidão da proximidade com Deus ao deixarmos ser, desde a nossa própria existência, a sua gratuidade – experiência que nos revela a dinâmica mesma do fundo da alma que ao mesmo tempo une e separa.

Na marca do deserto, ou na marca da Deidade, isto é, no fundo da alma, todas as coisas se encontram na unidade de Deus antes de se determinarem como isto ou aquilo. Mas, é também desde esse mesmo fundo que advém toda a multiplicidade das determinações. Como um terreno de possibilidades, esse fundo originário do ser só ou só ser antecede o ser determinado do mundo e das coisas. Por isso, na marca do deserto está a possibilidade da solidão e da provação, da serenidade e da tentação – a solidão de simplesmente ser o que se é, e a tentação de querer ser mais do que se pode ser: ser mais do que pó e vento que passa. A tentação de querer tornar familiar o estranhamento de que já sempre somos em Deus antes de começarmos a ser nos faz decair num modo distorcido do que verdadeiramente somos, distorcido não por Deus Ele mesmo que opera em nós, mas por nós e de nós mesmos, ou seja, por um outro que não Deus Ele mesmo. Toda apropriação, toda familiarização precisa prender-se ao criado, abrindo um ponto de vista de dualidade pelo qual o homem busca conhecer-se desde um lugar fora de si mesmo, na tentação mesmo de querer ser mais do que ele pode ser. Nessa apropriação está implícita a perda mesma de si. A solidão consiste em perceber que essa perda é ela mesma a condição para se retornar sempre de novo. Solidão é isso: ter a experiência radical da condição da nossa existência, ou seja, ter sempre de novo a experiência da perda da familiaridade com a qual cotidianamente lidamos com o mundo. A

⁵¹⁴ ECKHART, Maître. *Les traités et le poème*. Traduction Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Albin Michel, 2011, p. 195.

tentação ou a provação é, assim, exercida nos percursos do deserto, a fim de multiplicar a misericórdia divina:

Deus investe todo o seu poder em sua geração. Isso pertence ao retorno da alma para Deus. E, em certo modo, é *angustiante* que a alma decaia tantas vezes daquilo em que Deus investe todo o seu poder. Mas isso é preciso pra que a alma torne a viver. Deus cria todas as criaturas em *um* verbo. Mas, para que a alma volte a viver, ele expressa todo o seu poder em sua geração. Num outro modo, porém é *consolador* que a alma seja novamente reconduzida ali para dentro [...] A todas as criaturas é próprio o gerar. Uma criatura que não conhece nenhum gerar também não *seria*. Por isso diz um mestre: Este é um sinal de que todas as criaturas foram produzidas pela geração divina.⁵¹⁵

Como observa Reiner Schürmann: “Para Eckhart, a primeira e a última palavra de sua predicação é uma deontologia do homem exposto ao risco: risco pela liberdade, no apego e na possessão, risco pela deificação no esquecimento da origem de si e do *grund*; risco para Deus ele mesmo, numa religião dos nomes e dos modos [...] A noética do cosmos ela mesma mudou, o < mundo > tornou-se < nosso mundo >”.⁵¹⁶ A via sem via que qualifica “a marca do deserto” nos parece ser essa possibilidade de sempre se pensar a distância enquanto proximidade, e a proximidade enquanto distância, o que expressa a verdade mesma desse pensamento que não admite qualquer dualismo que seja. E, continua Schürmann: “a identidade não se dá em outro lugar que nessa via, a identidade com Deus é peregrina.”⁵¹⁷ Por isso, aquele que alcança a marca do deserto não alcança lugar algum, porque permanece essencialmente em todos os lugares. Permanece dentro como fora, permanece fora como dentro. Marca quer dizer exposição recolhida, aparição resguardada. Quer dizer a retração de si mesmo na exposição constitutiva mesma do seu ser enquanto múltiplo e temporal. A marca do deserto é essa pobreza da existência que precisa contínua e inutilmente fazer-se e desfazer-se – da existência que, gerando Deus, é privada da posse mesma de Deus, vindo a encher-se novamente de si mesma. Mas essa posse de si, que é, ao mesmo tempo, a perda de Deus, não é ela também definitiva, porque a alma perde Deus para que possa novamente acolhê-lo no fundo de si mesma. Essa pobreza constitutiva da existência significa que ela (a existência) não pode ser nada senão a realização da solidão de Deus que cria todas as coisas sem porquê.

⁵¹⁵ MESTRE ECKHART, S.43, p.248.

⁵¹⁶ SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris: Éditions Planète, 1972, p. 97s.

⁵¹⁷ Opus citatum, S.52, p.287.

3.7 A extrema pobreza ou o sem-lugar

O sermão 52 é anunciado pelas palavras de Mateus (5, 3): “Bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o reino dos céus.”⁵¹⁸ Ao caracterizar o que seja essa pobreza de espírito, Eckhart o faz a partir de uma contraposição à pobreza exterior, ainda que esta seja “boa e muito louvável no homem”,⁵¹⁹ porque Jesus Cristo “ele mesmo a teve aqui na terra”.⁵²⁰ O conceito do nada marca o limite da influência albertiniana na concepção eckhartiana da pobreza espiritual ou interior: “O Bispo Albrecht diz: Um homem pobre é esse que não experimenta nenhuma satisfação em todas as coisas já criadas por Deus. E isso está bem formulado. Nós, porém, o dizemos de modo ainda melhor e tomamos a pobreza numa acepção ainda mais elevada. Um homem pobre é aquele que nada quer, nada sabe e nada tem.”⁵²¹ A distinção desses três níveis de pobreza vai da pobreza das duas forças superiores da alma, a saber, a pobreza da vontade (“a mais elevada”), a pobreza do intelecto (“a mais pura”), culminando na pobreza “mais extrema”: aquela da negação da busca ela mesma.⁵²² Nessa progressão levada ao extremo, é a negação que acaba por negar ela mesma: negar progressivamente tudo o que pode ser desejado ou sabido e, ainda ao fazê-lo, finalmente negar a negação ela também, se ela representa ainda o lugar daquilo que é buscado. Aqui, mais uma vez, desprendimento revela-se ser o mais além de um sem lugar que ultrapassa a simples negatividade negativa de uma interiorização inerte. A pobreza do nada ter consiste em não ter sequer um lugar para receber a obra de Deus, porque Deus Ele mesmo é que é o lugar para sua atuação: “Deus é o próprio lugar para suas obras, pois Deus atua em si mesmo. Nessa pobreza, o homem alcança de novo o ser eterno que ele foi e que ele é agora, e que há de permanecer sendo eternamente.”⁵²³

⁵¹⁸ MESTRE ECKHART, S.52, p.287.

⁵¹⁹ Ibidem, locus citato.

⁵²⁰ Ibidem, locus citato.

⁵²¹ Ibidem, locus citato.

⁵²² O objeto desse sermão, a saber, a pobreza interior, está diretamente associado à questão acerca do lugar onde o homem pode, nele mesmo, encontrar a beatitude. Aqui, essa questão é posta na forma de uma progressão que vai da pobreza do nada querer ou da vontade, passando pela pobreza do nada saber ou do conhecimento até culminar na extrema pobreza do nada ter: “Eu disse há pouco que um homem pobre é esse que não quer realizar nem <sequer> a vontade de Deus. Pobre é quem vive de tal modo que está tão vazio de seu próprio querer e da vontade de Deus como o era quando <ainda> não era. Essa pobreza consideramos como a pobreza mais elevada. Em segundo lugar, dissemos que um homem pobre é quem nada sabe da atuação de Deus nele. Se alguém se mantém assim vazio do saber e do conhecer, como Deus está vazio de todas as coisas, isso é a mais pura pobreza. A terceira pobreza, porém, da qual quero falar agora, é a pobreza mais extrema: aquela em que o homem nada tem.” Cf. MESTRE ECKHART, S.52, p.287.

⁵²³ Cf. nota 518: Opus citatum, S.52, p.291.

Essa pobreza espiritual ou interior, da qual nos fala Eckhart, é mais a libertação do homem de toda posse de si mesmo que uma ascese espiritual no sentido de uma retirada em relação ao mundo e as coisas. E, nesse sentido, ela não constitui mais uma instância somada às muitas outras instâncias que compreendem a totalidade da existência do homem; pobre é, na verdade, toda a existência humana que sequer tem algo a perder ou a ganhar, algo a fazer ou a deixar de fazer, porque em si é nada. A única coisa que podemos e devemos fazer é nada fazer, ou seja, deixar ser Deus, esvaziando-nos de nós mesmos. Para isso é necessário algo mais do que todo o empenho de nosso querer, saber e ter.

Eckhart começa então por dizer o que seja a pobreza de espírito no seu primeiro nível: o nada querer, que significa a negação da própria vontade:

Se alguém me perguntasse agora, o que é, pois, um homem pobre que nada quer, eu lhe responderia assim: Enquanto o homem ainda quiser e tiver <em si> a vontade de realizar a amantíssima vontade de Deus, ele não possui a pobreza, sobre a qual queremos falar. Esse homem ainda tem uma vontade, com a qual quer satisfazer a vontade de Deus, e isso não é reta pobreza. Se o homem deve possuir verdadeiramente pobreza, deve estar tão vazio de sua vontade criada como ele era quando ainda não era. Digo-vos, pois, pela verdade eterna: À medida que tiverdes a vontade de realizar a vontade de Deus, ainda não sois pobres. Um homem pobre é somente aquele que nada quer e nada deseja.⁵²⁴

Não querer o próprio querer (nada querer) é tornar-se pura receptividade do querer de Deus. Até mesmo a vontade de realizar a vontade de Deus deve ser negada à medida que ainda significar uma vontade particular que quer isto ou aquilo. Um homem pobre que nada quer deve ser, assim, tão vazio de sua vontade própria como ele “era quando ainda não era”. O nada-querer é o retorno a tal “estado” onde, em Deus, Deus não é ainda “Deus”. Nesse “estado”, o homem está livre de “Deus” e de todas as criaturas, considerando que Deus torna-se “Deus” ao tornar-se evidente na sua criação. Portanto, não querer nem sequer realizar a vontade de Deus implica a liberdade com relação ao próprio “Deus”.

Mas o homem pobre, e esta é a pobreza no seu segundo nível, não deve sequer saber que vive desprendido de todo o seu querer. O homem precisa se desprender até mesmo do saber do seu nada querer.

⁵²⁴ MESTRE ECKHART, S.52, p.288.

Um homem pobre é, por outro lado, quem nada sabe. Em diversas ocasiões dissemos que o homem deveria viver de tal forma que não vivesse nem para si mesmo, nem para a verdade nem para Deus. Agora, porém, dizemos de modo diferente e continuando queremos dizer: 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. Deve antes ser tão vazio de todo saber que não saiba, nem conheça, nem sinta que Deus nele vive; mais ainda: Ele deve ser vazio de todo conhecer que nele vive. Quando o homem ainda estava na essência eterna de Deus, nele ali vivia não um outro, mas o que ali vivia era ele próprio. Assim, pois, dizemos: O homem deve ser tão vazio de seu saber próprio, como o fez quando ele ainda não era, de maneira a deixar que Deus opere o que ele quer, e que o homem esteja vazio.⁵²⁵

Observa-se aqui a concepção da absoluta transcendência de Deus (no ser como quando não era ainda nem “Deus” nem a criatura), e também de sua imanência na alma vazia: o lugar onde “Deus opera o que Ele quer”. No nada querer e nada saber se dá essa unidade da transcendência e da imanência, do sujeito e do objeto: o Deus além de Deus coincide com o mais fundo da alma. No entanto, nada querer e nada saber não são mais do que um aspecto da unidade. É o nada ter que busca a mais profunda unidade no fundo dessas unidades parciais. Ou seja, a unidade antes de ter sido o intelecto e a vontade. Portanto, se essa vacuidade do nada querer e do nada saber parece, para Eckhart, ser a condição da abertura de um lugar na alma de pura receptividade do divino, ela é, porém, ainda uma atitude preliminar a uma abertura mais radical ainda: aquela da vacuidade do nada ter, na qual a alma sequer pode ter um lugar onde Deus possa atuar. Segundo Eckhart, ainda lá, na pobreza do nada querer e do nada saber, se é ainda pobre com “propriedade”. É porque, se a pobreza do nada querer e a pobreza do nada saber são definidas como o vazio em relação às representações operadas pela vontade e pelo conhecimento, permanece um sentido pelo qual esse vazio é ainda concebido objetivamente: aquele pelo qual ele é considerado como um lugar de Deus no homem:

Eu já o disse diversas vezes e grandes mestres dizem-no também: O homem deve ser tão vazio de todas as coisas e de todas as obras, tanto interiores quanto exteriores, a ponto de ser um lugar próprio onde Deus possa atuar. Agora, porém, dizemos diversamente. Se Deus ainda encontrar no homem vazio de todas as criaturas, de Deus e de si mesmo, um lugar para atuar, enquanto isso ainda acontecer, o homem ainda não é pobre na extrema pobreza. É que, para seu atuar, Deus não está atrás de que o homem tenha em si um lugar onde possa atuar. Pobreza em espírito é apenas quando o homem está tão vazio de Deus e de todas as suas obras a ponto de Deus, na medida em que queira operar na alma, ser ele mesmo o lugar onde quer atuar – e isso ele o faz certamente com prazer. Ao atuar o homem assim pobre, Deus atua sua própria obra e o homem experimenta assim em si Deus. Deus é o próprio lugar para suas obras, pois Deus atua em si mesmo.⁵²⁶

⁵²⁵ MESTRE ECKHART, S.52, p.289.

⁵²⁶ Ibidem, S.52, p.290.

A pobreza do nada ter é ela mesma tão radical que recusa todo outro “lugar” no homem que não seja Deus Ele mesmo. O esvaziamento de todas as obras interiores e exteriores, ou um libertar-se de tal modo a tornar-se um lugar de pura receptividade de Deus, não é ainda a extrema e última pobreza do espírito. Extrema pobreza é não ter sequer um lugar onde se possa não querer ou não saber – é não poder querer nem o não querer, pois: “Onde o homem <ainda> contém <em si> lugar, ali ainda conserva diferenciação.”⁵²⁷ Nenhum lugar pode conter Deus se ele é outro que Deus Ele mesmo. Porque Deus só pode ser contido Nele mesmo. Em seu atuar sobre a alma, é Deus Ele mesmo o lugar de sua atuação, se entendemos que Ele atua no fundo que, na alma, é Seu próprio: “Enquanto a alma está em algum lugar, não está no máximo de Deus que está em nenhum lugar.”⁵²⁸ Portanto, enquanto essa pobreza significar um lugar onde Deus possa atuar, ela ainda pressupõe alguma coisa de estranho a Deus Ele mesmo. Por isso, a própria negação do nada querer e do nada saber é ela mesma negada, conquanto ainda encontre nela mesma um lugar desde o qual ainda seja possível não querer ou não saber.

Nessa extrema pobreza do nada ter, a alma penetra até o último fundo de si mesma, isto é, até a ausência mesma de fundo, desde que esse fundo não possa ser tomado como um lugar, e, com isso, rompa com todo desprendimento considerado como a apropriação de um lugar. Quanto mais a alma se vê como um lugar para Deus, tanto mais ela mantém o caráter exterior de um lugar para Deus. Assim, a alma que deveria estar contida em Deus, transforma Deus em seu conteúdo. A pobreza do nada ter é a grande morte da propriedade de ser, de um lugar: morrer para si mesmo para se deixar nascer na vida de Deus. Ou seja, elevar a pobreza ao nível da pobreza de Deus em seu ser Uno em si mesmo. O Uno é a pobreza. E o é porque Ele é unicamente Ele mesmo. Por isso é dito “a pobreza extrema”: isto significa lançar-se no abismo do sem-lugar, do sem Deus. Mas esse abismo é desde onde nasce a vida sem porquê. Por isso, o sem-lugar torna-se, para a alma, o extremo lugar, onde a pobreza é igual à riqueza, onde o sem-lugar se confunde com todos os lugares. No sermão 36b, Eckhart explica que a alma que busca estar em Deus deve perder até mesmo o lugar para Deus, porque enquanto a alma é em algum lugar ela não equivale ao que Deus tem de mais sublime, que é o não-lugar:

‘Jacó, o patriarca, chegou a um lugar no entardecer e queria repousar à tarde, quando o sol já havia declinado’ (Gn 28,10). Ele diz: ‘A um lugar’, mas não o nomeia. Esse lugar é Deus. Deus não tem nenhum nome próprio. É lugar e

⁵²⁷ MESTRE ECKHART, S.52, p.291.

⁵²⁸ Ibidem, S.36b, p.217.

localização de todas as coisas, é lugar natural de todas as criaturas. O céu, no que nele há de mais alto e mais puro, não tem nenhum lugar. Em sua cadência, para sua atuação, ele é o lugar e a localização de todas as coisas corpóreas que estão debaixo dele [...] O lugar é Deus, que dá localização e ordenamento a todas as coisas. Tenho dito muitas vezes que o mínimo de Deus preenche todas as criaturas, e elas vivem, crescem e vicejam ali, mas o seu máximo está em nenhum lugar, não está no máximo de Deus que está em nenhum lugar.⁵²⁹

Este é também o sentido do sermão pronunciado na festa de São Francisco de Assis: “Quanto mais pobre em espírito é um homem, tanto mais desprendido e tanto mais reduz todas as coisas a nada; quanto mais pobre em espírito é um homem, tanto mais próprias lhe são todas as coisas e são tanto mais o seu próprio.”⁵³⁰ E então, não ter nenhum lugar para Deus abre a possibilidade de O reconhecermos em todos os lugares, porque: “[...] se não estás nem aqui nem lá, estás em todo lugar. E então, se não és nem isto nem aquilo, és todas as coisas.”⁵³¹ O sem-lugar é, aqui, a imagem esclarecedora da beatitude na qual o próprio é reconhecer Deus em todas as coisas. O sem-lugar é o lugar da realização de todas as coisas – a condição mesma da difusão de Deus na sua inesgotável gratuidade. Essa amplitude sem limite e sem lugar da pobreza do nada ter corresponde à plenitude de Deus no mundo. Porque se Deus, na gratuidade de sua essência originária, não é isto nem aquilo, se não se limita a este ou àquele lugar, ele se difunde em todos os lugares: “Quem possui Deus assim, isto é, em sua essência, apreende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas.”⁵³²

O desprendimento de si e de todas as coisas coincide com a posse de Deus e Nele de todas as coisas. O nada para o qual conduz a pobreza, no homem e em Deus, não é contrário ao ser, ausência de ser, mas a restituição de tudo que é à sua origem. A negatividade do Deus além de Deus acena para a pura positividade que qualifica o “ser sem ser”, ou o “modo sem modo” do ser de Deus. Um tal “ser sem ser” visa em Deus essa ausência de determinação: o não-Deus das criaturas: “Mas então, como devo amá-lo? – Deves amá-lo enquanto ele é um não-espírito, uma não pessoa, uma não imagem. Mais: enquanto ele é um límpido, puro e claro um, separado de toda dualidade. É nesse um que devemos mergulhar eternamente do

⁵²⁹ MESTRE ECKHART, S.36b, p.316.

⁵³⁰ Ibidem, S.74, p.80.

⁵³¹ Ibidem, S.77, p.95.

⁵³² ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 107.

algo para o nada.”⁵³³ Nada ter é a tradução desse sem lugar que faz ao revés o percurso ao gesto da emanção. Nesse sem lugar, o homem é, em Deus, imobilidade que move tudo:

Um grande mestre diz que sua irrupção é mais nobre que seu efluir, e isso é verdade. Quando eu efluí de Deus, todas as coisas disseram: Deus é. Isso, porém, não me pode fazer bem-aventurado, pois nisso eu me reconheço como criatura. Mas na irrupção, onde estou vazio de minha vontade própria, da vontade de Deus, de todas as suas obras e até mesmo de Deus, ali sou acima de todas as criaturas e não sou nem “Deus” nem criatura, sou antes o que eu era e permanecerei para sempre. Recebo então um embalo que deve me embalar acima de todos os anjos. Nesse embalo recebo tão grande riqueza que Deus não me pode ser suficiente com tudo o que é como “Deus” e com todas as suas obras divinas. É que nessa irrupção Deus me é partilhado de modo que Deus e eu somos um. Ali eu sou o que eu era, sem tirar nem por, pois sou uma causa imóvel que move todas as coisas. Deus não encontra aqui mais lugar algum no homem, pois com essa pobreza o homem enlaça o que ele foi eternamente e o que há de permanecer para sempre.⁵³⁴

Eckhart evoca mais uma vez a questão sobre em que consiste a pobreza: não um simples corte ascético em relação às representações, mas uma participação na plenitude de Deus no mundo, porque: “[...] Quanto mais te desprendes, tanto mais tens e nada mais.”⁵³⁵ O sem-lugar é essa tensão que identifica o nada ter e o tudo ter, a pobreza e a riqueza. Rico pode ser apenas aquele que mantém viva a riqueza. Mas disso só é capaz quem é pobre, no sentido da pobreza que não conhece nenhuma privação, conquanto privação ainda signifique a posse de um lugar. O homem da pobreza extrema é aquele que é tão livre a ponto de ser capaz de receber em Deus, e não em si, seu próprio ser essencial. Ele nada possui – nem sequer um lugar nele para Deus – por ser já sempre e de antemão propriedade da riqueza originária de Deus. Aí não é o homem que tem Deus, mas é Deus que tem e contém o homem. Contido em Deus e não Deus contido nele, o homem vem a tornar a dinâmica de Deus a sua própria: “Aqui Deus é um com o Espírito, e isso é a extrema pobreza que se pode encontrar.”⁵³⁶

Por isso, para Eckhart, a pobreza do sem-lugar só pode se dar como condição de possibilidade para a riqueza. Essa ideia de tudo perder para tudo ganhar se insere dentro da compreensão eckhartiana de uma unidade indistinta que faz coincidir, numa última instância, Deus e o homem. A pobreza do sem-lugar que é, ao mesmo tempo, toda riqueza é a mais simples e a mais corajosa pobreza, aquela que, se desprendendo de seu lugar próprio, torna o

⁵³³ MESTRE ECKHART, S.83, p.120.

⁵³⁴ Ibidem, S.52, p.291s.

⁵³⁵ Ibidem, S.74, p.80.

⁵³⁶ Ibidem, S.52, p.291s.

lugar divino o seu próprio, se colocando na fonte mesma desde a qual se expande e se resguarda toda riqueza de Deus: “na medida em que saís de todas as coisas, nesta mesma medida – nem mais nem menos – Deus entra em ti com tudo o que Ele tem.”⁵³⁷ O que tem Deus, aquilo que lhe é mais próprio, que é sua propriedade, sua riqueza, chama-se, para Eckhart, “negação da negação”, o que nos parece equivaler ao sentido de riqueza, dado por Heidegger, nos seus comentários à poesia de Hölderlin:

Riqueza [*Reichtum*] não é mera posse; muito menos é a consequência da posse, porque ela sempre permanece seu próprio fundamento. Riqueza é o transbordamento [*Überfluss*] daquilo que mantém a posse da própria essência, à medida que abre o caminho para sua apropriação e permanece inesgotável junto do mandamento de amadurecer a propriedade. Transbordamento, no entanto, não significa o mesmo que uma imensa quantidade de coisas [*Unmenge*], que se apresentam diante do satisfeito [*Satten*] como aquilo que ainda sempre resta. O transbordamento legítimo é o transbordar, que transborda a si mesmo e assim excede-se. Em tal exceder, o transbordante retorna a si mesmo e experimenta que ele não se basta, porque é sempre excedido. Porém, isto que excede a si mesmo sem nunca bastar é a origem [*Ursprung*]⁵³⁸

Riqueza, aqui, é transbordamento. Não o transbordamento enquanto diferença frente ao já satisfeito, mas um transbordamento no sentido de plenitude do próprio, ou seja, a plenitude de ser si mesmo em todo seu ser. Riqueza é transbordamento enquanto um transbordar-se em si mesmo. Essa mesmidade é, para Eckhart, a negação da negação própria do Uno em seu brotar-se em si mesmo, sem nenhum porquê. Esse “negar do negar” é sempre inteiro, é toda riqueza, justamente por não estar condicionado a nenhum lugar fora dele mesmo. E então, essa riqueza só se mantém viva na extrema pobreza do sem-lugar. O homem é essa riqueza na medida em que é tão radicalmente pobre a ponto de não possuir nem sequer o ser que ele é. Esse ser, assim, continuamente lhe escapa e ele precisa sempre de novo conquistar. Esse sem-lugar, que é pobreza e é riqueza, não quer dizer, para o homem, ter ou não ter o que quer que seja, quer dizer o recolhimento de ser simplesmente – ser sem apoderar-se desse ser, ser nesse ser como um eterno estrangeiro: “Ser em sua casa um hóspede estrangeiro, isso seria verdadeira pobreza.”⁵³⁹ Essa pobreza de não conter o ser que se é é, ao mesmo tempo, a riqueza de estar já contido no ser de Deus. Essa riqueza, assim, só

⁵³⁷ ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 104.

⁵³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*. Tradução Leonardo Mess. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, p. 132s.

se mantém se a concretização desse ser não for em si mesma suficiente, ou seja, se ela constantemente retomar-se no ser de Deus e ser desde esse mesmo ser. Para nós, essa riqueza mantida na radical pobreza é aquela da fecundidade da dádiva, da fonte em seu constante jorrar. É o que continua dizendo Heidegger:

A fonte é o desdobramento [*Entfaltung*] do uno na inesgotabilidade de sua unidade. Um uno de tal espécie é o simples [*das Einfache*]. Rico pode ser apenas aquele que sabe usar livremente a riqueza e que a vê, em geral, antes de tudo em sua essência. Mas disso só é capaz quem pode ser pobre, no sentido da pobreza que não conhece nenhuma carência. Pois, a carência se enreda sempre num não-ter, que gostaria de “ter” logo e imediatamente, sem a apropriação adequada disso que quer ter. Essa carência não corresponde à coragem da pobreza. O querer ter da carência é mera pobreza de espírito [*Armseligkeit*], que continuamente depende da riqueza, sem poder saber de sua legítima essência e sem querer assumir as condições de sua apropriação. A pobreza essencial é a coragem para o simples, que somente se essencializa no originário. Esta pobreza essencial vislumbra [*erblickt*] a essência da riqueza e sabe, por isto, sua lei. O querer ser rico deve ser alcançado através de seu próprio exceder-se. Isso, no entanto, pode ser aprendido. O aprendizado deve começar lá onde a riqueza mostra-se mais facilmente. Isto acontece lá onde ela se expande e pode resguardar, na imediata plenitude do concedido a essência do simples, i.é, a fonte.⁵⁴⁰

Para Heidegger, a fonte é expressão de riqueza no sentido de que ela flui a cada instante sem deixar de ser si mesma. Ou seja, essa riqueza se manifesta lá onde a fonte é um expandir-se e um resguardar-se. Em sua ação de expandir-se, a fonte também se resguarda à medida que não se encerra em nada fora dessa ação. Essa ação, assim, se mostra como a comemoração da pobreza em que radica toda riqueza da fonte em seu constante expandir-se em si mesma. A riqueza na pobreza, a pobreza na riqueza: para nós, essa lógica, que traduz a dinâmica da fonte em seu constante expandir-se em si mesma, é capaz de explicar a pobreza extrema da qual nos fala Eckhart: ser pobre no sentido extremo de não ter sequer um lugar próprio é condição para deixar ser a riqueza do que é verdadeiramente próprio. O que é verdadeiramente próprio ao homem é o sem-lugar da sua existência descoberta como obra de solidão, ou seja, dessa existência que, não possuindo o ser por si mesma, se descobre sempre em Deus e desde Deus – como um vir a ser o que é, como fonte. Essa pobreza não pode ter sequer um lugar porque é ela o lugar e a localização de toda a existência da criatura em sua dinâmica própria de saída e retorno ao ser que ela é, mas que não possui definitivamente. A

⁵³⁹ MESTRE ECKHART, S.95, p.169.

⁵⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*. Tradução Leonardo Mess. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, p. 132s.

pobreza é continuamente ter de se fazer isto e aquilo, e continuamente ter de abandonar-se ao inútil desse fazer. Essa pobreza constitutiva da criatura expressa o seu limite de ser já sempre dentro de uma existência finita que, para manter essa sua estrita finitude, não pode estar fora do fundo no qual ela se constitui. Poder ser a cada vez esse limite, essa finitude, que consiste em não ter um ser próprio, é deixar ser em si mesmo o próprio de Deus – é ser próprio no próprio de Deus. Portanto, ser pobre é estar rente a esse limite de ser sem poder apoderar-se desse ser, e, por aí mesmo, ser sem porquê – ser, na própria existência, a pura realização do ser de Deus. Esse ser no próprio de Deus – ser sem porquê – consiste em nos abandonarmos à estranheza da nossa existência, que é justo no momento em que não é ainda. Essa proximidade do estranho está no fundo da existência como a pobreza e a riqueza de ser simplesmente – aquela da fonte em seu constante transbordar-se em si mesma.

O ser próprio, aqui tematizado na imagem da fonte, revela-se como sendo o sem-lugar da pobreza e da riqueza do fundo em seu transbordar-se em si mesmo, sem nenhum porquê. Abrir na existência humana um campo assim é, para essa existência, tornar própria essa pobreza indiferenciada que a faz semelhante a Deus. Ser pobre na pobreza de Deus é vir a ser o que é – é ser obra dessa solidão de Deus que só é e, por isso, é tudo. Esse vir a ser o que é, que é a plenitude de ser si mesmo por tudo, que é ser próprio, é a pobreza e a riqueza da ação sem porquê. E, por isso, ser pobre é ser sem porquê ou só ser – ser si mesmo em si mesmo. No sentido desta mesmidade, o sem-porquê revela-se como o aberto no qual o homem torna-se desprendido no desprendimento de Deus. Tornar-se desprendido no desprendimento de Deus é deixar ser na própria existência o próprio de Deus. Deixar ser, assim, se abre no campo da existência como uma existência que está verdadeiramente em seu próprio campo, isto é, o si mesmo em si mesmo – o ser só ou só ser. Esse si mesmo em si mesmo se descobre como o mais além de um sem lugar que precede o lugar voltado para a exterioridade do mundo e das coisas. O desprendimento, portanto, é esse sem lugar onde Deus e homem se encontram presentes na possibilidade de existência que eles possuem no fundo. As imagens do desprendimento, que destacamos neste capítulo, acenam elas todas para essa possibilidade de existência como um adentrar em si, no recolhimento da ação sem porquê, que chamamos aqui o sem lugar, e que, para nós, é o lugar do desprendimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O lugar sem lugar do desprendimento, que é, de maneira indissociável, a realização do só desprendimento de Deus, significa que não é a existência que se torna desprendida, mas é o desprendimento que é a própria existência. No âmbito dessa conversão, nasce uma perspectiva através da qual podemos estar, não como um mais além de nós, mas como um mais além ao qual já temos alcançado. Não se trata de que nós sejamos desprendidos, de modo que de tão vazios possamos ter em nós mesmos um lugar para Deus, mas de que o desprendimento desde sempre nos tem, nos contém, e é o ser de nós mesmos. Tornar-se desprendido é deixar ser essa nossa experiência de simplesmente sermos o que já somos. Ser isso que já sempre somos é ser sempre em Deus a perspectiva de Deus – é ser em Deus tudo que viermos a ser – ser sem porquê.

E porque o desprendimento é isto a que já temos desde sempre chegado, raramente o pressentimos. O caminho desse “em si” se descobre cada vez mais como o caminho mais distante de nós. E isso se explica pelo fato de este “em si”, ou esse ser de nós mesmos, ser algo que, em nós, não provém de nós, algo que só é na medida em que não somos ainda – o estranho de já sermos antes de começarmos a ser, o estranho de sermos já sempre desde o Outro que, assim, se faz presente desde o seu mais radical recolhimento. Essa proximidade do estranho se retrai a toda nossa tentativa de apreendê-la separadamente. Não se pode medi-la, prevê-la ou calculá-la. Ela acontece quando acontece. Aliás, ela é puro acontecimento – o acontecimento de Deus que permanece sendo por tudo Ele mesmo. Tornar-se desprendido é deixar ser esse acontecimento na existência humana. É realizar na existência essa solidão de ser em si por tudo. É existir por existir sempre no Outro a existência do Outro. É precisar sempre buscar-se e reconquistar-se desde o Outro que é, na existência humana, não sendo mais um objeto para o homem, ou seja, desde o Outro descoberto na sua mais profunda estranheza.

Existir por existir é ser por si mesmo em si mesmo. Esta mesmidade quer dizer um não estar preso somente ao que é familiar, e nem totalmente livre para o estranho. Ela é a negação da negação na pura afirmação sem lugar, que é afirmação de todos os lugares. Por isso, segundo Eckhart, Jesus disse a Marta: “Marta, Marta, tu te preocupas e afliges por muita coisa! Uma coisa basta!”, como se dissesse: tu estás junto a muitos lugares, mas não estás

dentro de lugar algum. É como se Jesus quisesse mostrar-lhe que, pouco importa se na igreja ou ao lado do fogão, a única coisa necessária é que ela permaneça sendo o que ela é em todos os lugares, pois o único empecilho é querer que a existência seja mais do que esse sem lugar que ela é enquanto experiência radical de simplesmente ser. O sem lugar do existir por existir, ou o existir sem porquê, é esse habitar no ser, como um puro ser, isto é, como um viajante, como um estrangeiro que, estando no mundo como puro ser no mundo, não pode tomá-lo pela familiaridade que ele se apresenta e nem tampouco abandoná-lo. O homem viajante é esse estar presente sem lugar determinado. É a realização na existência da plenitude de Deus que é inteiro em tudo sem estar localizado em nada. Esse sem lugar, que, no fundo, é tanto humano quanto divino, é o lugar do desprendimento enquanto a plenitude de ser si mesmo em todos os lugares – ser sem porquê.

O desprendimento é o sem lugar de um mais além elevado a lugar nenhum, por ser ele o lugar da própria existência. É o silêncio da existência no puro resguardo do seu ser simplesmente. O sem lugar é essa ideia que diz não ser o desprendimento somente a aquisição de um lugar ao qual se tem buscado chegar, mas um “em si” bem exercitado, ou seja, um certo modo de ser entre as coisas da vida. E por isso o mais além do desprendimento não é distinto de um mais além radical, onde a existência se realiza na possibilidade de ser que ela possui no fundo. Essa possibilidade de ser no fundo é, para a existência, a sua mais radical pobreza. É a possibilidade de ser sem ter sequer um lugar determinado onde fixar-se como um ser – é o ser nada. Estar nessa possibilidade de ser no fundo quer dizer estar no seio dessa pobreza que caracteriza a existência em seu ser desde a dinâmica de retração pela qual Deus Ele mesmo é, quer dizer, a retração de si mesmo na exposição constitutiva mesma do seu ser enquanto múltiplo e temporal. O desprendimento é essa pobreza da existência que precisa a cada vez e sempre de novo fazer-se e desfazer-se no Ser de Deus, da existência que, ao gerar Deus – tornando própria a perspectiva divina –, é privada da posse mesma de Deus, vindo a encher-se novamente de si mesma. Mas essa posse de si, que é, ao mesmo tempo, a perda de Deus, não é ela também definitiva, porque a alma perde Deus para que possa novamente acolhê-lo no fundo de si mesma. Ser pobre é existir ao sabor de Deus, enquanto aquilo que continuamente nos escapa e ao qual precisamos sempre de novo conquistar. Ser pobre é um estar presente na familiaridade do mundo sem poder estar fora do estranho que ela é para si mesma.

Esse sem lugar da pobreza se revela no instante em que o atuar em busca do fundo se descobre como fundamento para o atuar. Tal busca não está à procura de um lugar especial

para Deus, porque ela só pode nos levar a descobrir que Deus não está em nenhum lugar. E, portanto, o sem lugar do desprendimento, enquanto negação da negação, não significa uma ruptura para sempre com as coisas, mas o deixar ser entre o nada das coisas o seu poder ser algo, a cada vez e sempre de novo. Ou seja, um certo modo de ser junto às coisas, sem ser em nenhum lugar fora das coisas. Habitar esse aberto do sem lugar, que chamamos, neste trabalho, o aberto da *Abgeschiedenheit*, é abandonar-se à perspectiva de Deus, ou seja, fazer a própria vontade de Deus, estando desapeadamente nas coisas. Fazer a vontade de Deus não é distinto de abandonar-se ao vazio e à inutilidade das coisas, se por vazio e inutilidade das coisas entendemos que Deus cria todas as coisas sem porquê. Ser abandonado a esse vazio, significa, para o homem, ser na possibilidade de ser que ele possui em Deus antes de tudo, como quando ainda não era nem Deus nem as criaturas.

Portanto, ao elevar o desprendimento ao extremo do sem lugar, Eckhart o dispõe no sem modo da vida:

Pois, verdadeiramente, se alguém presumir, em interioridade, em devoção, em doce arrebatamento e em agraciação especial de Deus, receber mais do que ao lado do fogão ou na estrebaria, ele então não faz senão como se pegasse a Deus, enrolasse sua cabeça com um manto e o empurrasse por debaixo de um banco. Pois quem busca a Deus em um <determinado> *modo*, toma o modo e perde a Deus que está oculto no modo. Quem, porém, busca a Deus sem modo, apreende-o como ele é em si mesmo; e um tal homem vive com o Filho e é a vida ela mesma. Quem pelo espaço de mil anos perguntasse à vida: ‘Por que vives? – se ela pudesse responder, não diria outra coisa a não ser: ‘Eu vivo porque vivo’. Isso vem porque a vida vive do seu próprio fundo e emana a partir do seu próprio fundo: ‘Por que operas tuas obras? – se quisesse responder direito, não diria outra coisa a não ser: ‘Eu opero porque opero’.⁵⁴¹

Viver está em ser por si mesmo sua própria razão de ser, está no próprio de vir a ser o que é. Em todo o seu viver, a vida é pura afirmação de si mesma, e, por isso, não precisa negar nada. Viver por viver é viver em Deus o próprio de Deus. Só isso é verdadeiro desprendimento.

⁵⁴¹ MESTRE ECKHART, S.5b, p.67.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística).
- _____. *Sobre a potencialidade da alma*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1991.
- COGNET, Louis. *Introduction aux mystiques rheno-flamands*. Paris: Desclée, 1990.
- CRUZ, São João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- DE JESUS, Santa Teresa. Caminho de Perfeição. In: *Obras Completas*. São Paulo: Loyola, 1995.
- DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)* Bauru: Edusc, 2003.
- ECK, Suzanne. *Jetéz-vous en Dieu. Initiation à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Cerf, 2003.
- ECKHART, Maître. *L'oeuvre des sermons*. Erfurt – Paris – Strasbourg – Cologne. Traduction Jean Devriendt. Paris: Éditions du Cerf, 2010.
- _____. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de L'Évangile Selon Jean*. Traduction Alain de Libera et al. Paris: Éditions du Cerf, 2007.
- _____. *L'oeuvre latine de Maître Eckhart. Le commentaire de la Genèse précédé des prologues*. Traduction Fernand Brunner. Paris: Éditions du Cerf, 2007.
- _____. *Les sermons*. Traduction Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Albin Michel, 2009.
- _____. *Les traités et le poème*. Traduction Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Albin Michel, 2011.
- _____. *Meister Eckhart*. Translation C. de B. Evans. London: John M. Watkins, 1947.
- _____. *Oeuvres de Maître Eckhart: sermons-traités*. Traduction Paul Petit. Paris: Gallimard, 1942.

ECKHART, Maître. *Sermons: 1-30*. Traduction Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

_____. *Sermons: 31-59*. Traduction Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

_____. *Sermons: 60-86*. Traduction Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

_____. *Sur l'humilité*. Traduction Alain de Libera. Paris: Orbey Arfuyen, 2005.

_____. *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*. Traduction Gérard Pfister. Paris: Orbey Arfuyen, 2005.

_____. *The works of Meister Eckhart*. Translation C. de B. Evans. London: John M. Watkins, 1952.

_____. *Traité et Sermons*. Traduction Alain de Libera. Paris: Flammarion, 1995.

ECKHART, Meister. *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt Josef Quint. München: Hanser, 1963.

_____. *La defensa ante la Inquisición*. Traducción Raymond B. Blakney. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998.

ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e outros Textos Seletos*. Tradução Raimundo Vier et al. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Sermões alemães*. Sermões 1 a 60. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006. v. 1.

_____. *Sermões alemães*. Sermões 61 a 105. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 2.

_____. *Sobre o Desprendimento e outros textos*. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

FERRATER MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001.

FLASCH, Kurt. *D'Averroès à Maître Eckhart*. Les sources arabes de la "mystique" allemande. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

FOGEL, Gilvan; HANS, Ruin; SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Por uma fenomenologia do silêncio*. Rio de Janeiro: IFCS-UFRJ/Sete Letras, 1996.

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

GARIN, Eugenio. La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna. In: *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Martínez Roca, 1977.

- GAUVARD, Claude; LIBERA, Alain de; ZINK, Michel. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: Quadrige/Puf, 2002.
- GIACHINI, Enio Paulo. *Unidade e multiplicidade em Mestre Eckhart*. Um estudo a partir dos sermões alemães, 2004. Tese (Doutorado em Filosofia)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- GILSON, Étienne *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GIRE, Pierre. *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- HAAS, Alois Maria. *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002.
- _____. *Visión en azul: estudios de mística europea*. Madrid: Siruela, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- _____. *Estudos sobre a mística medieval*. Mexico DF: Ediciones Siruela, 1997.
- _____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Sérénité*. Paris: Gallimard, 1976.
- HERRIGEL, Eugel. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. São Paulo: Pensamento, 1975.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. O jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- JARCZYK, Gwendoline; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Le vocabulaire de Maître Eckhart*. Paris: Ellipses, 2001.
- _____; _____. *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*. Paris: Albin Michel, 1995.
- LARA, Tiago Adão. *A filosofia nos tempos e contratempos da cristandade ocidental*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- LAUAND, Luiz Jean. *Boécio e o De Trinitate*: tradução e estudo introdutório. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm>>. Acesso em: 15 nov. 2008.
- LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 1990.
- _____. *La baja Edad Media*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1974.
- _____. *Os intelectuais da Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- _____. *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l'homme*. Paris: Bayard, 1996.
- _____. *La mystique rhénane*. D'Albert le Grand à Maître Eckhart. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- _____. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LOSSKY, Vladimir. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

MAISONNEUVE, Roland. *Dieu inconnu Dieu Trinité*. Anthologie. Comment les mystiques chrétiens “voient” Dieu un et trine. Paris: Éditions du Cerf, 2002.

MC GINN, Bernard. Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity. *Church History*, [S. l.], v. 56, n. 1, 1987.

_____. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. New York: Continuum, 2001.

_____. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. New York: Crossroad, 2002.

_____. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*. New York: Crossroad, 2005.

MERTON, Thomas. *A via de Chuang Tzu*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. *Zen e as aves de rapina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Barcelona: Editorial Ariel, 1994.

NISHIDA, Kitaro. *Ensaio sobre el bien*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.

_____. *Pensar desde la nada*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999.

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

OTTO, Rudolf. *Mystique D'Orient et Mystique D'Occident, Distinction et unité*. Paris: Payot, 1951.

_____. *O sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PASQUA, Hervé. *Maître Eckhart Le process de l'Un*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

PLATÃO. *A alegoria da caverna*. Brasília: LGE Editora, 2006.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Nomen innominabile: a mística de Meister Eckhart*. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples*. Petrópolis: Vozes, 2008.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990. v. 2

_____. *Plotino e o Neoplatonismo*. São Paulo: Loyola, 1994.

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

RILKE, Rainer Maria. *Livro de horas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

RUTH, Kurt. *Initiation à Maître Eckhart – Théologien, prédicateur, mystique*. Paris: Éditions du Cerf, 1997.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante (org.). *Ensaio de Filosofia*. Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Introdução à Filosofia Medieval*. Rio de Janeiro IFCS/UFRJ, 1995.

_____. *O Medieval e o saber da Abnegação*. *Scintilla*. Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba, 2004.

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

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

SHIBATA, Masumi. *Les maîtres du zen au Japon*. Paris, [s.n], 1969.

SMITH, Cyprian. *Un chemin de paradoxe: la vie spirituelle selon Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Cerf, 1997.

UEDA, Shizuteru. *Zen y filosofía*. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

_____. O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche. *Nat. hum.* v.10. n.1 São Paulo, jun. 2008.

VANNIER, Marie-Anne. *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*. Paris: Éditions Du Cerf, 2006.

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

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

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

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