

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES - CCHLA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**VIDA SEM-PORQUÊ EM MESTRE ECKHART:**  
**DESPRENDIMENTO E COTIDIANO**

**AMANDA VIANA DE SOUSA**

**NATAL/RN**  
**2011**

## RESUMO

Esta dissertação apresenta um estudo sobre a concepção de vida entendida como *sem-porquê* a partir das obras espirituais de Mestre Eckhart, mais precisamente, os Sermões Alemães (*Deutsche Predigten*), O livro da divina consolação (*Das Buch der göttlichen Trostung*), Do homem nobre (*Von dem edlen Menschen*), Palestras de instrução ou conversações espirituais (*Die Reden der Unterweisung*) e Do desprendimento (*Von Abgeschiedenheit*). Seguindo o pressuposto do desprendimento, procura-se compreender e explicitar a concepção de *vida sem-porquê* como a irrupção que des-vela Deus e homem. Assim, descreve-se primeiramente uma reflexão do que é o desprendimento de acordo com três dimensões: ôntica, ontológica e mística. A onticidade da pobreza absoluta nos remete imediatamente a uma análise do ontológico de todo ôntico, que para Eckhart é o ser de Deus em sua deidade, inapreensível para o homem. Entretanto, a análise do ser de Deus nos leva para a vida humana novamente - a unidade entre o ontológico e o ôntico no mundo. A dimensão mística fundamenta essa unidade como totalmente *sem-porquê*. Mas a possibilidade de falar e pensar sobre o desprendimento se faz a partir da manifestação da vida mesma. Não existe sermão definitivo, método milagroso, caminho percorrido ou estratégia eficaz para tal fim - é na realização da vida que se é capaz de perceber o ressoar da autorrevelação divina que nos escapa. Para elucidar essa manifestação e compreender o significado de vida como *sem-porquê*, esta dissertação analisa quatro perspectivas dessa injunção: a *arché* e o *telos* da vida, o tempo sob o viés do *nun*, o *verbum* e o *ego sum qui sum* como o que justifica a vida *sem-porquê* e a insistência no cotidiano mundano entendida como transcendência. É difícil expressar a profundidade do pensamento eckhartiano em relação à sua concepção de vida, pois todo seu esforço é resguardar o vigor desse des-velamento do enclausuramento de uma determinação. Não obstante, é daí que ele abre um novo horizonte para o sentido de vida. Com isso, não existe rotina e determinação em Mestre Eckhart. Todo o ordinário é o espelho do extraordinário e todo clamor eckhartiano tem em vista a urgência de restabelecer a unidade do que é corriqueiro pelo viés do que é essencial: a vida nossa de cada dia como *sem-porquê*.

**Palavras-chaves:** Desprendimento, Deus, homem, cotidiano, vida *sem-porquê*.

## ZUSAMMENFASSUNG

Diese Masterthese beschäftigt sich mit der Erforschung der Frage nach dem Begriff „Leben ohne Warum“ basierend auf den Werken des Meisters Eckhart, genauer gesagt, auf den „Deutschen Predigten“, auf „Das Buch der göttlichen Tröstung“, „Von dem edlen Menschen“, „Die Reden der Unterweisung“ und „Von Abgeschiedenheit“. Bei der Theorie der Abgeschiedenheit versucht man die Idee des „Lebens ohne warum“ zu verstehen und zu zeigen, die Gott und der Mensch ent-decken kann. So wird erstmals eine Reflexion darüber beschrieben, was Abgeschiedenheit ist, und zwar mittels dreier Dimensionen: Ontik, Ontologisch und Mystik. Die Ontik der absoluten Armut fordert eine Analyse der Ontologie aller Ontik und das bedeutet nach Eckhart das Gotteswesen in seiner Gottheit, die unbegreifbar für den Menschen ist. Unterdessen bringt die Analyse des Wesens Gottes des Menschenlebens wieder – die Einheit zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen in der Welt. Die mystische Dimension begründet diese Einheit als „Absolutum ohne Warum“. Aber die Möglichkeit des Sprechens und des Denkens über die Abgeschiedenheit führt zum erfüllten Leben. Es gibt keine endgültige Predigt, keine wundersame Methode, keinen bekannten Weg oder keine leistungsfähige Strategie dafür – nur in der Vollendung des Lebens ist es möglich, die subtile Äusserung von Gott, die uns entgeht, zu empfinden. Um diese Erfüllung zu erklären und die Lebensbedeutung als ohne Warum zu verstehen, untersucht diese Masterthese unter vier Perspektiven: *arché* und *telos* des Lebens, die Zeit unter dem Begriff des *nun*, das *verbum* und das *ego sum qui sum*, was das Leben als ohne Warum beweist und die Beharrlichkeit in der täglich von der Welt verstandenen Transzendenz. Es ist schwierig die Tiefe des „Leben-ohne-Warum-Begriffs“ von Meister Eckhart auszudrücken, weil seine ganze Bemühung darin besteht, die Kräfte dieser Ent-deckung vor einer begrenzten Bestimmung zu schützen. Und in dieser Hinsicht öffnet er einen neuen Horizont für den Grund des Lebens. Es gibt keine Routine und Determination bei Meister Eckhart. Alles, was ist, spiegelt das Außerordentliche, seine dringende Absicht ist die Wiederherstellung der Einheit mit dem Gegenwärtigen, mit dem Wesentlichen, mit dem Leben im Alltag ohne Warum.

Schlüsselworte: Abgeschiedenheit, Gott, Mensch, Alltag, Leben ohne Warum

## 1. INTRODUÇÃO

Da fé e do otimismo que iluminavam o século XII e início do século XIII, a Idade Média<sup>1</sup> (SCHUBACK, 1999) alcança seu *outono*:<sup>2</sup> a passagem entre o apogeu e o declínio de um modo de ser e pensar. A segunda metade do século XIII e do século XIV são marcados como um período de conflitos, de instabilidade e de transformação. De acordo com Reale e Antiseri (1990, p. 350), antes

a Europa existia como uma sociedade aberta e fluida que vivia seu período áureo: “aparicação das cidades, criação das universidades, instituição das ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos, por exemplo) e grande fomento da teologia e da filosofia representado pelo contato do ambiente ocidental com obras filosóficas até então desconhecidas (escritos de cosmologia e metafísica de Aristóteles).

A Igreja e o Estado se encontram em harmonia. A fé católica é professada em todo o Ocidente o que lhe confere hegemonia social, política e econômica. Essa preeminência explica o lugar central ocupado pelo papado que obriga todos a reconhecerem sua função mediadora e de guia da Igreja. O pensar religioso unia as diferenças, seja através da conquista gratuita de fiéis e adeptos, seja por certas ações da Inquisição, que queimavam livros e, às vezes, seus autores.<sup>3</sup>

Gram (1996) diz que o auge desse período começa a declinar em seu *outono*: desastres naturais (invernos rigorosos, tempestades com chuvas que varriam o

---

<sup>1</sup> A expressão “Idade Média” surge no Renascimento para qualificar essa estranha época ocupada pela questão de Deus. Com a expressão “Idade Média”, o Renascimento caracteriza essa época como aquela que está no meio, na metade entre duas épocas, a Antiga e a Moderna, que são épocas marcadas pela liberdade. Schuback afirma ainda em nota de rodapé que é Andrea de Busse, bispo de Aleria, quem emprega, pela primeira vez, a expressão “*media tempestas*” na edição de autoria dele do Apuleio de 1469. Em 1518, Joaquim de Watt caracteriza Estrabão como *media aetatis auctor non ignobilis*. C. Keller (1634-1707) usa essa expressão no contexto da história universal, por ele dividida em três períodos: *antiqua*, *medii aevi* e *nova*. Através de Voltaire, a expressão tornou-se universal. (SCHUBACK, 1999, p. 70)

<sup>2</sup> O historiador holandês Johan Huizinga (1872-1945) produziu uma obra que acabara por cunhar um termo célebre capaz de expressar um período da história do ocidente até então tido por muitos como o mais obscuro: com o livro *Outono da Idade Média* (*Herfsttijd der Middeleeuwen*), o holandês é lúcido para evidenciar as misérias e catástrofes da Idade Média tardia (Século XIV e XV), mas tem a sensibilidade de reconhecer a vivacidade de um período singular da cristandade. O *Outono Medieval* ilustra a maturidade do que floresceu e seu fenecimento inexorável: o ápice, auge e declínio de uma forma de ser e pensar. Cf. HUIZINGA, Johan. *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden* (3. durchges. Aufl.). Leipzig: Kröner, 1930. Na edição em português: HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: um estudo das formas de vida, pensamento e arte na França e nos Países Baixos*. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

<sup>3</sup> Cf. LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*, São Paulo: Editora 34, 1999; SCHUBACK, Márcia Cavalcante de Sá. *Para ler os medievais: ensaios de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999; MCGINN, Bernard. *Die Mystik im Abendland. Band 3; Blüte Männer und Frauen der Neuen mystik, 1200-1359*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1999 e GRAM, Robert L. Eckhart as Preacher, *In: Eckhart Review* 5, Oxford: Eckhart Society, 1996, pp. 13-30.

continente, grandes inundações que arruinavam terras e as possibilidades de agricultura), o assolar da fome e da miséria devido tanto a essas catástrofes quanto a condições socioeconômicas.

A unidade que parecia irrompível entre a Igreja e o Estado entra em crise total: o poderoso Sacro Império Romano-germânico decai progressivamente após a morte do imperador Frederico II, em 1250. Além disso, na França, Felipe, o Belo (1285-1314), contesta o poder do papa Bonifácio VIII e instaura na prática a autonomia nacional. A única arma do papa contra esse ato, a excomunhão, já não é um princípio de ordem incontestável. Esse foi um momento em que todo o ideal medieval de construir uma forma de viver secular baseada na ideia da cristandade começa a esvanecer (LEÃO, 2006).

Leão (2006) afirma que em 1309, Clemente V transfere a sede papal de Roma para Avignon, no sul da França. As duas maiores instituições medievais, o Papado e o Império, vão perdendo paulatinamente o poder que antes era universal e incontestável. Com eles decai também o sistema feudal e cavaleiresco. No século XIV a ruptura entre a Igreja e o Estado vai se consolidando paulatinamente.

McGinn (1999) relata que além desse conflito entre a Igreja e o Império, as pessoas começam a ver a Igreja com suspeita por causa de seu opulento estilo de vida. Com a mudança do papado para Avignon é notória a sua supérflua extravagância. Não apenas a Igreja, mas também as ordens mendicantes, que haviam renunciado ao materialismo para testemunhar a pobreza de Cristo, começam a se beneficiar com a riqueza de seus benfeitores. Entretanto, apesar do desprestígio que vai emergindo contra ao primado estabelecido pela Igreja de Roma, a aura religiosa, longe de se esgotar, permite a formação de movimentos místicos fluidos e anárquicos que substituem a ordem da cristandade por outras formas de relação com o divino.

Assim, vemos uma ocasião na história ocidental marcada por rupturas de sólidos vínculos sociais e políticos, mas de grande efervescência religiosa; calamidades (um tempo que também vive a Peste Negra, entre 1346-1353, capaz de dizimar parte da população europeia); guerras (dos Cem anos, 1337-1453), crises religiosas (o Grande Cisma do ocidente, 1378-1417) e o andamento da cisão definitiva do que lhe serviu de elo, a fé e a razão (McGINN, 1999).

A Idade Média em seu *outono* é um tempo em que o florescimento anterior cede espaço para a maturidade e prepara o terreno para a queda das velhas

folhagens: os antigos modelos que sustentavam toda uma mentalidade esmoreceram, porém os novos padrões ainda não medraram. No outono medieval, o que prepondera é um interstício entre modos de ser e pensar. Contudo, com as folhas ao chão e a aparente nudez seca do período, está-se fecundando o solo para o florescer de uma nova época... O *Outono Medieval* é considerado um período de declínio do medievo, não que isso signifique decadência, porém a transição de uma época expressa por conflitos e contradições ainda marcada pela vivacidade da questão de *Deus* própria da Idade Média.

Schuback (2000) salienta que é preciso falar em *vivacidade da questão de Deus* porque o medievo não apreende a Deus como um mote para especulações acerca da existência dele, e sim como um fio condutor que vivifica e resguarda o ânimo de todo o modo de ser e pensar dessa realização histórica. Schuback (2000) alega que nesse tempo, qualquer contingência ou diferença ainda mantém-se na questão de Deus, visto que qualquer coisa a partir de si mesma dá sinal do ser-uno de Deus. Tudo é expressão das tentativas de se redimensionar o ser das coisas a partir do modo integral de Deus.<sup>4</sup> Na verdade, o medievo não busca a Deus, antes pretende um “voltar para Deus”, para o modo de ser o mais possível, para junto e perto do fundo do ser, fato este evidenciado pela grande efervescência espiritual. E é nesse anseio pelo retorno a Deus, nessa atmosfera religiosa e nesse contexto histórico-cultural de rupturas que clama por revolução, que surge precisamente a “mística renana” com uma radical sugestão de insurreição.

A proposta subversiva da mística renana ou mística especulativa alemã não diz respeito a ações revolucionárias capazes de combater contrastes sociais ou de provocar mudanças estruturais de um sistema; antes, defende a transformação total do homem por meio da deificação. Das dissoluções pertinentes à própria época, o místico especulativo “*busca a unidade perfeita entre homem e Deus*” (TOSCANO; ANCONCHÉA, 1998, p. 77). Isso não quer dizer que ele negue o mundo, fazendo *vista grossa* para as iniquidades sociais, para a miséria e as corrupções de todos os tipos. Não há como negar o mundo e suas injustiças. Mazilu (2008, p. 99) considera que a questão é que o “*místico especulativo não vê o mundo a partir do mundo, ele pretende contemplá-lo a partir de Deus*”. Na verdade, a mística renana “especula”

---

<sup>4</sup> Apesar da dificuldade que nós modernos possuímos em dimensionar o *Deus* do medievo, o fato é que a questão de Deus, que caracteriza essa época é, fundamentalmente, um querer bem a Deus – a condição de tudo o que é (SCHUBACK, 2000, p. 50).

sobre a possibilidade da elevação do homem até Deus, baseado na pressuposição da unidade entre Deus e homem a partir da própria concepção de mística.<sup>5</sup>

Ryke (2000, p. 55) afirma que “*de forma geral, “mística”, substantivo e adjetivo da palavra mistério, expressa o anseio por unidade através de uma experiência imediata*”, ou melhor, designa uma experiência radical da unidade do mundo com o oculto, representado por um princípio supremo, absoluto, Deus ou o sagrado.<sup>6</sup> Sem necessariamente contrapor essa ideia, o fato é que na Idade Média, “*o termo “místico” é um adjetivo que se emprega exclusivamente para qualificar um tipo de teologia, mais precisamente de origem Pseudo-dionisiana, na qual Deus é oculto e inefável*” (LEÃO, 2007, p. 169).<sup>7</sup>

Nesse sentido, a chamada mística renana discorre sobre um caminho de acesso a Deus oculto no próprio Deus, defendendo a possibilidade e a necessidade de se fazer uno com a unidade oculta de Deus no mundo (BOFF, 2006).<sup>8</sup> Para isso, a mística pressupõe a ausência de qualquer mediação (palavras, símbolos ou gestos). Ela implica uma união imediata com o todo. Como expressar a necessidade dessa experiência? Somente extrapolando continuamente a linguagem e a realidade objetiva, daí os superlativos, as hipérboles e todas aquelas tentativas de tradução dessa experiência longe de qualquer representação objetiva.

De todo modo, para toda a mística medieval se afirma que sua ideologia especulativa é tributária ao neoplatonismo. Mas formalmente, os neoplatônicos, como o nome já sugere, ao nos legar uma visão de mundo hierarquizada, em que tudo procede do *Uno* e a ele deve retornar, são devedores de Platão.

Apesar da prioridade ao pensamento aristotélico no século XIII, foi a filosofia de Platão (V a.C.) que lançou bases para o neoplatonismo e o apofatismo da Idade

---

<sup>5</sup> Mas o misticismo não prova Deus, o experimenta; ele não demonstra sua existência, sente-a existir nele.

<sup>6</sup> Em sentido próprio, o termo “mística” advém do verbo grego *muo* que significa “se fechar, se calar”. Desde a antiguidade grega, o adjetivo *mystikos* se referia a iniciação aos mistérios e místico, ou melhor, o *mystês* era aquele que tinha recebido iniciação: o iniciado. O verbo *myo* se relaciona diretamente com *mystikos* porque é próprio do mistério o calar devido ao seu caráter inexplicável. Cabia ao *mystês*, ao menos, o tentar experimentar o que foge ao humano, daí o fato dele permanecer sempre como principiante, iniciado.

<sup>7</sup> Mística é força arcaica em todo homem, vigor livre de criação. Não é necessário pertencer à religião e, muito menos, a uma determinada religião para ser místico, embora, ao longo da história, as religiões tenham produzido as mais conhecidas experiências e construído as mais antológicas metáforas da mística. É que a mística não constitui uma entre muitas outras possibilidades da condição humana. Mística é toda a condição humana, em todos os homens.

<sup>8</sup> A mística se exprime como experiência imediata da unidade por meio de princípios dialéticos. Não se trata de uma unidade monolítica, mas sim uma unidade na diferença. Por meio da dialética, a mística se reveste de paradoxos: Deus é tudo e Deus é nada que acabam por ser um movimento de con-junção e de dis-junção (BOFF, 2006, p. 18).



Média (CARABINE, 1995).<sup>9</sup> Um exemplo disso é a inefabilidade e incognoscibilidade do Uno, por não participar de forma alguma do Ser, do diálogo Parmênides.<sup>10</sup> Outro elemento capaz de lançar bases para a teologia negativa no pensamento platônico é a ideia do Bem além do ser, comparado ao sol no livro VI da República.<sup>11</sup> Toscano e Anconchéa (1998), entretanto, defendem que não se trata de titular Platão como um místico, mas sim de mostrar que a mística renana vincula-se a uma ampla tradição no ocidente que aparece efetivamente com Plotino (244 d.C.), o primeiro a promulgar os fundamentos do neoplatonismo de forma mais sistemática.<sup>12</sup>

Plotino, através de sua escola, “*defende a libertação dos homens de sua vida humana em função da contemplação do Uno*” (CARABINE, 1995, p. 148).<sup>13</sup> Segundo Plotino, todo ente é tal em virtude de sua unidade; retirada essa, retira-se o ente. E toda unidade pressupõe um princípio supremo que ele denomina Uno, princípio incondicional que é acima do ser e da inteligência (REALE; ANTISERI, 1990).<sup>14</sup> Preocupado com a impossibilidade de sustentar o uno num universo finito e por isso explicável, Plotino tenta atribuir ao Uno caracterizações e definições predominantemente “apofáticas”.<sup>15</sup> “*O Uno é inefável porque ele é além de tudo*” (CARABINE, 1995, p. 116). Ele é o princípio primeiro, absoluto, produtor de si e

---

<sup>9</sup> Platão não usa a negação de modo sistemático como um meio de descrevê-la e relacioná-la com um transcendente, uma realidade desconhecida, contudo toda a verdade de seu pensamento estava se movendo nessa direção. Todavia, ainda não podemos intitular Platão como um teólogo negativo (CARABINE, 1995, p. 32-33).

<sup>10</sup> *Id. Ib.*: A primeira hipótese do diálogo é, com efeito, que o Uno é um e que ele não participa de modo nenhum do ser. Mas se o Uno não é, ele não é nem mesmo *um*, o que contradiz a hipótese precedente. O resultado disso é que o Uno é inefável e inconcebível, pois não se pode dizer nem mesmo que ele é um, já que está além do ser.

<sup>11</sup> *Id. Ib.*: O Bem em si reina sobre o mundo inteligível como o sol sobre o mundo sensível; fonte incondicionada do mundo das ideias, ele está além de toda essência, em dignidade e em poder. Carabine afirma que é sob a luz da ideia do Bem que se pode alcançar algum tipo de consciência de como o pensamento de Platão pode ser entendido como o precursor das *Enéadas* de Plotino (CARABINE, 1999, p. 32).

<sup>12</sup> No século III, aparece com Plotino (244 d. C.) um novo ressurgir da filosofia grega: o neoplatonismo. O neoplatonismo é uma mescla de platonismo, pitagorismo, da *Estoá*, do epicurismo (TOSCANO; ANCONCHÉA, 1998, p. 20).

<sup>13</sup> A originalidade distintiva de Plotino é que ele propõe a noção de que nem o intelecto humano nem o próprio Uno podem ter algum conhecimento sobre o Uno.

<sup>14</sup> Para Plotino tudo emana do Uno, princípio incondicional acima até mesmo do ser. As duas outras hipóteses são a inteligência (*nous*) que corresponde ao mundo inteligível e o ser, e a terceira é a alma que é intermediária entre o mundo sensível (que ela organiza) e o inteligível. Abaixo dessa tríade está a matéria que é a origem do mal. Existe por isso um processo de emanação do Uno que produz um movimento de conversão onde o amor e a bondade são os motores.

<sup>15</sup> A *via negativa* não é tematicamente desenvolvida em *Enéadas* do mesmo modo que é encontrada em Proclo ou na *Teologia Mística* do Pseudo-Dionísio. Todavia as ideias de Plotino apontam que a unidade absoluta do Uno, como Plotino expressa em termos positivos, pode também ser expresso em termos negativos – por exemplo, simples significa não composto em seu sentido mais básico. Isto é devido à unidade absoluta do Uno que não é relacionado à coisa alguma na ordem criada (CARABINE, 1995, p. 116).



transcendente a si mesmo. O Uno emana de si e imprime a necessidade de retorno a si mesmo. Em suma, Plotino a partir de sua concepção do Uno, que envolve um processo de emanação e conversão, tece um norte para a consolidação do apofatismo dos seguidores dessa tradição.<sup>16</sup>

Posteriormente, Proclo (485 d.C.), pensador que exerceu grande influência na Idade Média devido ao emblemático *Liber de Causis* (D'ANCONA, 1995),<sup>17</sup> aprofunda a mística negativa iniciada com Plotino através da elaboração de um sistema constituído por processão e ascensão. Ele entende a geração de todas as coisas como um processo circular constituído de três momentos: a manência, a processão e o retorno. Plotino já havia identificado essas três fases, mas Carabine (1995)<sup>18</sup> diz que Proclo vai além levando essa tríade a um nível excepcional de refinamento especulativo: o Uno permanece como é, por isso produz; da processão se dá a multiplicação de si mesmo e, conseqüentemente, as coisas derivadas têm uma afinidade estrutural com suas causas e acabam por aspirarem a manter-se em contato com elas e a elas retornarem. Mas o processo de retorno da multiplicidade à unidade é um processo de retorno à divindade. Com isso, Proclo inaugura um novo viés para a mística especulativa: unificar e divinizar são a mesma coisa (CARABINE, 1995).<sup>19</sup>

Plotino, Proclo e outros pensadores do neoplatonismo (Amônio Sacas, Porfírio, Jámblico, Hipátia de Alexandria) fazem parte da henologia negativa pagã. Mas com Pseudo-Dionísio Aeropagita e Escoto Eriúgena (ou Erígena), Libera (1994) alega que o ocidente conheceu a elaboração de uma teologia negativa de fundo cristão, o neoplatonismo cristão.

---

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 150-151: O Uno, como a primeira causa além do ser é expresso em termos da teologia negativa. A simplicidade absoluta e única do Uno, entendida como causa transcendente de todos os seres, tem sérias implicações relativas a teologia negativa. Se *apophasis* não é entendida em termos de uma viagem de volta para o Uno, à teologia negativa só pode desempenhar um papel secundário, pois certamente postularia um frio princípio metafísico e solitário. Somente se o Uno é entendido como *telos*, a teologia negativa se torna realidade.

<sup>17</sup> Na segunda metade do século XIII, um pequeno tratado em latim sobre os primeiros princípios – Deus, o Intelecto, a alma – teve uma influência considerável: se trata do *Liber de Causis*, obra de grande peso sobre o desenvolvimento da filosofia e teologia medievais. Apesar desse peso, a valorização e a repercussão dessa obra se devem ao fato dela ter sido atribuída equivocadamente a Aristóteles. O *Liber de Causis* constitui, na verdade, uma parte da *Institutio Theologica*, Elementos de Teologia de Proclo (D'ANCONA, 1995, p. 24).

<sup>18</sup> Em Proclo há uma notável preocupação do emprego da *aphairesis* para *apophasis*, da abstração para a negação. A função do processo de abstração é dar uma forma definida à sistematização dos discursos apofáticos.

<sup>19</sup> Para Proclo, assim como para Platão e Plotino, o maior objetivo da *philosophia* é culminar em *theologia*.

Nessa mesma perspectiva, Ryke (2000)<sup>20</sup> afirma que Pseudo-Dionísio Aeropagita reelabora o neoplatonismo em termos cristãos, sobretudo o platonismo tal como se havia configurado nas formulações elaboradas por Proclo. Ele produziu uma teoria sistemática da teologia negativa a partir da associação dela com a elaboração de sua teologia mística. Pseudo-Dionísio é o primeiro a articular a teologia catafática (que concerne a afirmações) e a teologia apofática (negativa):<sup>21</sup> ele afirma a possibilidade de se atribuir a Deus nomes extraídos da dimensão inteligível, como “belo”, “bom”, “perfeito” e assim por diante; porém defende uma melhor designação de Deus a partir da negação de todo atributo, à medida que ele é superior a todos. Contudo é o silêncio e a treva que melhor expressam essa realidade supraessencial, em vez da palavra e da luz intelectual.

Escoto Eriúgena (810-870) pode ser considerado como uma ponte do desenvolvimento da teologia negativa para a mística renana. Foi ele quem traduziu a obra do Pseudo-Dionísio para o latim. Sua obra teológica e filosófica é considerada uma das mais importantes da Idade Média (TOSCANO; ANCONCHÉA, 1998). Para ele, o universo é resultado de uma dialética regida por divisões e análises. A divisão tende ao múltiplo e a análise ao Uno. Bauchwitz (2003) defende que uma das noções mais importantes de seu pensamento é a da natureza que abarca o que existe e o que não existe, o ser e o não-ser. Enquanto o ser é o que pode ser compreendido pelos sentidos, o não-ser escapa a todo conhecimento.<sup>22</sup> Seguindo ao Pseudo-Dionísio, ele afirma que Deus é inefável, mas inclui ser e não-ser. Por isso, Deus é hiperessencial.

Esses pensadores são cristãos porque reconhecem a Cristo como “homem deificado ou Deus humanizado” e se valem do neoplatonismo não como uma religião revelada, mas como teologia em moldes negativos, ou seja, uma teologia que expressa a existência do inefável e do incognoscível de modo especulativo. Não obstante, é ao redor do vale do Reno, após traduções, exposições e discussões

---

<sup>20</sup> O personagem que conhecemos pelo nome Pseudo-Dionísio ou Dionísio, o Místico, se faz passar pelo ateniense convertido por São Paulo (Atos dos Apóstolos, 17, 16-34) em torno do século I. Não se sabe ao certo o ano em que viveu e quem realmente foi Pseudo-Dionísio, mas esse é o nome pelo qual é conhecido o autor de um conjunto de textos (*Corpus Areopagiticum*), que apesar do desconhecimento de sua verdadeira identidade, não perdeu o prestígio de seu pensamento a ponto de ter exercido uma considerável influência tanto no ocidente quanto no oriente (RYKE, 2000, p. 61).

<sup>21</sup> *Id. Ib*: o apofatismo místico cristão ou “mística negativa” conhece seu mais completo desenvolvimento com a obra de Pseudo-Dionísio.

<sup>22</sup> Do pensamento sobre ser e não-ser, do mistério da teofania divina o homem se depara simplesmente com o que é.

sobre os autores acima citados (além de Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e outros) que a mística especulativa alemã assume uma junção engenhosa do neoplatonismo com a espiritualidade cristã (REALE; ANTISERI, 1990).

A rigor, o que tece a “mística renana” é a ideia predominantemente mística da teologia negativa: a inefabilidade divina não cerra a possibilidade de união do homem com Deus, pelo contrário a exige. A radicalidade dessa exigência é formulada por um dos maiores pensadores dessa época: Mestre Eckhart.<sup>23</sup>

Do chamado *Outono Medieval*, de um período permeado por crises e conflitos, mas ainda caracterizado pela questão de Deus e pelas imposições da Igreja patriarcal de Roma nos mais diversos âmbitos conforme seus objetivos e interesses temporais; Mestre Eckhart “*une filosofia e misticismo de forma claramente exemplificada*” (CAPUTO, 1974, p. 482),<sup>24</sup> coloca o “*sagrado no mesmo nível que o profano e a teologia a serviço da filosofia*” (LIBERA, 1999, p. 291)<sup>25</sup>, além de desenvolver uma “aproximação” audaciosa entre Deus e homem. Mestre Eckhart pode ser considerado o fundador e o próprio consumidor dessa nova configuração da mística especulativa alemã ou *mística renana*.

De acordo com McGinn (2001) Johann Eckhart ou Mestre Eckhart nasceu em Tambach, na Turíngia, por volta de 1260. Ingressou jovem na Ordem dos dominicanos de Erfurt por volta de 1274 (essa ordem havia sido aprovada pelo Papa Honório III em 1216). Em 1277 iniciou o estudo das artes em Paris (capital intelectual da Europa e o principal centro teológico da Idade Média) e lá foi promovido a *baccalaures*, ou seja, conferencista, das Sentenças de Pedro Lombardo, em 1293.

Nesse período podemos destacar os conflitos e as discussões entre Dominicanos e Franciscanos acerca da prioridade do intelecto ou da vontade. Eckhart, dominicano, sempre se posicionou a favor de sua ordem afirmando a

---

<sup>23</sup> Mestre Eckhart também realiza uma junção da teologia apofática com a catafática: a deidade é o objeto do conhecimento apofático enquanto Deus é catafático. Deus é a qualidade de ser da deidade que é anterior a toda representação. Essa questão será mais abordada no subcapítulo intitulado Dimensão ontológica do segundo capítulo.

<sup>24</sup> Heidegger afirma que a mais extrema nitidez e profundidade do pensamento pertencem ao genuíno e grande misticismo; Mestre Eckhart testifica isso.

<sup>25</sup> Apesar dessa afirmação, ainda existem controvérsias acerca da relação entre teologia, filosofia e misticismo no pensamento de Mestre Eckhart. A teologia se coloca realmente a serviço da filosofia ou a filosofia a serviço da teologia? Ou melhor, é a partir do misticismo que podemos unir filosofia e teologia? Além disso, podemos defender categoricamente que Mestre Eckhart posiciona o sagrado no mesmo nível do profano ou que, na verdade, tudo não passa da defesa da unidade de tudo?

preeminência do intelecto: contestando as teses do teólogo franciscano, Mestre Gonçalves da Espanha, Eckhart defende a superioridade do *intelecto* sobre o *ser* em Deus, afirmando que Deus não *conhece* porque ele *é*, mas que ele *é* porque *conhece*. Ao voluntarismo do mestre franciscano, Eckhart opõe uma teologia “intelectualista”, característica do espírito dominicano. Além disso, Eckhart defendia a posição dominicana de que a filosofia e a teologia não se contradiziam e que a filosofia era uma ferramenta necessária à teologia Cristã (McGINN, 2001).<sup>26</sup>

Em 1280, encontra-se no *Studium Generale* de Colônia para estudar teologia. Foi aluno do *doutor universal*, S. Alberto Magno. Ao concluir os estudos, é ordenado sacerdote. Conhece-se a sua conferência inaugural, a *Collatio in libros Sententiarum* e um *Sermão pascal* datado de 18 de abril de 1294.

Haas (2002) afirma também que Mestre Eckhart exerceu vários cargos eclesiásticos na Alemanha. Estabeleceu-se definitivamente em Colônia em 1320. Escreveu várias obras, entre elas *Sermões e Tratados*. Ele alcança os cargos mais importantes de sua ordem: em 1300 é provincial do convento dominicano em Erfurt e vigário da província da Turíngia. Data desse período seu primeiro trabalho vernacular *As conversações espirituais (Die rede der Unterscheidung)*, escritos que evidenciam seu posicionamento quanto ao pensamento e à prática do cristianismo, negando o ascetismo em função da unidade pura com Deus. Daí ele introduz o que norteará todos seus sermões e ensinamentos: a *Abgeschiedenheit, desprendimento*.<sup>27</sup>

Após intensa atividade pela ordem dos dominicanos, em 1302 retorna a Paris, obtendo o direito de um cargo como *magister sacrae theologiae*, ou seja, recebe o título de mestre ao concluir sua formação escolástica na Universidade de Paris, possuindo a incumbência de explicitar textos bíblicos na cátedra ocupada anteriormente por Alberto Magno e Tomás de Aquino. Destacara-se como um dos mais agudos debatedores. Do seu magistério nesse período datam as *Quaestiones*

---

<sup>26</sup> As convicções de Eckhart acerca da conformidade entre filosofia e teologia são já evidentes nos seus primeiros trabalhos como bacharel. A oposição de muitos franciscanos ao pensamento de Aristóteles e de seus seguidores árabes foi encorajado entre os filósofos na faculdade de artes, de uma teoria naturalista da natureza e do saber humanos. Em seu *Comentários sobre o Evangelho de João*, Eckhart afirma que Moisés, Cristo e o Filósofo (Aristóteles) ensinam a mesma coisa, diferindo apenas na forma em que ensinam, a saber, sobre o valor da crença, assim como o da verdade (McGINN, 2001, p. 3-5).

<sup>27</sup> As *Conversações espirituais* são conversas segundo as antigas *collationes* monásticas, que se mantinham entre o diretor espiritual e os jovens que algum dia chegariam a ser membros ordinários (VEGA, 1998, p. 13).

*Parisienses*, em que Eckhart, agora titulado como Mestre, disserta sobre o *intelligere* de Deus. Essa questão está no cerne de suas contestações aos franciscanos e o acompanhará também em seus sermões (HAAS, 2002).

Em 1303, de volta à Alemanha, em Erfurt, é eleito provincial da recém-criada província da Saxônia que na época abrangia o norte da Alemanha e a Holanda, e conglomerava 47 conventos. Mestre Eckhart, então, desafia os protocolos eclesiásticos ao decidir-se por pregar seus sermões dominicais não em latim, mas em alemão comum, língua acessível ao povo ao qual falava. Nesse período, organizou uma coleção chamada “Paraíso do Intelecto da alma” (*Paradisus anime intelligentis*) que servia de manual para pregadores aprendizes no que tange à defesa das doutrinas dominicanas. Em 1307 é nomeado vigário-geral da Boêmia com a missão de examinar, corrigir, absolver de castigos, confirmar e reformar. Em 1310, os confrades do sul da Alemanha, sabendo de sua habilidade e senso espiritual, o elegeram como seu Provincial (Província Teutônica).

Em 1311-1313, Eckhart retorna mais uma vez a Paris, após ser esonerado das funções de provincial em 1311. Nessa época, devido ao acirramento das disputas entre dominicanos e franciscanos, a Ordem nomeia mais uma vez Eckhart, por sua habilidade e inteligência, ao magistério em Paris. O *Magister*, então, escreve a famosa obra *Opus tripartitum*, além de trabalhar na elaboração de vários comentários bíblicos. Em Paris, Eckhart viveu na mesma casa em que o inquisidor de Marguerite Porete (executada em 1310) e existem evidências de que lera a obra dela pela semelhança de temas de alguns de seus sermões com os de Porete (McGINN, 2001).

Também desse período, Eckhart escreve um dos seus mais importantes trabalhos latinos *Sermones et Lecciones super Ecclesiastici* (Sermões de leitura sobre o livro do Eclesiástico), além de escrever um pequeno tratado de consolação para a rainha Inês da Hungria, que perdera o marido, o rei André, em 1301, e logo depois seu pai, o imperador da Áustria, em 1308 (por causa disso a rainha foi deixada em grande desamparado emocional e econômico). O tratado escrito por Eckhart tem por nome *Daz buoch der goetlichen troestung* (O livro da divina consolação), em que fala sobre a consolação divina (BOFF, 2006).<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Mestre Eckhart compôs ainda outros trabalhos em alemão que fazem parte do *Liber Benedictus*: além do já citado *Daz buoch der goetlichen troestung* (O livro da divina consolação), o *Von dem edeln*

Na primavera de 1314, foi-lhe dado o encargo de cuidar e supervisionar os mosteiros femininos (conventos de monjas dominicanas e das beguinias) em Estrasburgo, que à época pertencia à Alemanha. Nessa época contavam-se na Teutônia 65 mosteiros femininos. Foi dado a Eckhart, sobretudo, o encargo de nortear a espiritualidade das mulheres “místicas” que se direcionavam por caminhos paralelos (REALE; ANTISERI, 1990).<sup>29</sup>

Em 1323, a Ordem enviou-o para Colônia para ensinar teologia no *Studium Generale*. Paralelo a essa atividade, Eckhart pregava nos mosteiros das dominicanas em S. Gertrudes, das cistercienses em S. Mariengarten e das beneditinas em S. Machbaeorum (RYKE, 2000).<sup>30</sup>

No período em que Eckhart assume os mosteiros femininos, o vale do Reno é agitado por um fervilhar de dissidentes e heréticos - laicos que questionavam os dogmas da igreja ou que desejavam manter o ideal cristão pregado pelos clérigos, mas sem entrar em uma determinada ordem já existente ou participar de algum mosteiro. No geral, eles pretendiam seguir uma religiosidade fora de instituições monásticas que primitivamente lhe serviram de berço. Entretanto, a Igreja só considerava os laicos como hereges quando se tornavam uma ameaça à unidade no cristianismo, tão almejada desde o apóstolo Paulo. E, no vale do Reno, foram as beguinias e os begardos<sup>31</sup> que, ao testemunharem experiências religiosas individuais de ordem mística, ameaçavam as estruturas tradicionais da Igreja Católica.

Libera (1999)<sup>32</sup> descreve que o movimento *beguinal*<sup>33</sup> se desenvolveu

---

*menschen* (Do homem nobre) e o *Von abgeschiedenheit* (Do Desprendimento) (McGINN, 2001, p. 12).

<sup>29</sup> Sabe-se que na Idade Média, a crença religiosa predominante era o cristianismo e é a Igreja Católica que detém o monopólio da salvação colocando-se como a única intermediária entre a humanidade e Deus. Sua organização hierárquica era extremamente centralizada e rígida e seu raio de ação abrangia tanto ao que correspondia a vida espiritual quanto a material. A ela correspondia o controle da palavra de Deus e sua divulgação. Para isso, a Igreja era formada pelo clero secular, *saeculum mundo*, expressão que designava os sacerdotes que desenvolviam atividades voltadas para o público e o clero regular formado por religiosos que viviam em mosteiros (monges e abades) em regime de reclusão ou semirreclusão. A palavra era pregada e ordens de religiosos eram estabelecidas para agrupar fiéis e para a santificação que se passava pelo monastério ou convento. Contudo vários eram os motivos dos laicos em não participar do catolicismo: sejam até mesmo pelo interesse em participar de alguma instituição religiosa, porém não poderem pela escassez de mosteiros e de vagas; ou pela sedução por outras religiões, seitas, espiritualidades exotéricas e proféticas (REALE; ANTISERI, 1990, p. 530-535).

<sup>30</sup> Tradução do nome S. *Machbaeorum* não encontrada.

<sup>31</sup> Sobre o tema religiosidade e misticismo na Alemanha, veja também: McGINN, Bernard. *Die Mystik im Abendland. Band 3; Blüte Männer und Frauen der Neuen mystic, 1200-1359*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1999; LASSON, Adolf. *Meister Eckhart, der Mystiker: zur Geschichte der religiösen speculation in Deutschland*. Berlin: Scientia Verlag Aalen, 1968.

<sup>32</sup> A multiplicação dos conventos de mulheres e das comunidades de beguinias havia transformado o



principalmente na região renana e no norte da França. Apesar de em sua maioria ser constituído basicamente por mulheres, havia também os representantes masculinos, chamados de begardos. As beguinias e os begardos pregavam um tipo de vida religiosa baseada na busca individual da perfeição espiritual inspirados pelas ordens mendicantes fundamentadas em princípios de pobreza e caridade. Como acima citado, o movimento das beguinias e dos begardos abrigavam certamente pessoas que por razões sociais ou religiosas, ou por outros motivos, não podiam mais entrar em conventos, ou mesmo pela incapacidade das ordens religiosas de abrirem conventos em números suficientes.

Para Ryke (2000),<sup>34</sup> oposto aos preceitos que regem conventos e mosteiros, o movimento das beguinias defendia a ausência de dogmas, doutrinas e regras que norteavam a prática religiosa e cotidiana. Esse movimento não buscava a legitimação da Igreja Católica, não instituía hierarquias, não tinha organização ou constituição. Em consonância com sua mística especulativa, as beguinias não reivindicavam a autoridade de um santo fundador ou patrono porque recusavam toda e qualquer autoridade. Ao invés de normas e imposições, as beguinias, no plano místico e metafísico, defendiam a síntese entre a mística do amor e a mística do ser. Elas consideravam a experiência religiosa como uma relação imediata com Deus, como a possibilidade de deificação da alma, da radical indiferença entre homem e Deus.<sup>35</sup>

E foi em defesa da deificação do homem que as beguinias e os begardos fundiram-se em um só movimento, a seita do Livre Espírito. Essa seita, poderosa e

---

vale do Reno num verdadeiro laboratório da vida religiosa. As beguinias, em particular, fascinavam e inquietavam. Nascido por volta de 1210, nos arredores de Liège, o movimento rapidamente chegou a Colônia e, a acreditarmos nos cronistas, identificou-se, por assim dizer, com a Alemanha. É assim que, por volta de 1250, Matthieu Paris escrevia: "Na Alemanha surgiu uma quantidade inumerável de mulheres celibatárias que se chamam beguinias: somente em Colônia contam-se mais de mil delas".

<sup>33</sup> O termo beguina aparece ao fim de uma passagem do cisterciense alemão Cesário de Heisterbach. Etimologicamente, a palavra é controversa e conota algo de negativo; é provável que o termo beguina venha do francês *beige* ou do velho alemão *beggen*, pedir, mendigar (RYKE, 2000, p. 41).

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 44: a mística do amor chamada também de mística nupcial ou sponsal se desenvolveu no século XII no Ocidente sob a influência da espiritualidade cisterciense (...) aplicando um erotismo lírico do livro bíblico, o Cântico dos cânticos, a alma se dirigia a Deus. Desde então a mística é carregada de uma conotação amorosa. Ao lado dessa *Minnemystik*, ela também desenvolveu uma mística especulativa, uma *Wesenmystik*.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 45: de origem nobre ou burguesa, a maior parte das beguinias era capaz de ler, comentar e traduzir textos sagrados. Esse é o caso das beguinias Mechtilde de Magdeburgo que escrevia em alemão, Hadewijch de Antuérpia, em flamengo e Marguerite Porète, em francês, que exerceram uma forte influência sobre Mestre Eckhart.



enigmática era denominada também de “Irmãos e irmãs do livre espírito e da pobreza voluntária”.

Segundo Libera (1999, p. 16) “a ideia basilar do Livre Espírito é a livre deificação fundamentada por doutrinas panteístas: independente de qualquer mediação e na consideração de que Deus é tudo o que existe, o homem pode unir-se a Deus”. O Livre Espírito afirma a necessidade do espírito se tornar radicalmente livre, o que nada mais é do que permanecer vazio e aberto para receber Deus, tornar-se Deus. Nessa perspectiva, os homens livres não se submetem à moral comum. Os dogmas e os rituais preditos pela Igreja Católica são supérfluos e as obras e as virtudes, inúteis. Na verdade, a seita do Livre Espírito, como o nome já diz, afirma que o espírito para ser livre não deve esbarrar em nenhum obstáculo, seja ele moral, religioso ou até mesmo sexual.<sup>36</sup>

Essa forma de concepção religiosa levou a Igreja a condenar os “Irmãos e irmãs do livre espírito e da pobreza voluntária” (LIBERA, 1999).<sup>37</sup> Assim, da tarefa anterior incumbida ao *Lesemeister* de ensinar o reto caminho aos “ludibriados pelo pai da mentira”, Eckhart acaba sendo seduzido por aqueles que o poder religioso persegue. Em virtude disso, a semelhança de tais ideias panteístas com as professadas pelo *Lebemeister* é uma das razões da condenação do Mestre Eckhart.<sup>38</sup> Contudo, enquanto o Livre Espírito defendia a deificação anulando toda e qualquer mediação, Eckhart situava a deificação mediante a graça em que todo homem deve tornar-se filho de Deus.

---

<sup>36</sup> A orientação prática imediata dessa autoproclamada “santidade”, sua reivindicação da “inocência” da carne, se expressam em furor de audácias teológicas: o Espírito Santo tem sua “morada” no homem quando a carne é livre, está tranquila e apaziguada; a palavra do homem é a “do Espírito”; seus atos, que projetam o esboço dado por Cristo, são “negociados” diretamente pelo próprio Espírito; o homem unido a Deus deve ser “adorado como carne de Cristo” (Grifos do autor).

<sup>37</sup> O bispo João I de Zurique, ao iniciar uma campanha contra os “Irmãos e irmãs do Livre espírito e da Pobreza voluntária”, aponta alguns extremismos ideológicos da seita: o espírito livre é em si mesmo o “Reino dos céus”, é impassível, nada o perturba; Cristo não sofreu por nós, mas por si mesmo, nisso o homem perfeito deve estar livre de qualquer virtude, de Cristo e do próprio Deus; para o homem perfeito o roubo é permitido, pois tudo pertence a todos; não existe necessidade alguma do sacerdote para a eucaristia, pois o homem de bem pode consagrar o pão etc. O bispo distingue ainda sete tipos de erros: 1) sobre a deidade, 2) sobre Cristo, 3) sobre a Igreja, 4) sobre os sacramentos, 5) sobre o céu e o inferno, 6) sobre o Evangelho e 7) sobre os santos. (Grifos do autor) (LIBERA, 1999, p. 19).

<sup>38</sup> Sobre a condenação de Mestre Eckhart: ECKHART, Meister. *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. München: Carl Hanser, 1955; IOHN, Friedrich. *Die Predigt Meister Eckharts: Seelesorge und Häresie*. Heidelber: Winter, 1993; TRUSEN, Winfried. *Der Prozess gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*. Paderborn (e outras): Schöningh, 1988.

Todavia, é em Colônia que no ano de 1326, que o bispo Heinrich de Virneburg inicia um processo acusando Eckhart de ser suspeito de heresia, difundindo esse tipo de doutrina no idioma alemão. Os inquisidores compilaram mais de cem frases de Eckhart “suspeitas” e passíveis de heresia, a pedido insistente do referido bispo. Diante deles, Eckhart defende-se, afirmando: “*posso até errar, mas não ser um herege. Pois o primeiro refere-se à compreensão, o segundo à vontade*” (McGINN, 2001, p.14).<sup>39</sup>

Não se sabe se essas iniciativas do arcebispo de Colônia provêm de atitudes hostis provenientes das disputas entre as ordens dos dominicanos e franciscanos ou de um incômodo do arcebispo diante do brilho do Mestre Eckhart. De todo modo, Eckhart é intimado a esclarecer várias afirmações de seus escritos e pronunciamentos. Essa é a primeira fase do processo, resultado de uma ação sobre a ortodoxia dos escritos do mestre.

A segunda fase tem lugar em Avignon em decorrência da apelação ao Papa interposta por Eckhart por sua própria causa em 1327. No dia 13 de fevereiro de 1327, após proferir um sermão na igreja dos dominicanos de Colônia, faz ler, em latim, diante do povo, uma *protestatio*, ou seja, sua declaração de ortodoxia, a qual ele próprio traduz para o alemão.

Eu, Mestre Eckhart, doutor da sagrada teologia, apelando para o testemunho de Deus, declaro diante de todos que, tanto quanto me foi possível, sempre abominei todo e qualquer erro na fé e todo desvio na conduta da vida, uma vez que erros dessa natureza contradiriam e ainda contradizem meu status acadêmico e meu estado monacal. (...) (RUH; DENIFLE *apud* GIACHINI, 2006, p. 19).<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Sobre sua defesa há uma tradução parcial em McGINN, Bernard. *Meister Eckhart, the essential sermons, commentaries, treatises and defense*. New York: Paulist Press, 1981, p. 71-77: “*Eckhart admite que pode ter errado em sua doutrina, mas não admite ser considerado um herege porque um posicionamento de tal natureza é nortado pela vontade, algo totalmente avesso ao seu pensamento e por ele muito criticado.*”

<sup>40</sup> Por esse motivo, na medida em que algo de errado possa ser encontrado nesse sentido, eu refuto o que escrevi, falei ou preguei, privada ou publicamente, onde e quando possa ter sido, imediata ou mediatamente, seja por considerar mal ou pelo desvio do sentido: Eu refuto isso aqui, publicamente, diante de vós todos e de cada um, que estais aqui agora reunidos, porque quero considerar isso, de agora em diante, como não dito ou não escrito, também e, sobretudo, porque percebo que fui mal compreendido: como se eu tivesse pregado (por exemplo) que foi meu dedo mindinho que fez tudo. Eu não pensei nem jamais disse isso, como soam as palavras, mas eu as disse dos dedos do menino Jesus. E então há um algo na alma pelo qual, se toda a alma fosse assim, deveria ser considerada como incriada: junto com os colegas doutores, só considero isso como verdadeiro, se a alma segundo sua essência fosse intelecto. E também jamais disse, a partir do meu saber, nem sequer fui da opinião de que haja algo na alma, ou que fosse quem sabe uma parte da alma, ao mesmo tempo incriada e incriável, porque assim a alma estaria constituída do criado e do incriado. Antes, foi bem o contrário que escrevi e ensinei desde que alguém não (venha e) declare que incriado e não criado signifiquem a mesma coisa que não criado em e por si, mas criado por acréscimo (*hinzugeschaffen*). Com exceção de todas (essas formulações retas), eu corrijo e refuto, como disse (inicialmente), e

Aos 27 de março de 1329 a comissão papal, junto com o Papa João XXII, expõe em público a bula *In agro dominico*, considerando a Eckhart “*um inimigo que semeia abrolhos na seara do Senhor*”. Das 28 frases de Eckhart julgadas pela comissão, 17 foram condenadas como heréticas e 11 como malsoantes, temerárias e com suspeitas de erro. Eckhart morre entre julho de 1327 e 30 de abril de 1328, antes de conhecer a decisão do Papa.

Na verdade, a Igreja, de certo modo, tinha ciência da dimensão revolucionária da ideias eckhartianas. Não se trata apenas das tentativas de conter o crescimento das heresias e de evitar a dissolução da cristandade: a Igreja reconhece que a proposta de Eckhart, ao pregar em alemão e ao defender a unidade de tudo na pobreza radical, além de acolher as camadas populares e também as burguesas, contesta de modo sutil a própria instituição religiosa constituída por uma valorização exacerbada de dogmas, de uma hierarquia rigorosamente centralizada e formada por um clero dúbio em termos morais (REALE; ANTISERI, 1990).<sup>41</sup> Um fato bastante elucidativo das apreensões das autoridades eclesiásticas são as exigências espirituais e intelectuais que Mestre Eckhart fazia aos seus ouvintes nos sermões pregados em alemão. Do seio misterioso da unidade, Eckhart exortava e evocava a todos que de alguma forma tinham acesso aos seus sermões: aos críticos afirmava que não podia fazer nada se alguém não o entende, pois para ele já basta que nele e em Deus seja verdadeiro o que diz e escreve. Aos fiéis acalmava: “*Quem não entender este discurso, não se preocupe em seu coração. Enquanto o homem não estiver à altura dessa verdade, não entenderá o discurso. Mas não deixa de ser uma verdade desvelada que veio imediatamente do seio de Deus*” (GRAM, 1996, p. 24).

Mas, mesmo diante da tentativa da Igreja em deter a difusão do pensamento eckhartiano, as obras e as intuições do Mestre sobreviveram graças a seus discípulos mais próximos, os dominicanos, Henrique de Berg (Suso) e João Tauler.

Assim, apesar das responsabilidades concernentes ao intelectual dominicano

---

tanto no geral como no particular, e sempre que for útil irei corrigir e refutar tudo que não possuir um sentido totalmente salutar. In: ECKHART, M. *Sermões alemães*, Vol. 1. Trad. e introdução Enio Paulo Giachini. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006, p. 19.

<sup>41</sup> Em um mundo que vivia de forma dramática os acontecimentos da crise feudal e que via dissolver-se a tradição unitária da Igreja no conflito mundano entre todos os poderes leigos e eclesiásticos, o pensamento de Eckhart, tão empenhado no árduo plano da especulação teológica, mas tão estranho à disciplina sistemática da tradição tomista, lançou à circulação ideias e atitudes de dimensões revolucionárias. Assim, não é de surpreender que elas fossem acolhidas, sobretudo, entre as camadas populares e burguesas, que interpretavam o apelo eckhartiano à interioridade da fé e a união divina como uma rebelião implícita à exterioridade farisaica de uma hierarquia e de um clero moralmente decadente (...) (VASOLI, *apud* REALE; ANTISERI, 1990, p. 647).

em que além de cumprir os encargos burocráticos institucionais, era necessário explicar as Escrituras, dar conta das discussões técnicas (debates entre dominicanos e franciscanos, por exemplo) e pregar sermões, Mestre Eckhart produziu uma vasta obra literária. A obra de Eckhart é bilíngue e divide-se em dois conjuntos bem distintos: a obra latina e a obra alemã. Uma teológica e escolástica e a outra mística ou espiritual.

A Obra Latina ou *Opus Tripartitum* (Obra Tríplice) é dividida em três partes: *Opus propositionum* (Obra de proposições) em que o mestre irá desenvolver sua teoria sobre Ser é Deus; *Opus quaestionum* (Obra de questões) que se propunha um tipo de Suma Teológica semelhante à de São Tomás de Aquino (conhece-se apenas a terceira parte desse *opus*) e *Opus expositionum* (Obra de exposições) que encerra exposições sobre o Gênesis, o Êxodo, o Livro da Sabedoria e sobre o Evangelho de São João, além de conter um esboço mais ou menos detalhado dos sermões pronunciados em latim. Mestre Eckhart redigiu ainda textos acadêmicos *Collatio in libros Sapientiarum* e *Quaestiones parisienses*.

A obra alemã abrange tratados e sermões (*Deutsche Predigten und Traktate*): em relação aos sermões, sabe-se que são mais de cem. Quanto aos tratados, são eles: O livro da divina consolação (*Das Buch der göttlichen Tröstung*), Do homem nobre (*Von dem edlen Menschen*), Palestras de instrução ou conversações espirituais (*Die Reden der Unterscheidung*), Do desprendimento (*Von Abgeschiedenheit*) e algumas lendas e aforismos (LIBERA, 1999).

Mestre Eckhart não deixou nada autobiográfico. Esse silêncio é bastante eloquente já que a ausência de referências sobre a vida do Mestre condiz perfeitamente com o seu pensamento no que diz respeito ao desprendimento em função da unidade com Deus. Todavia podemos considerar também o silêncio que se abateu sobre os católicos depois da censura do papa João XXII ao pensamento eckhartiano (BOFF, 2006, p. 28). Na tradição ocidental, Mestre Eckhart foi o único teólogo medieval acusado pela Inquisição.

No entanto, mesmo diante dessa sombra, com seu pensar audacioso, o Mestre dominicano deixou marcas para a posteridade. Podemos citar heranças eckhartianas em místicos como Ruysbroeck (1293-1381), Teresa d'Avila (1515-1582) e João da Cruz (1542-1591). Mestre Eckhart encantou Nicolau de Cusa (1401-1464), que colecionou suas obras; cativou Angelus Silesius (1627-1677); seduziu os românticos alemães e os filósofos idealistas, despertou interesse em

Nietzsche, atraiu a atenção de Jung, Heidegger (em especial)<sup>42</sup> e Bataille, entre outros; permitiu um diálogo com o Oriente através dos pensadores da Escola de Quioto, enfim, os ensinamentos desse “Mestre de leitura” (*Lesemeister*) e as pregações desse “Mestre de vida” (*Lebemeister*) permanecem, sutilmente, nos flertando, envolvendo, instigando e desafiando.<sup>43</sup>

Mestre Eckhart, *Lesemeister* e *Lebemeister*, respeitado *Magister* em Paris, alto funcionário em sua ordem, pregador popular e guia espiritual. Afinal, com todas essas qualificações, quem foi realmente Mestre Eckhart? Alguém que se dedicou ao estudo da religião apaixonado pelos preceitos de sua ordem? Amante do pensamento filosófico? Místico? (McGINN, 2001).<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> De acordo com Caputo (1986) é notável o interesse de Heidegger em Eckhart a ponto do próprio Heidegger, falando em 1960 a teólogos de Marburg interessados em seu trabalho, sugerir uma “analogia de proporcionalidade”, ou seja é, uma similaridade de relação com o pensamento eckhartiano, em que da mesma forma que “ser” está para “pensar”; “Deus” está para o “pensar conduzido com fé”.

Outro indício marcante do interesse heideggeriano por Eckhart é o fato de esse ter sido citado por Heidegger, mesmo que de modo subentendido, em obras cruciais de seu pensamento: O Conceito de tempo na ciência histórica (*Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1916); A Coisa (*Das Ding*, 1921); Estudos sobre mística medieval (*Phänomenologie und Theologie*, 1927); Carta sobre o Humanismo (*Brief über den Humanismus*, 1946); A Caminho do Campo (*Der Feldweg*, 1946); Serenidade (*Gelassenheit*, 1960), O que é pensar? (*Was heisst Denken*, 1961) e A Volta (*Die Kehre*, 1962). Além dessas referências heideggerianas, vale salientar que já existe um “estado da arte” para tal: Caputo (*The mystical element in Heidegger's thought*, 1986); Shürman, (*Wandering Joy*, 2001); Flaumbaum, (*Meister Eckhart y Martin Heidegger*, 1944); Lewalter, (*Heidegger und die Mystik*, 1950), entre outros. Desse modo, se esses pensadores se preocuparam com possíveis relações da estrutura de pensamento em Mestre Eckhart e Heidegger, isso já sugere que essa temática está aberta a reflexões e aprofundamentos. No geral, sabe-se que Mestre Eckhart e Heidegger defendem uma atitude livre perante a vida, tanto no que tange ao não apego ao mundo por parte de quem tem essa atitude, quanto em um deixar as coisas em sua autonomia. Mas, além disso, e de acordo com a temática deste trabalho, a proposta eckhartiana da *Abgeschiedenheit* e a heideggeriana *Gelassenheit* dizem respeito ao próprio fundamento de si mesmas em função do homem: o vazio de Deus ou o abismo do ser. Ambos afirmam que é pertinente que o homem viva *sem fundamento* aberto a Deus ou ao ser. Para Eckhart apenas desse modo o homem se volta para o mundo mesmo como algo sacramentalizado, como lugar da presença divina. Segundo Heidegger, pelo deixar-ser todo o comportamento humano se mantém em estado-de-abertura e se harmoniza com aquilo em relação ao qual se comporta porque permite um estado de atenção ao apelo do ser. Não obstante, apesar de esta dissertação ressoar em todo seu percurso o pensamento heideggeriano, optamos, tanto por questão de fôlego, quanto por honestidade à pesquisa, focarmos nossa análise apenas em Mestre Eckhart, para que até mesmo, posteriormente, possamos apresentar subsídios mais concretos para um estudo mais fiel no que tange à relação e/ou influência entre Mestre Eckhart e Heidegger.

<sup>43</sup> Sobre o tema e principais pesquisadores e comentadores de Mestre Eckhart veja: RYKE, Benoît Beyer. *Maître Eckhart: une mystique du détachement*. Paris: Ousia, 2000; LARGIER, Nicklaus: *Recent Works on Meister Eckhart: Positions Problems In: Recherches de Philosophie et de Théologie médiévales 65*, Köln:1998. As publicações, no geral, mais respeitadas são de Dietmar Mieth, Udo Kern, Markus Enders, Vladimir Losky, Émmile Zum Brunn, M. Walsche, Loris Sturlese, Alain de Libera, Marco Vannini, Alois M. Haas, Kurt Ruh, Niklaus Largier, Richard Woods, Bernard McGinn, John C. Caputo, Nishitani Keiji, Andreas Speers, Theo Kobusch, entre outros.

<sup>44</sup> Alguns pesquisadores pensam Eckhart apenas como filósofo ou como teólogo. O principal problema para esses era tomar Eckhart como um místico: para Fischer, que assumiu a edição das obras latinas de Eckhart após a morte de Josef Koch em 1960, Mestre Eckhart não escreveu um tratado sobre teologia mística, ele era um teólogo, um escolástico influenciado pelo espírito universitário. Alain de



De acordo com McGinn (2001), antes de tudo, Eckhart estava preocupado com a necessidade de o homem se tornar *Uno* com a *verdade divina*. E ao desenvolver essa convicção, o mestre incorpora teologia, filosofia e misticismo, isto é, ele é ao mesmo tempo, um mestre de leitura, acadêmico, erudito, e um mestre da vida espiritual. Sua proposta era unir razão, fé e prática sem insistir numa diferença entre filosofia, teologia e misticismo. No entanto o que há de tão vivaz em seu pensamento capaz de unir misticismo, filosofia e teologia? Em que medida o misticismo aliado a uma hermenêutica filosófica das escrituras pode tanto nos desafiar?

Ora, Mestre Eckhart, em seu aspecto teológico, revela não somente a erudição de um escolástico, mas o uso de uma forma de expressão original e com estilo. Como filósofo, ele nos apresenta especulações, que embora imersas no seio ocidental, são capazes de proporcionar um diálogo com o oriente pela sua originalidade e audácia. Mais conhecido como místico, Mestre Eckhart nos incita a distanciarmos de qualquer pretensão disfarçada de uma autoconsciência que remete para a realização do “eu” e da “vontade” e, por fim, de uma razão confiante. Diante disso, não se trata apenas de um pensador que atinge o ápice da teologia negativa, mas alguém que reconhece a responsabilidade de ser um *Lebemeister* e *Lesemeister*, que nos seus escritos não resume Deus e homem a uma mera relação de criador e criatura, e sim como algo potencialmente Uno, não como uma nova nomenclatura, todavia como um lugar em que o nada se cumpre. Entretanto, para que o homem se torne uno com Deus, Eckhart alerta que é preciso que ele assuma a mesma natureza de Deus, vazio e livre. Para isso, com seus sermões, Mestre Eckhart exorta ao homem que se atém às ilusões da mutabilidade, a se desprender delas para concretizar sua própria essência: regressar a Deus e com Ele se tornar puro nada. Isso só é possível através da *Abgeschiedenheit* ou *desprendimento*.

---

Libera compartilha da mesma opinião, afirmando que antes de tudo, Eckhart é teólogo, ora se posicionando como filósofo e místico, ora como um sábio e espiritual. Em 1977 F. Kelley alega que a noção de conhecimento de Eckhart a partir da perspectiva de Deus como um “princípio” é uma metafísica pura que não pode ser confundida com nenhuma ontologia ou misticismo (enraizado no próprio indivíduo ou numa experiência estática). Eckhart neste caso seria um filósofo. Contudo é Kurt Flasch da escola de Bochum que nega veementemente Eckhart como um místico. Ele afirma que o Mestre procurou explicar seus ensinamentos “através de argumentos próprios de filósofos. Identificar Eckhart como um místico nos impede de entendê-lo. Já Alois M. Haas critica os posicionamentos anteriores, qualificando energicamente a dimensão espiritual e mística da obra eckhartiana. Os que negam o lado místico de Eckhart na verdade possuem uma visão inadequada do que é misticismo. O misticismo não é alguma coisa privada, puramente emocional, irracional ou algo relacionado a uma experiência estática como pensam alguns. O misticismo eckhartiano não é algo limitado ao eu, que disserta sobre sua própria concepção de Deus (McGINN, 2001, p. 21-32). (Grifos do autor)

O mestre renano versa sobre a teoria do desprendimento como um único princípio hermenêutico (em seu sentido mais amplo) capaz de tocar o *intelligere* divino na ambiência da acidentalidade e da contingencialidade. Em vista disso, a *Abgeschiedenheit* implica em um não apego ao mundo e em um deixar as coisas em sua autonomia sob um único fio condutor - a deidade. Nessa compreensão, está subentendido a consideração de que toda e qualquer criatura está em Deus não apenas como conhecimento intelectual, mas como a própria vida de Deus. Trata-se de um conhecer e viver perfeitamente a Deus no mundo, de modo unicamente possível através das premissas que norteiam o desprendimento: a pobreza radical, a anulação do “eu” e a recusa de causas, finalidades ou fundamentos.

Não obstante a possibilidade de pensar o desprendimento se faz a partir da manifestação da vida mesma. É unicamente no cumprimento da vida que o Mestre Eckhart discorre sobre Deus em suas pregações, defende as doutrinas dominicanas nas disputas teológicas na universidade, vive o mundo. A *vida* de/para Eckhart é desde sempre o âmbito de *des-velamento* de tudo o que é. Afinal, qual é o significado de vida como des-velamento de tudo o que é no pensar eckhartiano? E em que medida uma ênfase sobre a teoria do desprendimento elucidará a relevância e a interdependência com a concepção de vida para Mestre Eckhart?

Mieth afirma que para apreendermos a intenção conceitual do mestre dominicano sobre a “vida” é preciso ter em vista três perspectivas intrinsecamente relacionadas entre si: “*a primeira é a vida em Deus; a segunda é a intensidade da vida através do amor e a terceira é viver sem-porquê*” (MIETH, 2004, p. 12). Acreditamos que a partir da terceira perspectiva “*viver sem-porquê*”, Eckhart resguarda a manifestação da vida a partir do que a justifica: o ser de Deus entendido como deidade. Com isso, indica a vida de/em Deus e o jorrar sem-porquê do amor divino no des-velamento da própria vida. Conjeturamos ainda que sob o pressuposto do desprendimento, o mestre dominicano abre um novo caminho para um pensar sobre a vida. Com a teoria do desprendimento, Mestre Eckhart tenta nos reconciliar com o que nos é mais próximo e nos excita a pensar o quanto viver é algo extraordinário, indicando a possibilidade de um pensar sobre o sentido da vida que não nega a própria insistência do que é na ambiência contingencial do cotidiano, antes defende a superação do paradoxo de renúncia e entrega ao mundo.

Nesse contexto, a partir de uma revisão das obras espirituais de Mestre Eckhart, mais precisamente nos *Sermões Alemães*, no *Livro da Divina consolação* e



nas *Conversações Espirituais*, objetiva-se de modo geral compreender e explicitar o conceito de *Leben ohne-warum* na mística de Mestre Eckhart sob o pressuposto da noção de *Abgeschiedenheit* e do seu *telos* no dia a dia, como anunciado no título desta dissertação, *Vida sem-porquê: desprendimento e cotidiano*.

Especificamente, no capítulo I, intitulado *Desprendimento: para uma vida sem-porquê*, a fim de compreendermos como da perspectiva do desprendimento é pertinente se analisar a concepção de vida, objetiva-se realizar uma análise da teoria do desprendimento através de três perspectivas: ôntica, ontológica e mística. Verificaremos de que modo Eckhart disserta sobre a exigência da pobreza radical em seu nada querer, saber e ter; o modo de ser do homem interior e do exterior; o nascimento do Filho e o posicionamento dele acerca do desprendimento comparado com virtudes clássicas: caridade, humildade e misericórdia. Do resultado do despojamento pertinente dessa dimensão alcançamos o cerne de todo ôntico, a dimensão ontológica em sua pura serenidade. Observaremos como Eckhart chega a formulação *ser é Deus*, sua conceituação sobre o intelecto, a diferença entre Deus e deidade e a consideração sobre o Uno. A terceira dimensão que denominamos mística é a unidade mundo, Deus é homem elucidado pelo sermão 86 sobre Marta e Maria.

A análise dessas dimensões evoca de modo tácito o *é* da univocidade ôntica, ontológica e mística do desprendimento. O *é* configura a abertura abismática da inteligência do vazio que nos foge como o próprio des-velamento da vida. É ciente do abismo deste des-velamento que Mestre Eckhart define a concepção de vida em seu pensamento.

De modo geral, determinar um conceito para a vida determina nosso modo de ser em vida. Contudo sabe-se que Eckhart denomina a vida como *sem-porquê*. De que maneira a “vida” como “sem-porquê” determina nosso modo de ser em vida para Mestre Eckhart? É da própria verdade divina que ele abre um novo horizonte da vida. No entanto qual a intenção de Eckhart ao equiparar a vida com o ser de Deus? Mestre Eckhart pensa profundamente o *ego sum qui sum* como a marca ontológica de Deus que se impõe como o único *porquê* de tudo. Mas Deus não tem *porquê* algum, porque ele mesmo é a primeira causa do *porquê* de tudo. Em suma, estando tudo na realidade de Deus, que não possui *porquê*, Eckhart, além de associar o ser de Deus à compreensão dinâmica de tudo e da própria vida, afirma categoricamente que a vida não tem realmente nenhum *porquê*.

A questão é: como viver Deus? Viver Deus é conduzir uma vida sem-porquê. Todavia Eckhart adverte que não se pode entender isso como uma prerrogativa externa, isto é, uma busca pelo *sem-porquê*, por Deus, pelo próprio desprendimento ou de qualquer benefício eterno. A vida sem-porquê não é um modo de vida que substitui o mundo de agora por um eterno. É na vida cotidiana que se revela a vida sem-porquê. O que traduz esse desafio que nos convida a ser sem-porquê cotidianamente?

Sob o viés dessas questões, no segundo e último capítulo, *Vida sem-porquê*, apresentando inicialmente alguns enlaces sobre o tema “vida” e a partir de alguns indicativos oriundos de citações eckhartianas sobre esse conceito, consideramos relevante realizar uma análise da concepção de vida em função do desprendimento através de quatro fios condutores: origem, temporalidade, essência e o desejo pela vida no cotidiano. De tal forma, propomos analisar a concepção eckhartiana sobre a vida a partir das seguintes perspectivas explicitadas em subcapítulos: *I – Arché e telos da vida* onde verificaremos de que modo Eckhart versa sobre o vazio da origem da vida e a questão do ser e nada em função da origem; *II – Vida e temporalidade*, examinaremos como Eckhart pensa a manifestação da vida na temporalidade pela problemática da *kénosis* divina e do instante-eternidade; *III – Vida como ser de Deus*, refletiremos de que modo o ser de Deus justifica a vida, a pronúncia do *ego sum qui sum*, a geração do *verbum* e o sem-porquê divino e *IV – Vida e cotidiano*, analisaremos como o homem em sua existência concreta expõe o desejo pela vida, ou seja, insiste no cotidiano pelo ser e tornar-se, jogo de espelho entre transcendência e imanência. Nas considerações finais, reflete-se sobre a originalidade e a repercussão dessa questão.