

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - ICHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGHIS

O AMOR NADA SABE DOS PECADOS – A MÍSTICA DE MESTRE ECKHART
COMO ANULAÇÃO DO SACRIFÍCIO (1293-1329)

**Texto apresentado em cumprimento
às exigências do curso de Pós-
Graduação em História da
Universidade Federal do Mato Grosso
como requisito parcial para obtenção
do Título de Mestre em História.**

Orientador: Prof. Dr. Leandro Rust

VÍTOR SILVA MEIRELES

CUIABÁ/MT

2014

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todos que me auxiliaram neste longo e árduo período de pesquisa. A compreensão das dificuldades alheias é uma atitude louvável, e se não fosse o auxílio de muitas pessoas este trabalho não poderia ter sido produzido. Não há solidão total e isso é reconfortante. A beleza em ajudar, tolerar e perdoar é digna e dignificante. Assim, agradeço a Deus, o máximo amigo e ajudante, e a todos aqueles que me estenderam a mão nesse processo. Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Leandro Duarte Rust, um homem do conhecimento, que soube de fato orientar as dificuldades naturais na aproximação entre Filosofia e História, além de ser notável a gentileza e a paciência para com este pesquisador. Agradeço também a todos os professores que aceitaram o convite para a banca. Agradeço a minha esposa Daniele pelo apoio e incentivo, a minha filha Safira pela alegria que me proporciona e a todos os meus familiares que estiveram juntos a mim nesse período, mãe, pai e irmãs. Sou grato às minhas colegas Cassiana Ines e Silmara Dencati, que muito me ajudaram em assuntos técnicos, e também ao meu amigo André Sena, que sempre manteve vivo comigo o diálogo sobre temas tão essenciais à nossa vida. “A gratidão é o próprio Paraíso”.

RESUMO

Este trabalho visa compreender a mística de Mestre Eckhart em três dimensões interdependentes: metafísica, ritualística e, principalmente, espiritual. O objetivo maior dessa dissertação é mostrar como a espiritualidade radical do pensador alemão trabalha a anulação do sacrifício, bem como os desdobramentos sociais de suas ideias no rompimento do ciclo da violência. Para isso é necessário realçar aspectos basilares de sua metafísica: o nascimento do Filho de Deus na alma desprendida - como Eckhart constrói suas premissas e de que forma se desvia da tradição católica, que prega a necessidade da mediação sacerdotal para o recebimento de Deus na alma. Desse ponto surge uma segunda necessidade: observar qual é a validade dos ritos e sacramentos na visão do teólogo, para o qual há uma prioridade do interno sobre o externo, sendo necessário retirar o foco dos sacramentos e concentrar as forças na “bondade da alma”. Mas se a religião é também um fenômeno social, qual o espaço para tais ideias dentro do cristianismo? No momento em que Eckhart despreza a ritualística não despreza também todo o cristianismo, entrando em contradição com sua condição de dominicano? A resposta para esse paradoxo encontra-se na visão de um “outro” cristianismo proposto pelo alemão, um cristianismo mais puro, íntimo, vivido com total prioridade no interior da alma. A visualização do que seria essa religião em nível social está na teoria antropológica do intelectual francês René Girard e sua percepção do cristianismo como uma religião não-sacrificial. O cristianismo para ambos está na não propagação da violência através da aceitação total dessa violência na própria alma, sendo unido com Deus através dessa mesma aceitação, vivendo o exemplo de Cristo, sem “resistir ao mal”, sem criar um modelo artificial de repressão da violência e do pecado.

Palavras-chave: Sacrifício, ritualística, sacramento, Deus, pecado.

ABSTRACT

This work focus on understanding the mystic of Master Eckhart in three interdependent dimensions: metaphysical, ritualistic, and especially spiritual. The main objective of this dissertation is to show how radical the spirituality of the German thinker makes the cancellation of the sacrifice work, as well as the social development of his ideas in breaking the cycle of violence. It is necessary to emphasize the basic aspects of his metaphysics: the birth of the Son of God in a free soul - as Eckhart builds his premises and the way how he diverts from the Catholic tradition that preaches the need of the sacerdotal mediation, to receive God in the soul. From this point a second need arises: to observe what is the validity of the rituals and sacraments from a theologian's point of view, to which there is a priority of the internal over the external, being necessary to remove the focus from the sacraments and to concentrate forces in the "kindness of the soul ". However if the religion is also a social phenomenon, what is the space for such ideas within the Christianity? At the moment when Eckhart disdains the ritualistic doesn't he also disdain the whole Christianity, creating a contradiction with his condition as a Dominican? The answer to this paradox is found in the vision of an "other" Christianity proposed by the German, a purer and intimate Christianity, lived with total priority within the soul. A preview of what this religion could be in a social level is in the anthropological theory of the French intellectual René Girard and his perception from the Christianity as a non-sacrificial religion. The Christianity for both is to not spread violence, through full acceptance of such violence in the soul itself, being united with God through the same acceptance, experiencing Christ's example, without "resisting evil", not creating an artificial model of the violence and sin repression.

Keywords: Sacrifice, ritual, sacrament, God, sin.

VÍTOR SILVA MEIRELES

**O AMOR NADA SABE DOS PECADOS - A MÍSTICA DE MESTRE ECKHART
COMO ANULAÇÃO DO SACRIFÍCIO (1293-1329)**

BANCA EXAMINADORA:

26 de maio de 2014

Prof. Dr. Leandro Duarte Rust
Orientador (Presidente)

Prof. Dr. Marcus Cruz
Examinador Interno

Prof. Dr. Luiz Augusto Passos
Examinador Externo

Prof. Dr. Cláudia Bovo
Suplente

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

S586a Silva Meireles, Vítor.

O amor nada sabe dos pecados: a mística de Mestre Eckhart como anulação do sacrifício (1293-1329) / Vítor Silva Meireles. -- 2014

175 f. ; 30 cm.

Orientador: Leandro Duarte Rust.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Cuiabá, 2014.

Inclui bibliografia.

1. Sacrifício. 2. Ritualística. 3. Sacramento. 4. Deus. 5. Pecado. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 01 – MESTRE ECKHART: PENSAMENTO E VIDA.....	18
1. Vida intelectual.....	25
1.1 Eckhart: um místico?.....	29
2. Vida espiritual.....	33
2.1 A Condenação de Mestre Eckhart.....	37
CAPÍTULO 02 – <i>O HOMEM BOM É O FILHO UNIGÊNITO DE DEUS</i> – O NASCIMENTO DO FILHO DE DEUS NA ALMA.....	44
1. Linguagem.....	46
1.1 Estilo.....	51
2. A ênfase de Eckhart.....	56
3. O nascimento do Filho de Deus na alma.....	61
3.1 Interioridade: a condição para nascimento.....	63
3.2 O Filho de Deus: geração e graça.....	68
3.3 A relação interior-exterior.....	70
CAPÍTULO 03 – <i>DEUS NÃO PRESCREVE OBRAS EXTERIORES</i> – O LUGAR DA RITUALÍSTICA NA OBRA DE ECKHART.....	78
1. O lugar de Deus.....	79
2. O lugar da ascese no sermão 104.....	87
3. Mediação sacerdotal.....	96

3.1 A Eucaristia: um sacramento incomum.....	104
CAPÍTULO 04: <i>QUANTO MAIS GRAVEMENTE SE PECA, MAIS SE LOUVA A DEUS</i> – A ESPIRITUALIDADE DE MESTRE ECKHART E O FIM DO SACRIFÍCIO NA ANTROPOLOGIA DE RENÉ GIRARD.....	113
1. O sacrifício segundo René Girard.....	115
1.1 O mimetismo e o bode expiatório.....	118
1.2 As variadas concepções de sacrifício.....	123
2. A indiferença ao sacrifício.....	126
2.1 As duas formas de sofrimento em René Girard.....	131
2.2 As duas formas de sofrimento em Mestre Eckhart.....	134
2.3 Otimismo ontológico.....	142
3. A presença do pecado na bula <i>In Agro Dominico</i>	144
3.1 O pecado no ocaso medieval.....	145
3.2 Pecado e sacrifício na visão de Eckhart.....	149
3.3 O modelo de imitação de Tomás Kempis nas perspectivas opostas de Huizinga e Girard.....	158
CONCLUSÃO.....	162
BIBLIOGRAFIA.....	168

INTRODUÇÃO

O curso que esta pesquisa percorrerá tem seu ponto de partida em um precioso documento histórico: a bula papal *In Agro Dominico* publicada em 1329, que condena um dos mais notórios místicos do Cristianismo: Mestre Eckhart. Saltou aos nossos olhos a presença do pecado e do sacrifício na bula. Apesar de pouco valorizada pelos pesquisadores que se demoram na condenação de Eckhart, tais questões marcam forte presença entre os artigos condenados como heréticos pelo Papa João XXII.

Asseguramos que não é nossa tarefa defender nem realçar qualquer teoria já existente ou inédita acerca dos reais motivos que levaram o intelectual alemão a ser condenado. Nosso objetivo é compreender a visão de Eckhart acerca do pecado e do sacrifício, tendo em vista a importância histórica da bula e a relevante presença de tais pontos no documento. O que faremos aqui é a compreensão teológica e antropológica de um dado histórico. A proposta de espiritualidade do místico alemão tira completamente de foco o pecado. Enquanto a ideia de sacrifício e penitência pelos pecados se enraíza na vivência religiosa medieval, o pensamento do mestre renano soa ousado ao propagar absoluta liberdade na relação do homem com Deus. Buscaremos compreender, portanto, a nascente dessa ousadia escondida na metafísica da unidade entre Deus e seu Filho. A partir de tal ponto, inferiremos as consequências de tal liberdade na visão eckhartiana acerca da ritualística – é inútil ao homem bom a preocupação com a realização de qualquer ato meramente externo, fato este que tira a primazia do sacerdote como mediador externo entre o homem e Deus. Percebamos aqui um forte contraste com a espiritualidade dominante no século XIV, onde os ritos adquirem suprema importância, ainda mais sob os recentes desígnios do *IV Concílio de Latrão* (1215), que formalizava de modo rígido regras de conduta entre os sacerdotes e impunha os dogmas da Transubstanciação e da Confissão. A liberdade em si mesma retratada na metafísica eckhartiana e a liberdade em relação aos ritos nos permitirá fazer ampla reflexão acerca da liberdade em sentido espiritual e psicológico, isto é, a liberdade cotidiana na relação íntima do homem com seus problemas diários: sofrimento, remorso, culpa e pecado. E é neste ponto menos abstrato, mais fenomênico, que visualizamos espaço para a aproximação entre a mística de Mestre Eckhart e a antropologia de René Girard. Qual a implicação prática e social da mística de Eckhart? Há, nas inúmeras teorias sociais

existentes, alguma onde é possível uma aplicação de tão despojado pensamento? Respondemos que sim! A teologia de Eckhart encontra um amplo paralelo na antropologia de René Girard. Enquanto Eckhart fala do indivíduo, do pequeno lugar escondido na alma em que Deus habita, Girard falará do aspecto macro, totalizante, histórico. Para o antropólogo francês a história da humanidade tem seu ápice na redenção, e o mesmo podemos dizer sobre a alma para Eckhart: só no acolhimento integral de todos os males, na absoluta confiança na Vontade de Deus e na aceitação do sofrimento por inteiro é que a alma encontrará repouso.

São vinte e oito os artigos condenados pela bula de 1329. Mas apenas dezessete são considerados verdadeiramente heréticos: os quinze primeiros artigos da bula papal e os dois últimos. Os onze que restam são tidos como “suspeitos de heresia” pela comissão inquisitorial liderada pelo Papa João XXII¹. Segue abaixo os artigos organizados segundo a gravidade da condenação.

ARTIGOS CONDENADOS COMO HERÉTICOS²:

Primeiro artigo. Perguntado um dia por que Deus não havia criado o mundo mais cedo, ele respondeu, tanto outrora como agora, que Deus não pôde criar o mundo mais cedo, pois nada pode agir antes de ser; donde tão logo Deus foi, Ele criou o mundo.

Segundo artigo. Igualmente, pode-se conceber que o mundo tenha existido desde a eternidade.

Terceiro artigo. Igualmente, no mesmo instante e no mesmo ato em que Deus foi e engendrou seu Filho a si coeterno e em tudo igual a Deus, Ele criou também o mundo.

Quarto artigo. Igualmente, em toda obra, mesmo nas más - más seja de acordo com a pena e a culpa – manifesta-se e reluz de maneira equânime a glória de Deus.

¹ O contexto da realização da bula será evidenciado no capítulo 01.

² Tradução de Rodrigo Guerizoli. A Condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico. Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, nº89, 2000, p. 387-403.

Quinto artigo. Igualmente, aquele que vitupera um outro, louva a Deus pelo vitupério, ou seja, pelo pecado mesmo do vitupério, e quanto mais vitupera e mais gravemente peca, mais louva a Deus.

Sexto artigo. Igualmente, mesmo aquele que blasfema Deus, louva a Deus.

Sétimo artigo. Igualmente, aquele que pede isso ou aquilo pede o mal e pede mal, pois pede a negação do bem e a negação de Deus; ora, portanto, para que Deus lhe seja negado.

Oitavo artigo. Aqueles que não têm em vista nem os bens, nem as honras, nem as vantagens, nem a devoção interna, nem a santidade, nem a recompensa, nem o reino dos céus, mas, antes, renunciaram a tudo isso e também àquilo que é sei - nesses homens Deus é honrado.

Nono artigo. Estive recentemente refletindo se eu gostaria de receber ou desejar alguma coisa de Deus. E quero considerar isso com muita atenção, pois, se em aceitando algo de Deus, eu estaria abaixo Dele, ou em inferioridade em relação a Ele, tal qual um servidor ou um escravo, e Ele mesmo, enquanto doador, seria como um senhor. E não é assim que devemos ser na vida eterna.

Décimo artigo. Nós seremos totalmente transformados em Deus e seremos Nele transfigurados do mesmo modo que, no sacramento, o pão torna-se o corpo de Cristo. Eu serei transfigurado Nele, pois Ele próprio me fez uno com o seu ser, e não semelhante ao seu ser. Pelo Deus vivente, é verdade que aí não existe qualquer distinção.

Décimo primeiro artigo. Tudo o que Deus Pai deu a seu Filho unigênito em sua natureza humana, Ele deu-me inteiramente e sem nenhuma exceção, nem em união nem em santidade. Ele deu-me tudo, na exata medida em que lhe deu.

Décimo segundo artigo. Tudo o que a Sagrada Escritura diz sobre Cristo cumpre-se integralmente em todo homem bom e divino.

Décimo terceiro artigo. Tudo o que é próprio da natureza divina é integralmente próprio ao homem justo e divino. Assim, esse homem opera tudo o que Deus opera, tendo criado o céu e a terra em união com Deus e sendo gerador do Verbo eterno; e sem tal homem Deus não saberia o que fazer.

Décimo quarto artigo. O homem bom deve conformar sua vontade à vontade de Deus, de maneira que ele queira tudo o que Deus quer. E como Deus quer, de alguma forma, que eu tenha pecado, eu não quero não ter pecado – e essa é a verdadeira penitência.

Décimo quinto artigo. Se um homem cometesse mil pecados mortais, e tal homem estivesse em uma disposição justa, ele não teria de querer não os ter cometido.

Além disso, dá-se a conhecer ter o supracitado Eckhart pregado dois outros artigos, nos seguintes termos:

Primeiro artigo (vinte e seis). Existe algo na alma que é incriado e incriável. Se a alma inteira fosse como tal, seria incriada e incriável; e isso é o intelecto.

Segundo artigo (vinte e sete). Deus não é bom, nem melhor, nem ótimo. Quando eu chamo Deus de bom, falo tão inadequadamente quanto se chamasse o branco de negro.

ARTIGOS SUSPEITOS DE HERESIA:

Décimo sexto artigo. Deus não prescreve propriamente nenhum ato exterior.

Décimo sétimo artigo. O ato exterior não é propriamente bom nem divino, não sendo Deus que propriamente o opera e nem o faz existir.

Décimo oitavo artigo. Não portemos o fruto dos atos exteriores, que não nos tornam bons, mas o dos atos interiores, os quais o Pai que habita em nós produz e opera.

Décimo nono artigo. Deus ama as almas, não as obras exteriores.

Vigésimo artigo. O homem bom é o Filho unigênito de Deus.

Vigésimo primeiro artigo. O homem nobre é aquele Filho unigênito de Deus que o Pai engendrou desde a eternidade.

Vigésimo segundo artigo. O Pai me engendra como seu Filho e como o mesmo Filho. Tudo o que Deus opera é uno: por isso ele me engendra como seu Filho, sem nenhuma distinção.

Vigésimo terceiro artigo. Deus é uno de todos os modos e sob todos os aspectos, não podendo encontrar-se Nele nenhuma multiplicidade, quer do intelecto, quer extramental. Quem quer que veja dualidade ou distinção não vê Deus, pois Deus é uno, além do número e acima do número, não formando unidade com coisa alguma. Donde não se poder ter nem conceber nenhuma distinção em Deus mesmo.

Vigésimo quarto artigo. Toda distinção é estranha a Deus, seja na natureza ou nas pessoas. Demonstração: sua natureza é una e o próprio Uno e, igualmente, cada pessoa é una e o próprio Uno que é a sua natureza.

Vigésimo quinto artigo. Quando è dito: ‘Simão, tu me amas mais do que a estes?’ [João 21, 15], o sentido é: mais que a estes, ou seja, de uma boa maneira, todavia não perfeitamente. No “primeiro” e “segundo”, no “mais” e “menos”, existe uma gradação e uma ordem, mas no uno não existe nem gradação e nem ordem. Aquele, portanto, que ama a Deus mais que ao seu próximo, o ama de uma boa maneira, mas ainda não perfeitamente.

Vigésimo sexto artigo. Todas as criaturas são um puro nada. Não digo que elas sejam algo ínfimo ou alguma coisa, mas que elas são um puro nada.

Dos artigos condenados como heréticos notamos que os de número 4, 5, 6, 9, 14 e 15 tratam diretamente da questão do pecado e da penitência. Em suma: dos dezessete artigos condenados **seis** abordam a questão do pecado, o que resulta em mais de 1/3 dos artigos considerados realmente heréticos. Notada tamanha importância colocaremos em pauta esse bloco de artigos no último capítulo, quando efetivaremos a equiparação de Girard com Eckhart, tendo como base esta parte do texto da bula.

É importante constatar que mais dois blocos de artigos são visíveis na bula. Outros seis artigos abordam a questão da ritualística – o desprezo de Eckhart pelas normas externas, pelo fundamento sacramental. São os artigos de número 8, 16, 17, 18, 19 e 26. E o mais abundante é sobre o nascimento do Filho de Deus. Dentre os vinte e oito artigos dez remetem à identidade do Filho de Deus com o homem bom, fato que soa herético pela Igreja pela ideia da não exclusividade de Jesus como Filho Unigênito de Deus. São os artigos de número 10, 11, 12, 13, 20, 21, 22, 23, 24 e 27.

Separamos nós, portanto, três seções de artigos:

SEÇÃO SOBRE O “FILHO DE DEUS”:

[10] Décimo artigo. Nós seremos totalmente transformados em Deus e seremos Nele transfigurados do mesmo modo que, no sacramento, o pão torna-se o corpo de Cristo. Eu serei transfigurado Nele, pois Ele próprio me fez uno com o seu ser, e não semelhante ao seu ser. Pelo Deus vivente, é verdade que aí não existe qualquer distinção.

[11] Décimo primeiro artigo. Tudo o que Deus Pai deu a seu Filho unigênito em sua natureza humana, ele deu-me inteiramente e sem nenhuma exceção, nem em união nem em santidade. Ele deu-me tudo, na exata medida em que lhe deu.

[12] Décimo segundo artigo. Tudo o que a Sagrada Escritura diz sobre Cristo cumpre-se integralmente em todo homem bom e divino.

[13] Décimo terceiro artigo. Tudo o que é próprio à natureza divina é integralmente próprio ao homem justo e divino. Assim, esse homem opera tudo o que Deus opera, tendo criado o céu e a terra em união com Deus e sendo gerador do Verbo eterno; e sem tal homem Deus não saberia o que fazer.

[20] Vigésimo artigo. O homem bom é o Filho unigênito de Deus.

[21] Vigésimo primeiro artigo. O homem nobre é aquele Filho unigênito de Deus que o Pai engendrou desde a eternidade.

[22] Vigésimo segundo artigo. O Pai me engendra como seu Filho e como o mesmo Filho. Tudo o que Deus opera é uno: por isso ele me engendra como seu Filho, sem nenhuma distinção.

[23] Vigésimo terceiro artigo. Deus é uno de todos os modos e sob todos os aspectos, não podendo encontrar-se Nele nenhuma multiplicidade, quer do intelecto, quer extramental. Quem quer que veja dualidade ou distinção não vê Deus, pois Deus é uno, além do número e acima do número, não formando unidade com coisa alguma. Donde não se poder ter nem conceber nenhuma distinção em Deus mesmo.

[24] Vigésimo quarto artigo. Toda distinção é estranha a Deus, seja na natureza ou nas pessoas. Demonstração: sua natureza é una e o próprio Uno e, igualmente, cada pessoa é una e o próprio Uno que é a sua natureza.

[27] Primeiro artigo. Existe algo na alma que é incriado e incriável. Se a alma inteira fosse como tal, seria incriada e incriável: e isso é o intelecto.

SEÇÃO SOBRE RITUALÍSTICA:

[8] Oitavo artigo. Aqueles que não têm em vista nem os bens, nem as honras, nem as vantagens, nem a devoção interna, nem a santidade, nem a recompensa, nem o reinos dos céus, mas, antes, renunciaram a tudo isso e também ao que é seu - nesses homens Deus é honrado.

[16] Décimo sexto artigo. Deus não prescreve propriamente nenhum ato exterior.

[17] Décimo sétimo artigo. O ato exterior não é propriamente bom nem divino, não sendo Deus que propriamente o opera nem o faz existir.

[18] Décimo oitavo artigo. Não portemos o fruto dos atos exteriores, que não nos tornam bons, mas o dos atos interiores, os quais o Pai que habita em nós produz e opera.

[19] Décimo nono artigo. Deus ama as almas, não as obras exteriores.

[26] Vigésimo sexto artigo. Todas as criaturas são um puro nada. Não digo que elas sejam algo ínfimo ou alguma coisa, mas que elas são um puro nada.

SEÇÃO SOBRE O PECADO:

[4] Quarto artigo. Igualmente, em toda obra, mesmo nas más - más de acordo com a pena e a culpa - manifesta-se e reluz de maneira equânime a glória de Deus.

[5] Quinto artigo. Igualmente, aquele que vitupera um outro, louva a Deus pelo vitupério, ou seja, pelo pecado mesmo do vitupério, e quanto mais vitupera e mais gravemente peca, mais louva a Deus.

[6] Sexto artigo. Igualmente, mesmo aquele que blasfema Deus, louva a Deus.

[9] Nono artigo. Estive recentemente refletindo se eu gostaria de receber ou desejar alguma coisa de Deus. E quero considerar isso com muita atenção, pois, em aceitando algo de Deus, eu estaria abaixo Dele, ou em inferioridade em relação a Ele, tal qual um servidor ou escravo, e Ele mesmo, enquanto doador, seria como um senhor. E não é assim que devemos ser na vida eterna.

[14] Décimo quarto artigo. O homem bom deve conformar sua vontade à vontade de Deus, de maneira que ele queira tudo o que Deus quer. E como Deus quer, de alguma forma, que eu tenha pecado, eu não quero não ter pecado - e essa é a verdadeira penitência.

[15] Décimo quinto artigo. Se um homem cometesse mil pecados mortais, e tal homem estivesse em uma disposição justa, ele não teria de querer não os ter cometido.

Faremos, então, dessa divisão, respectivamente, a sequência de apresentação deste trabalho do capítulo dois em diante. Cada capítulo posterior ao introdutório levará no título um artigo referente a cada seção. Buscaremos então compreender a raiz filosófica de tal condenação histórica, culminando nas análises sobre a visão de pecado e sacrifício do mestre renano.

No capítulo primeiro abordaremos o pensamento e a vida de Mestre Eckhart, no intuito de melhor compreendermos sua espiritualidade, tendo em vista seu contexto histórico e sua vida acadêmica. No capítulo dois iremos expor a temática do filho de Deus, em acordo com a primeira seção de artigos acima apontada (*seção sobre o Filho de Deus*). A porta de entrada para o nascimento do Filho de Deus é uma alma desprendida. E é com base nesse total desprendimento que encontraremos a ênfase do mestre. O nascimento do Filho de Deus só pode se dar no esquecimento de toda a agitação do mundo externo, na jornada da alma rumo ao seu próprio âmago. Tal desvalorização do externo, no entanto, não pressupõe um desprezo completo, mas sua subordinação através da utilidade do mesmo. Como exemplo de tal utilidade, observaremos a importância do dinamismo da linguagem em Eckhart. Para isso faremos a aproximação textual com a tradição católica: Anselmo, Dionísio e o *Cântico dos Cânticos*. Perceberemos o que há de inovador e o que há de tradicional no estilo do mestre turíngio.

A relação interior-exterior evidenciada na *seção sobre ritualística* da bula nos fornece o preâmbulo para o terceiro capítulo, que tem seu foco nas conseqüências práticas de toda a filosofia mística do desprendimento demonstrada no primeiro. Importará, neste momento, discutirmos os efeitos do pensamento eckhartiano na valorização/desvalorização dos ritos, da ascese espiritual e dos sacramentos. Uma vez que este capítulo aborda a teoria da efluência interno-externo, abriremos a discussão com o lugar das coisas na mística medieval buscando fundamento nos estudos de Márcia Sá Schuback. Posteriormente, utilizaremos o sermão 104 como sermão emblema para a discussão da relação ascese-mística. Este sermão culmina a sequência de sermões que abordam o nascimento de Deus da alma, que vai do sermão 100 ao sermão 104. Eckhart vê a necessidade de responder perguntas cruciais sobre a necessidade dos ritos, dos exercícios espirituais e dos sacramentos. Para maior compreensão, ainda neste capítulo, contemplaremos os estudos antropológicos de Aldo Natale Terrin e de Mircea Eliade, sobre a importância dos ritos. Em seguida, faremos uma observação sobre a

Eucaristia, que para a tradição católica é mais que um ritual. Veremos qual é o lugar da Eucaristia na obra de Eckhart, em especial nas *Conversações Espirituais*, e por qual motivo, no sermão 86, o mestre alemão declara inusitadamente a supremacia de Marta, que representa o espírito ativo, sobre Maria, de alma contemplativa, contrariando boa parte da tradição mística cristã.

Neste momento, algumas perguntas cruciais precisam ser respondidas: se Eckhart despreza (ou pelo menos subestima) os ritos, qual é a validade social de seu pensamento? Como dar forma ao informe? Como sugerir um modelo cristão ao que é sem modelo? Tais perguntas serão respondidas no último (e principal) capítulo, mas já adiantamos a resposta: tanto para Eckhart quanto para Girard o **cerne** do que é “ser cristão” independe do viés exotérico, mimético, sacrificial e ritualístico. Há um “outro” cristianismo para ambos.

No quarto capítulo compreenderemos a importância da ênfase que Eckhart dá ao viés psicológico, à pureza da intenção, constatada na *seção sobre o pecado*. Através do otimismo explícito no *Livro da Divina Consolação* ver-se-á a relevância de uma postura internamente positiva, sem ansiedades, sem objetivos obstinados, sem grandes porquês. Veremos como tal foco difere da prática sacrificial em todos os âmbitos no decorrer da história do Cristianismo e de outras religiões. Os estudos sobre o sacrifício religioso retiraremos das ricas observações do antropólogo francês René Girard. Aqui se mostrará o epicentro deste trabalho: a aproximação entre Girard e Eckhart para a compreensão teórica e prática da anulação do sacrifício no pensamento do alemão. Assim, constataremos que a mística de Eckhart, em seu aspecto social, pode ser muito bem traduzida na antropologia de Girard. Por fim, estabeleceremos o contraste entre as diferentes visões do historiador Johan Huizinga e da dupla Girard/Eckhart acerca do que seria a imitação ideal de Cristo, que para Huizinga deve ser sacrificial ao estilo de Tomás Kempis, ao passo que para Girard e Eckhart tal imitação alcançaria mais êxito se fosse não-sacrificial, o que nos dá respaldo para reiterarmos nossa perspectiva de que para ambos há um “outro” e mais essencial cristianismo. A escolha de Huizinga mostra-se necessária por ter sido um historiador que divergiu da mística radical proposta por Eckhart como condutora de uma “mística cristã”, e também pelo fato de Huizinga ter se debruçado, com rigor e destreza, na cultura e na mentalidade religiosa da Baixa Idade Média no seu livro *O Outono da Idade Média*.

Em síntese: nosso ponto de partida é a apresentação feita nesta introdução sobre as maiores ênfases da bula *In Agro Dominico*. Nosso objetivo é a compreensão da mística de Eckhart como anulação do sacrifício e seus efeitos práticos. E, por fim, nosso método para a realização de tal objetivo consiste na aproximação entre a antropologia de René Girard e a mística de Mestre Eckhart.

CAPÍTULO 01 – MESTRE ECKHART: PENSAMENTO E VIDA

A ordem de apresentação deste capítulo resumirá, no movimento da vida de Eckhart, a mesma dinâmica dos três capítulos posteriores: *Metafísica – Ritualística - Espiritualidade*, mas convertido em: *Vida intelectual – Vida espiritual*. Ao contemplarmos sua vida intelectual buscaremos realçar o ambiente cultural dos séculos XIII e XIV, bem como as influências das grandes discussões teológicas da época sobre o pensamento de Eckhart. Por “vida espiritual” queremos enfatizar a vida ligada à Igreja e destacaremos, principalmente, a implicação psicológica e prática da mística do desprendimento proposta pelo mestre, e, pelo fato de ser esta espiritualidade radical um fator de grande escândalo registrado no processo que culmina na sua condenação em 1329, deixaremos para este segundo momento a discussão sobre a bula *In Agro Dominico*.

O século XIV foi intenso na luta entre ideários distintos. Diferentes modos de viver e de pensar se misturavam de tal forma que a simples convivência já não mais era tolerada. O ideal da pobreza evangélica, inspirado pelas ideias de Pedro Valdes, atinge o coração dos franciscanos radicais, na busca de uma vida completamente despojada de bens materiais. Valdes, convertido em 1174, abandona todos os bens, traduz a Bíblia e exalta os princípios basilares do evangelho. Excomungado, prega fora da Igreja, disseminando sua pregação no Sul da França e Norte da Itália. Seu procedimento é semelhante ao de Francisco de Assis. Alguns grupos, para evitar cair em heresia, optavam pela moderação, é o caso da ala radical da Ordem dos Franciscanos. Após este recuo a imagem de Francisco de Assis é integrada à Igreja.

No final do século XIII, os fundamentos intelectuais da autoridade apostólica despertam profundas críticas. Marsílio de Pádua, por exemplo, contesta fortemente o poder papal e John Wycliffe, pensador realista-idealista cuja posição teológica era de que o corpo da Igreja era totalmente espiritual, negava toda a validade teológica e espiritual ao governo eclesiástico (BASCHET, 2006). Marsílio de Pádua exalta a soberania popular e defende o Rei Luís, o Bávaro, contra o papa João XXII, o mesmo que condena Eckhart. Para Marsílio a lei evangélica deve ser um julgamento divino e não humano-mundano.

Um dos motivos pelo qual podemos ver no século XIV um século de conflitos é o surgimento de Petrarca, que é, segundo George Holmes, o pensador mais original deste século, e um dos precursores da Renascença. Dentre muitas obras, Petrarca escreveu *Secretum*, em 1342, um diálogo onírico com Sto. Agostinho. Criticou a corte papal em algumas cartas. “Era uma nova espécie de homem” (HOLMES, 1975), pouco se importava com certas convenções. Prefere a literatura, um modo de vida menos teórico, do que a filosofia. Valoriza uma vida mais prática e devota inspirada em Cícero, no Apóstolo Paulo e em Sto. Agostinho. Petrarca, no *Secretum*, ressalta a importância de Cícero e Sêneca para uma boa saúde psicológica. Tal valorização é realmente inovadora para a época. A obra de Petrarca inaugura uma visão de mundo que abre mão da metafísica e da teologia nos moldes tradicionais e dá ênfase em questões éticas e práticas (HOLMES, 1975).

Vimos até aqui um pequeno apanhado intelectual da oposição individual ao clero. Mas a principal preocupação herética deste século está num grupo: os cátaros. Cátaro significa “puro”, mas os clérigos insistem em fazer uma falsa associação etimológica com os “gatos”, animais que tinham representação demoníaca na época. As principais heresias se dividirão em dois tipos de dualismo – um dualismo radical, fortemente influenciado pelo maniqueísmo, em que se acredita na existência de duas forças ontológicas na criação – o bem e o mal. E um dualismo moderado, onde se acredita que a realidade de Deus é uma, mas que o mundo é criação de um anjo decaído. (BASCHET, 2006).

Sobre a influência do maniqueísmo nos cátaros o historiador José Rivair Macedo afirma:

Quanto ao catarismo, embora tenha aparecido também no princípio do século XII, constituiu em movimento heterodoxo até certo ponto distinto dos anteriores, cuja origem é difícil de ser estabelecida com precisão. Para alguns estudiosos, poderia ser o desdobramento de concepções gnósticas greco-romanas divulgadas em textos manuscritos produzidos nos mosteiros desde a virada do milênio. Para outros, teria sido introduzida no Ocidente por pessoas influenciadas pelas idéias de uma corrente religiosa existente nas fronteiras do Império Bizantino denominada “bogomilismo”. Data do final do século X as primeiras informações a respeito da existência nas montanhas da Macedônia e na Bulgária de um amplo movimento de seguidores das idéias do sacerdote Cosmas, os quais adotavam a rígida vida ascética, condenavam o batismo cristão, tinham horror à carne, negavam o matrimônio e

professavam a crença na existência de dois princípios absolutos na constituição do mundo: o bem e o mal. Eram herdeiros do maniqueísmo, heresia amplamente difundida no Oriente nos primeiros séculos cristãos. No ocidente, os seguidores do catarismo espalharam-se pelas terras do Sacro Império romano Germânico, na região de Flandres, na Inglaterra e na Itália. Mas foi no Sul do reino da França que sua adoção viria a exercer maior impacto na sociedade. (MACEDO, 2000, p. 04)

Em meio a toda essa diversidade de novas doutrinas, da crise entre o papado e grupos anti-clericais, o século XIV vai se fazendo como um dos mais conturbados da história. Eis o clima de absoluta efervescência intelectual e espiritual que vigorava neste século, precisamente narrado por Carneiro Leão nas palavras que seguem:

Nestas condições, não foi difícil o homem medieval sentir-se sem continente, em transição de paradigma, de passagem para um outro mundo. Os velhos padrões desvaneceram e os novos parâmetros ainda não se consolidaram. É momento de desorientação e angústia. Os modelos se desvaneceram, os valores se gastaram e os princípios ficaram sem força. Predomina um estado fluido, elástico e maleável. Abre-se uma fenda histórica com um intervalo de mundos. É tempo de transformação não apenas de modos e maneiras de viver, de formas e matizes de relacionamento, mas sobretudo de estruturas e princípios. [...] Nos interstícios, encontram espaço as esperanças mais díspares e as experiências mais desconhecidas. Nas universidades, outros tantos baluartes do universalismo medieval junto com o Papado e o Império, com o feudalismo e o artesanato, o realismo dos universais sofre os primeiros abalos do nominalismo. Nas cidades alemãs, cresce a força das tentativas de mudanças sociais. Entre o povo surgem sempre novas seitas e emergem por toda parte movimentos religiosos diversos e opostos entre si, mas idênticos todos em contestar a **mediação** institucional da Igreja e em reivindicar autonomia para indivíduos e grupos. Nos mosteiros e nos conventos, tanto nos masculinos como nos femininos, grassa profunda inquietação. A religiosidade herdada e as formas tradicionais de piedade já não satisfazem as demandas pessoais. De um contacto vivo e imediato com Deus. Grande é a sedução de correntes esotéricas e proféticas. Reina uma atmosfera trabalhada por inquietação de toda sorte e eivada de fermento revolucionário. (LEÃO, 2006, p.10)

Quanto à atmosfera intelectual do século XIV, esta foi fortemente dominada pela universidade. A universidade é uma criação medieval. Não há correlato no mundo antigo e nem nos povos muçulmanos. Apenas em latim o termo “universidade” começou a ser utilizado. O termo *universitas* foi assim usado num sentido próprio de associação ou corporação de ofício. Durante o século XIII o termo passou a ser usado

para denominar as corporações de mestres e estudantes, que se dedicavam aos estudos das artes liberais, teologia, direito e medicina (NUNES, 1979).

A originalidade da universidade como criação exclusiva da Idade Média é evidenciada por Ruy Afonso Costa Nunes na sua *História da Educação na Idade Média*. Segundo Ruy Afonso nunca houve universidades no Egito, Babilônia, China, Grécia Roma, nem mesmo no império bizantino, houve sim as chamadas “escolas superiores”. Escolas essas que tinham a função de separar os aprendizes de acordo com suas respectivas idades. Assim, apenas com uma analogia precária e distante diz-se atualmente que tais escolas eram universidades.

Assim, no tempo antigo, na Idade Média oriental e no mundo muçulmano houve escolas elementares e superiores que hoje, por figura de linguagem, são chamadas de universidades nos livros de história, o que constitui evidente imprecisão de linguagem e anacronismo, uma vez que as universidades com os seus estatutos, a sua organização jurídica e os graus acadêmicos surgiram espontaneamente no seio da cristandade medieval e foram uma das suas lídimas e originais criações (NUNES, 1979).

A Universidade de Paris constituiu-se tendo como base as escolas de teologia e dialética. Os mestres de artes liberais e das Sagradas Escrituras começaram a surgir de modo intenso no século XII. Destacam-se, entre estes, Pedro Abelardo, intelectual que prestigia estudos sobre lógica e teologia, e Pedro Lombardo, denominado “mestre das sentenças”. Estudantes oriundos de diversos locais da Europa se dirigiam a Paris cientes da profundidade dos estudos que ali havia (NUNES, 1979). Em correlação com tal realidade, o renomado historiador da filosofia Ettiene Gilson, na sua obra *A Filosofia na Idade Média*, afirma: “do ponto de vista filosófico e teológico, foi a Universidade de Paris a primeira a se constituir; sua influência no século XIII foi tamanha, que eclipsou completamente Bolonha, sua irmã mais velha, e parcialmente Oxford, sua irmã mais nova” (GILSON, p. 483, 2001).

Segundo George Holmes, em sua obra *A Europa na Idade Média – Hierarquia e Revolta (1320-1450)*, a rainha das faculdades nessa época era a Teologia, e o coroamento na vida universitária era o doutoramento na mesma. Um problema das universidades era conciliar duas grandes autoridades: a Bíblia e Aristóteles. Tomás de

Aquino iniciou essa tentativa no seu grande projeto de provar filosoficamente as certezas de fé (HOLMES, p.121, 1975). De acordo com Gilson, o reaparecimento de Aristóteles no século XIII se dá pelas recentes traduções latinas que foram feitas neste século das suas obras que contemplam o seu sistema metafísico, ético e político, apesar das suas obras com a temática lógica já terem sido traduzidas há tempos (GILSON, 1975). Gilson ainda afirma que este é o grande motivo da reviravolta tomista com relação aos primeiros escolásticos, como por exemplo, Anselmo de Cantuária, com seu platonismo cristão. Tomás de Aquino, que sistematizou o aristotelismo nos moldes dos grandes dogmas cristãos, rompe com o paradigma do platonismo cristão, indo contra certas “ingenuidades” filosóficas dos primeiros escolásticos, como a ideia de que é possível provar a existência de Deus pensando somente no conceito puro de Deus, sem recorrer ao mundo externo. As famosas cinco vias da existência de Deus propostas por Tomás partem do mundo sensível para chegar até a ideia de Deus, ao passo que a prova ontológica de Anselmo parte da ideia de Deus para inferir sua existência na realidade. O ressurgimento de Aristóteles é o grande fator responsável por tal diferença de perspectiva.

Mas a aceitação de Aristóteles por parte dos intelectuais medievais não foi instantânea. Segundo Jacques Le Goff, no seu livro *As Raízes Medievais da Europa*, as obras do filósofo foram impedidas de serem estudadas nas universidades, mas o desejo pelo conhecimento gritou mais alto. O aristotelismo vira referência até meados da década de 1260 (década do nascimento de Mestre Eckhart). Mas após 1270 outros parâmetros filosóficos passam a reinar – é o caso das ideias místicas dos franciscanos Duns Scoto e Guilherme de Ockham, bem como do supracitado Mestre Eckhart (LE GOFF, 2007, p.160). O historiador Justo González mostra a causa da dificuldade da aceitação inicial das ideias aristotélicas:

En París, el partido aristotélico llegó a sostener posiciones absolutamente inaceptables para la iglesia. Estas posiciones eran las que hemos descrito al final del capítulo V, al exponer las doctrinas de Averroes: la independencia de la filosofía frente a la teología, la eternidad del mundo, y la unidad de todas las almas. Quienes sostenían estas posiciones recibieron el nombre de “averroístas latinos”, y produjeron tal revuelo que pronto se prohibió el estudio de Aristóteles, aunque esa prohibición nunca se aplicó con todo rigor. ¿Cuál debería ser la actitud de los cristianos ante la nueva filosofía? Esta fue la principal cuestión que se debatió en el siglo XIII. La mayoría de los teólogos respondió, o bien rechazando de plano todo lo que Aristóteles pudiera enseñar, o bien aceptando sólo algunos elementos secundarios de su

doctrinas. Unos pocos vieron los valores positivos del aristotelismo, y se dedicaron a aplicarlos a la teología cristiana, aunque sin abandonar la doctrina de la iglesia (GONZÁLES, 2003).

Ainda sobre as divergências acerca do acolhimento da filosofia aristotélica, Nunes nos mostra dois grupos contrários: os *antiqui* e os *moderni*.

No começo do século XIV falava-se na universidade de Paris de Antigos e Modernos. Os *antiqui* eram os que entendiam o pensamento de Aristóteles de modo tradicional e o seu representante mais ilustre fora Santo Tomás de Aquino. Os *moderni* procuravam dar a tal pensamento nova interpretação ou simplesmente crivavam-no de críticas e rejeitavam-no por inadmissível. (NUNES, 1979)

Percebemos assim, que o ambiente intelectual no século XIII e XIV não se dava perante uma univocidade de pensamento. Nas palavras de Gilson: “*a idéia de uma ‘Idade Média’, de duração, aliás, indeterminada, preenchida por uma ‘escolástica’ cujos representantes repetiam substancialmente a mesma coisa durante séculos, é um fantasma histórico que convém desconfiar*” (GILSON, p.735, 2001).

O reaparecimento do neoplatonismo é outra questão chave. Vivido intensamente por Agostinho no século IV, é amplamente retomado por Mestre Eckhart. De acordo com Reale e Antiseri (2005, p. 326), o ressurgimento do neoplatonismo no séc. XIV coincide com a crise da Teologia Racional. Platão, segundo os autores, nunca deixou de estar presente na Idade Média, e ainda que o aristotelismo tenha criado sua hegemonia no séc. XIII, o neoplatonismo sempre esteve atuante, principalmente na Alemanha. Guilherme de Moerbeke, aluno de Alberto Magno, traduziu *Elementatio Theologica*³ de Proclo, além de *Comentários ao Timeu* e ao *Parmênides*. A obra *Liber de Causis* de Pseudo-Dionísio marcou forte presença na escola de Colônia. Ainda de acordo com os dois pesquisadores aos maiores escolásticos não faltavam certa veia mística, já que o retorno a Deus é aquilo que mais importa para todos os pensadores cristãos (REALE, ANTISERI, 2005). O próprio Tomás de Aquino escreve, depois de um momento raro de

³ Resolvemos colocar os títulos hora em latim hora em português, pois resolvemos ser fiéis à forma original na qual são citados nas obras que pesquisamos.

contemplação, que todos os seus escritos não passavam de “palha”, evidenciando, assim que a mística e a escolástica são por vezes irmanadas.

Quando Tomás de Aquino discute a conveniência de que Deus se revele por metáforas na Sagrada Escritura (I, 1, 9), após lembrar que o ensino por comparações sensíveis é o mais adequado à natureza do homem (espírito intrinsecamente unido à matéria), no caso do discurso sobre Deus, é mesmo uma necessidade: “Como diz Dionísio: é impossível o raio divino iluminar-nos a não ser circunvelado por diversos véus sagrados”(corpus). E ante a objeção de que o uso religioso de metáforas é semelhante ao poético, Tomás responde que o poeta se vale de metáforas pela beleza; mas – insiste o Aquinate - no discurso sobre Deus, é uma necessidade (ad 1). Outra objeção: as metáforas sobre Deus valem-se de comparações com corpos vis. Para Tomás, isto é até bom porque mostra que não estamos falando com propriedade de Deus e é “mais adequado ao conhecimento que temos de Deus nesta vida; pois dEle, é-nos mais manifesto o que Ele não é, do que o que é. E assim, quanto mais afastado de Deus é o termo de comparação, mais nos damos conta de que Deus transcende o que dEle dizemos ou pensamos” (ad 3). O passo final em direção à plenitude do neutro, Tomás o dá (ou o recebe...) no fim da vida, na festa de S. Nicolau de 1273, quando tem uma experiência mística e interrompe todos os escritos e encerra-se no silêncio. Ante a insistência de Reginaldo de Piperno, Tomás explica: **“Tudo o que escrevi me parece palha... comparado com o que vi e o que me foi revelado”** (LAUAND, 2010, p. 78)

Assim, percebemos que a intelectualidade em torno do século XIV era movida por grandes conflitos e sínteses de pensamentos diversos. A divergência intelectual é mais evidente do que a unidade de pensamento. As famosas disputas, a revisão do próprio pensamento (caso de Tomás de Aquino) e as variantes de tônica filosófica, são provas do quanto a diversidade intelectual era visível neste período, e a mística radical de Eckhart surge como expressão dessa pluralidade.

1. Vida intelectual

Demoremo-nos por agora na vida intelectual de Mestre Eckhart. A vida de um dominicano é necessariamente indissociada da sua vida intelectual, por serem os dominicanos religiosos dedicados quase integralmente aos estudos. E Mestre Eckhart foi, junto com Tomás de Aquino, o dominicano que mais alto chegou ao que concerne à carreira universitária. Relatemos sua jornada biográfica intelectual.

Por volta de 1290 Eckhart conquista o título de *lector sententiarum* (leitor das sentenças), que corresponderia a bacharel. Só era possível obter tal título aos trinta anos de idade, acontecimento este que permite sabermos o ano do nascimento de Eckhart – em torno de 1260. Mestre Eckhart nasceu na aldeia de Tambach, na Turíngia, na Alemanha Central – ao contrário do que muitos historiadores pensavam, como sendo em Hoheim. Quando jovem ingressa no convento em Erfurt, depois é enviado a Paris para os estudos das artes liberais, as artes da linguagem, o *trivium* (Gramática, dialética e retórica) e as artes da matemática, o *quadrivium* (Aritmética, geometria, música e astronomia). Os textos relativos a tais estudos deram a base de todo o ensino durante a Idade Média. Nas universidades tais estudos alicerçam o ensino de filosofia na Faculdade das Artes. Em 1285, Eckhart é enviado a Colônia para aprofundar os estudos em teologia no *Studium Generale* (Estudo geral) na província da Teutônia. A direção da ordem decidiu fundar um *Studium Generale* onde se pudesse obter o título de Mestre. O fundador do *Studium* foi o renomado filósofo Alberto Magno, mestre de Tomás de Aquino, no ano de 1229. O *Studium Generale* vai se tornando, então, o grande pólo cultural de toda a Europa Central, tendo como grande marca uma tônica original propriamente alemã, que destoava da escolástica parisiense, fator este que pode nos fazer compreender o forte impacto das ideias de Eckhart em Paris. Pela ambiência cultural da formação de Eckhart, pode-se imaginar as grandes questões filosóficas próprias da alta escolástica que inspiraram reflexão no mestre renano (RASCHIETTI, 2013).

Com o término dos estudos teológicos, Eckhart inicia sua vida acadêmica na universidade de Paris nos anos de 1293 e 1294 comentando as sentenças de Pedro

Lombardo. A importância do leitor das sentenças é evidenciada por Karl Ruh na seguinte passagem:

“o lector sententiarium constituía um cargo elevado na carreira universitária. Pressupunha o bacharelado na Faculdade teológica, precedido pelos estudos das Artes – isto é, as disciplinas formais: Gramática, Dialética e Retórica, lecionadas na Faculdade das Artes. A tarefa desse leitorado teológico era “ler” as *Sentenças*, ou seja, explicar o manual acadêmico de teologia, os *Libri quatuor Sententiarium* (1150-1152) de Pedro Lombardo. O resultado dessa leitura eram os Comentários às Sentenças que, de regra, eram a primeira obra importante de um professor de teologia.” (RUH, apud RASCHIETTI, 2013)

Em 1302, Eckhart volta a Paris como professor titular da faculdade de teologia, ação tomada pelo papa Bonifácio VIII. Eckhart foi chamado a ocupar a cadeira destinada aos estrangeiros como *magister actu regens*, ou seja, professor titular, e essa é a explicação para qual o título de mestre é anexado ao seu nome. As *Questões Parisienses* (*Quaestiones parisienses*) representam o resultado dessa segunda atuação de Eckhart - questões teológicas expostas em sala de aula, que buscavam resolução de forma dialética, chamadas também de *Questões Disputadas* (*Quaestiones Disputatae*). Na primeira e na segunda questão Eckhart afirma a prioridade do conhecer em relação ao ser, destoando da visão de Tomás de Aquino. Na terceira questão (*se o louvor de Deus no céu é mais nobre do que o amor a ele na terra*) é tratado sobre a primazia do intelecto sobre a vontade na relação entre o homem e Deus – diferença marcante entre a espiritualidade dominicana e franciscana (RASCHIETTI, 2013).

As obras de Eckhart são divididas em dois grupos distintos: obras latinas e obras alemãs. As obras latinas formam seis volumes, editados por variados autores, coordenados por Josef Koch. São textos produzidos em estilo mais formal, fruto da vivência universitária, dos amplos debates e disputas. Mas ainda assim é possível verificar nessas obras a marca individual de Eckhart como pensador autônomo. Já as obras alemãs formam cinco volumes:

VOLUME I – Sermões 1 a 24

VOLUME II – Sermões 25 a 59

VOLUME III – Sermões 60 a 86

VOLUME IV, 1 – Sermões 87-105

VOLUME IV, 2 – Sermões 106-128

VOLUME V – Tratados: *Liber Benedictus* I e II.

(GIACHINI, p. 34, 2006).

Os Sermões Alemães representam na obra de Eckhart o que se pode chamar do ápice da sua metafísica. Quanto ao estilo e a didática, os Sermões de Eckhart não são longos. Mesmo intelectualizada, sua mensagem é direta. Até mesmo a escolha das passagens bíblicas é pontual. Nunca se seleciona um trecho grande, em média uma frase curta retirada do Novo Testamento, assim como curtas são suas citações de pensadores e teólogos, que mais parecem retiradas da memória de improviso, para se adequar ao seu pensamento e não exatamente para comentar a teologia do autor da frase citada. A partir da frase escolhida o mestre a interpreta sempre de um modo muito peculiar. Sua hermenêutica é quase sempre gradativa, estabelece muitas vezes de dois a três níveis de interpretação para cada trecho escolhido. Geralmente, o primeiro nível é de interpretação mais simples, o segundo, mais aprofundado no âmbito psicológico e ético (o correspondente da frase na alma humana) e o terceiro nível é o místico, que vê na frase um convite à união com o Absoluto. Um fator que chama a atenção é que nunca vemos, nem no nível mais rude de interpretação do mestre, uma acepção literal do texto bíblico. As citações abaixo demonstram a sobreposição de níveis no estilo didático de Eckhart.

SERMÃO 4: Há, ainda também, um **outro sentido**. Considerai-o com empenho! Ele – São Tiago – diz: “Toda dádiva”. Somente o melhor e o mais alto são dons verdadeiros, e isto no sentido o mais próprio. (ECKHART, 2006)

SERMÃO 21: Um **segundo ensinamento** (sobreposto ao primeiro) está ainda contido (idéia de aprofundamento na passagem bíblica; interioridade) quando ele diz: “Pai de todos, bendito és tu”. Essa palavra carrega em si um momento de mudança. Ao dizer Pai aí também somos pensados. (ECKHART, 2006)

SERMÃO 52: Há, no entanto, **dois modos** de pobreza: Uma pobreza exterior, que é boa e muito louvável no homem que a toma sobre si voluntariamente (...) Há, no entanto, ainda uma outra pobreza, uma pobreza interior, que deve ser compreendida a partir daquela palavra de Nosso Senhor quando diz: “Bem-aventurados os pobres de espírito”. (ECKHART, 2006)

No *Liber Benedictus* encontramos três importantes tratados de Eckhart: *Daz buorch der goetlichen trostung* (O Livro da Divina Consolação); *Von den edeln menschen* (Do homem nobre) e *Von Abgeschiedenheit* (Do desprendimento) (SOUSA, 2011). Para nossa pesquisa, importa ainda ressaltar a obra *Die Reden der Unterscheidung* (Conversações Espirituais), considerado um escrito de sua primeira fase intelectual, mais voltada para questões éticas, mas que muito nos importa pelo objetivo-mor de nossa pesquisa. No decorrer do trabalho apresentaremos com mais detalhes as obras que formos utilizando.

É importante ainda lembrarmos sua obra inacabada, que constituiria seu mais audaz projeto filosófico-literário, a *Opus Tripartitum*. Nas palavras de Colledge e McGinn:

Em Paris, nos anos acadêmicos 1311-1312 e 1312-1313 ele estava desenvolvendo seu projeto mais ambicioso. Este era para ser o *Opus Tripartitum*, uma obra de três partes. Quão grande o escopo deste trabalho teria sido é indiscutível, mas foi alcançado apenas o resumo do projeto. Quando em 1313 ele voltou de Paris à Alemanha de vez, pouco tinha sido escrito; e dali por diante todo seu esforço e sua atenção foram ocupados pela atenção direcionada aos seus sermões públicos e, depois, pela necessidade de defender seus ensinamentos, bem como a confecção de documentos pretendidos para circulação mais ampla em seus dias. (COLLEDGE, MCGINN, 1981, p.10, apud NASCIMENTO).

A condenação de Eckhart⁴ ocasionou a censura de seus escritos. O filósofo foi retirado do catálogo de escritores-pensadores dominicanos, mesmo sendo, com Tomás de Aquino, titular duas vezes da cátedra de Paris, feito de grande conquista para a vida universitária (RASCHIETTI, 2013).

⁴ As motivações intelectuais da condenação explicitaremos no item 2.1.

1.1 Eckhart: um místico?

A discussão acerca da validade do termo “místico” como referência ao mestre alemão é intensa. Kurt Flasch nega a alcunha de místico a Eckhart (SOUSA, 2011). Outro estudioso que questiona tal epíteto ao filósofo é Alain de Libera, em seu livro *Pensar na Idade Média*. Segundo Alain de Libera Eckhart encaixa-se no rótulo de um intelectual medieval que tenta dar forma e vida a uma grande filosofia, à semelhança do modelo aristotélico de aplicabilidade do saber na dimensão ética – na busca por uma felicidade em vida. Surge Eckhart no meio intelectual universitário, mas ao mesmo tempo tem o intuito de levar o pensamento à vivência de diversos grupos sociais e transpô-los a um novo ideal. “*Pregador, Eckhart dirigia-se a uma audiência. Essa audiência era em grande parte composta por leigos e mulheres, fossem elas ou não “religiosas” aos olhos da Igreja*” (DE LIBERA, 1999).

Jacques Le Goff, no entanto, afirma que a mística eckhartiana inicia o outono do racionalismo medieval e garante que Eckhart se insere na tradição antiintelectualista, que encontra respaldo no pensamento de Duns Scotus e de Guilherme de Ockham (LE GOFF, 1988). Scotus afirma que a razão não pode se imiscuir em assuntos da fé, por ser a razão diminuta e precária para adentrar no infundo mistério divino – caberia então à fé abarcar o que a razão não alcança. Afirma Scotus que sem a fé “*sequer se sabe claramente que o ser enquanto ser é o objeto primeiro do intelecto, nem se conhece sua distinção radical em relação a outros seres*” (SCOTUS, apud GILSON, 2006, p. 51). Em suma: até mesmo o mais elementar dos saberes, o saber do ser enquanto ser, que constitui a base de todo e qualquer conhecimento de acordo com a metafísica aristotélica, seria impossível sem a fé. De fato, Aristóteles, no livro IV da sua *Metafísica*, afirma que qualquer princípio metafísico é necessário, indemonstrável, evidente por si mesmo, o que descartaria previamente a interferência da razão humana para a compreensão mesma desse princípio, que é dado pela própria realidade, e não descoberto pelo homem, o que abriria margem para a interpretação de Duns Scotus quanto à prevalência da fé sobre a razão, entretanto, por óbvio, não se pode estender ao Aristóteles tal entendimento, já que a fé não era o seu ponto de partida.

Curiosamente, Tomás inverte a sentença de Scotus e afirma que, apesar da evidente harmonia entre fé e razão, crer é um ato da inteligência e não o contrário

(TOMÁS, 2001). Mas é em Anselmo que veremos um resumo didático da relação harmoniosa entre fé e razão. Para o Arcebispo de Cantuária a fé possui racionalidade, como sugere o primeiro título do *Monologion: Meditação sobre a racionalidade da fé* (GILSON, 2001, p. 41). No entanto, no *Proslogion*, o que mais importa é a “*Fé que busca a inteligência*”. Não é preciso compreender para crer, mas crer para compreender. Segundo Gilson, apesar do título de “racionalista cristão”, há primazia para Anselmo da fé sobre a razão (GILSON, 2001). Entretanto, é importante observarmos que essa primazia se dá quanto ao impulso primeiro, pois, caso privilegie-se a finalidade, a primazia passa a ser da razão, já que o emblema é “crer **para** compreender”. Anselmo sintetiza tal questão com o termo *fé viva (operosa fides)*: a fé dinâmica, que busca conhecer, que busca sua razão de ser, em oposição à *fé morta (otiosa fides)*: a fé dos fideístas, a crença pela crença, estática, sem vida e sem objetivo (ANSELMO, 1979). Étienne Gilson afirma que “*a filosofia medieval clássica manteve-se entre o racionalismo puro dos averroístas e o fideísmo de Ockham que se desencanta quase completamente do poder metafísico da razão*” (GILSON, 2006, p. 51). O extremismo de tal fideísmo ver-se-á no ceticismo fortemente presente no séc. XIV.

Dado este panorama, questionemos - a perspectiva de Le Goff que apresenta Eckhart como um místico irracionalista é simples de se aceitar? Nem tanto. As disputas teológicas entre franciscanos e dominicanos no século XIV eram comuns. Os franciscanos evidenciavam a primazia da vontade, enquanto os dominicanos aclamavam maior poder ao conhecimento (SOUZA, 2011), e Eckhart sempre defendeu o privilégio do conhecimento em sua teologia:

Na primeira dessas Questões, ele se pergunta se, em Deus, ser e conhecer são idênticos, e responde, diretamente contra Tomás de Aquino, que Deus não conhece porque é, mas é porque conhece: *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*. (...) Portanto, desde essas Questões, Eckhart considera a Deus como aquele que tem o privilégio do ser puro de todo ser (*puritas essendi*), e que em razão dessa pureza mesma em relação ao ser, pode ser a causa do ser. Aristóteles dissera que a vista deve ser incolor para ver toda cor; semelhantemente deve-se recusar a Deus todo o ser para que ele seja a causa de todo ser. Por isso, Deus é algo mais elevado que o ser: *est aliquid altius ente* (GILSON, 2001, p. 865).

De acordo com Gilson a supremacia do conhecer sobre o ser pode aparentar, em primeira instância, o fato de Eckhart desprezar a emblemática definição de Deus no *Êxodo* (3, 14): “*Eu sou o que sou*”. Mas o filósofo dá uma inesperada interpretação para a definição do *Êxodo*. Afirma o turíngio que se Deus quisesse dizer tão somente que era ele o ser em plenitude diria apenas “*Eu sou*”. Mas Deus disse “*Eu sou o que sou*” como querendo se esconder, como quando perguntamos para alguém que não quer se revelar: “quem és?”, e tal figura misteriosa respondesse: “*Eu sou o que sou. Nunca saberás quem sou realmente, sou apenas isto para teus olhos: um ser. Como descobririas quem sou pela tua procura? Se procuras um ser, então toma, sou isto para ti: um ser somente*” (GILSON, 2001). Quem é Deus senão aquele que está sempre para além, do qual nada se pode dizer, nada se pode pensar, pois é além de todo dizer e de todo pensar?

É curioso constatar que em Eckhart os binômios não fazem muito sentido. Justamente por seu intransigente transcendentalismo é difícil prendê-lo em um rótulo, pois a teologia superlativa visa escapar de qualquer definição. Se por “místico” estabelecermos o oposto de “intelectual” impondo o binômio ‘racionalista-irracionalista’, então Eckhart não é nem um nem outro. E isso o próprio Alain de Libera, que, sob certo aspecto considera Eckhart um modelo de intelectual, reconhece:

Reunir a filosofia e a teologia numa experiência unitiva sem sujeito funcional, tal é o elemento “místico” da teologia filosófica de Eckhart. (...) A filosofia e a revelação não se opõem, elas se esclarecem uma à outra (...) Como se vê, Eckhart não é nem anti-intelectualista nem anti-aristotélico. Ele tem o mesmo programa que Dante, mas o realiza de outro modo. Lá onde Dante atribuía ao homem nobre os caracteres das “almas nobres” do céu e, depois de evocar como filósofo e encarnação, passava a uma exposição teológica mais conforme à fé católica, Eckhart ultrapassa as “almas nobres” e as “inteligências separadas” de Aristóteles e do peripatismo na direção a uma teologia do Uno, a uma henologia, que ele lê em Pseudo-Dionísio ou mesmo em Proclo. (DE LIBERA, 1999, p. 316)

Apesar deste reconhecimento, Alain de Libera faz questão de frisar o quanto Eckhart (conjuntamente a Dante) representa o ideal do intelectual aristotélico, que busca

colocar em prática a sabedoria que proporcionaria a felicidade⁵. “*A felicidade mental era o coroamento de uma prática de sabedoria teórica, que finalizava o conjunto da existência, e de uma doutrina da ciência que explicava simultaneamente a natureza e a possibilidade dessa felicidade*” (DE LIBERA, 1999, p. 318). Nesse mesmo caminho vai Kurt Flasch ao colocar Eckhart na linhagem de Anaxágoras e Aristóteles. Já o filósofo suíço Alois Maria Haas prefere destacar a matriz platônica e neoplatônica de Eckhart, ou seja, a ênfase na eternidade, afirmando que o título de místico a Eckhart é prudente, propondo, para evitar confusões, encaixar Eckhart numa chamada “mística especulativa” (GUERIZOLI, 2008).

Em seu combate à minimização do elemento cristão que marca a interpretação do pensamento de Eckhart proposta por Flasch, Haas, mesmo reivindicando a legitimidade do adjetivo “místico”, não duvida, portanto, da “intelectualidade” daquele pensamento. Para ele, Eckhart se teria colocado a tarefa de descrever em categorias ontológico-filosóficas – em termos de superação do “tempo” e ganho da “eternidade” – a união entre o homem e Deus. Exatamente por isso ele teria sempre exigido de seus intérpretes que ao termo “místico” fosse ajuntada uma segunda determinação, a saber, a de “especulativo”, que enfatizaria o viés intelectualista de sua doutrina. (GUERIZOLI, 2008, p. 67)

É surpreendente percebermos o quanto há de divergência nas definições sobre Eckhart. Na realidade, mais do que meras divergências, há posições completamente antagônicas, mutuamente excludentes. A ideia de um “misticismo especulativo” cativa tanto Gilson quanto Giuseppe Faggin para uma honesta definição da mística eckhartiana, como forma de evitar os extremos. Leiamos:

O pensamento de Eckhart não é simples, e é fácil explicar o embaraço de historiadores que querem encerrá-lo numa fórmula ou mesmo designá-lo por determinado nome. Alguns veem nele, antes de mais nada, uma mística, outros uma dialética platônica e plotiniana – e, provavelmente, todos têm razão. **Mística e dialética estão longe de se excluírem.** Talvez não se estivesse muito distante da verdade representando Eckhart como uma alma devorada pelo amor a Deus, favorecida talvez por um sentimento intenso da presença divina e pedindo à dialética todas as justificações que ela era capaz de lhe dar. É notável em todo caso que seus sucessores o tenham

⁵ Retomaremos a discussão que Alain de Libera propõe sobre a felicidade em Eckhart no último capítulo, onde faremos a comparação entre o pensamento de Eckhart e as correntes sacrificiais.

compreendido assim. Porque Eckhart deixou discípulos e, sem dúvida, não é por acaso que esses discípulos se encontram ao mesmo tempo entre os mestres da espiritualidade cristã. Se esta não tivesse sido o solo nutriz da especulação eckhartiana, as condenações doutrinárias de que foi objeto teriam posto um fim à sua história (GILSON, 2001, p. 870-871).

Confirmamos assim a indissociação entre mística e escolástica. Por todos os motivos evidenciados, defendemos o epíteto de místico a Eckhart. Do ponto de vista etimológico, Eckhart é místico, levando em consideração a palavra como derivação de “mistério”, percebemos tal coerência pela sua inédita interpretação do Êxodo, de um Deus que não se revela plenamente, pois precisa sempre se esconder. Ainda, da perspectiva comum de mística como a vivência atual da presença divina na alma Eckhart é, talvez, o mais radical dos místicos cristãos. Nosso pensador só deixa de ser místico numa única acepção estrita da mística como valorização do êxtase. Mas a abundância de contraprovas nos outros casos nos dá respaldo para concordarmos com tal denominação.

2. Vida espiritual

Cumpramos observarmos por agora a vida espiritual de Mestre Eckhart, a Ordem dos Dominicanos, a qual o pensador pertencia, sua vida como mestre espiritual, guia e conselheiro de inúmeros conventos. Por fim, para encerrarmos o capítulo, exporemos a história da condenação do alemão, para daí inferirmos a importância que a bula papal possui no objetivo central do nosso trabalho.

A Ordem dos Dominicanos foi estabelecida oficialmente por uma bula papal de 1216, para assim se organizar de vez em 1221 (NASCIMENTO, 2008, p. 34). Foi chamada no início de “ordem dos frades pregadores”. Domingos de Gúzman é o seu fundador, e o faz no intento de combater os hereges. Os dominicanos, que adotam forte intelectualismo, consideram-se “cães do senhor” na caça às heresias (BASCHET, 2006). Podemos evidenciar nessa valorização do intelectualismo a influência cultural sobre Mestre Eckhart no que concerne ao privilégio do conhecer em relação ao ser nas disputas na Universidade de Paris.

Os dominicanos não eram vinculados à hierarquia da Igreja. Mas como dependentes diretamente do Papa, logo alcançam reconhecimento e até privilégios: de modo distinto com relação às outras ordens, não faziam trabalhos manuais, a atividade estava ligada à pregação da fé (RASCHIETTI, 2013). Percebemos neste caso, por outro lado, outro tipo de influência sobre Eckhart no que concerne à rejeição dos atos externos, ou melhor, da submissão deste ato à consciência interna. E em relação à pregação, tão vivenciada nos seus *Sermões*, podemos constatar que Eckhart possui fortes características dominicanas.

Em 1303, Eckhart deixa o magistério para assumir, a pedido dos superiores da Ordem, a direção da Província da Saxônia, consequência da separação desta com a Província da Teutônia. Tal fato indica não só a confiança na maestria intelectual de Eckhart, mas também na confiança do teólogo como mestre espiritual, ou “mestre da vida” (*Lebemeister*), como era chamado. O magistério espiritual dura oito anos. Em 1307 é nomeado vigário geral da província de Boêmia. Atuava não só nos conventos masculinos, mas também nos femininos. Chegou a fundar três conventos femininos. Em 1311, no capítulo geral de Nápoles, Eckhart é dispensado das atividades pastorais e enviado pela segunda vez à Paris como *magister actu regens* – professor titular – feito realizado antes somente por Tomás de Aquino (RASCHIETTI, 2013).

Dupla docência de Tomás de Aquino:
1256-1259 / 1269-1272

Dupla docência de Mestre Eckhart:
1293-1294 / 1311-1313

Em 1314, Eckhart é enviado a Estraburgo, capital da Teutônia, como vigário geral do mestre da Ordem. Este foi um longo período de produtiva atividade que vai de 1314 a 1324. Neste tempo sua principal ação é cuidar da formação espiritual de sessenta e cinco conventos femininos dominicanos. Período em que conhece Henrique Suso e Johannes Tauler – seus dois principais discípulos. Redige dois tratados em alemão *Das Buch der göttlichen Tröstung* (O Livro da Divina Consolação) e *Von edeln Menschen* (Do homem nobre) – tratados esses que integram o *Liber benedictus*, como vimos anteriormente. É consenso afirmar facilmente que tais obras são do mestre, pois são citadas na sua condenação, mas há grande discussão sobre a autenticidade do pequeno

tratado *Von Abgeschiedenheit* (Do desprendimento), pois não é mencionado nas atas do processo, mesmo sendo este comumente atribuído ao pensador. (RASCHIETTI, 2013)

Os séculos XII e XIII foram palcos de intensa transformação nas formas religiosas. A ortodoxia aos poucos vai dividindo o espaço com novas religiosidades, muitas dessas, inclusive, abraçadas pela Igreja – é o caso das duas grandes ordens: os dominicanos e os franciscanos. Mas crescem os movimentos religiosos populares, como vimos anteriormente, totalmente independentes da Igreja. Um cristianismo popular de forte viés anticlerical. Os maiores representantes desses movimentos são os Irmãos do Livre Espírito, as Beguínas e os Begardos.

No século XII, principalmente na França, na Alemanha e nos Países Baixos, haviam muitas mulheres solitárias, de classe médio-baixa, solteiras, rejeitadas pelos conventos da época por não serem nobres. São as chamadas beguínas. Ocupavam-se com trabalhos manuais, imersas em oração e centradas no ensino. Vivem sem dogmas e de forma auto-suficiente, distantes da hierarquia eclesiástica São condenadas pelo IV Concílio de Latrão (1215). Em 1216 o papa Honório III as aceita verbalmente. O papa Gregório IX, por sua vez, aprovou-as com a bula *Gloriam virginalem* (1233). Em 1274 são condenadas no Concílio de Lion. E, finalmente, no Concílio de Vienne (1311-12) – são de uma vez por todas taxadas como hereges (RASCHIETTI, 2013).

É interessante percebermos que há certa semelhança entre a trajetória das beguínas e os caminhos de Eckhart no que diz respeito ao fato de ambos estarem numa linha tênue entre a ortodoxia e a heresia. No dia 1º de junho de 1310, na Place de Grève em Paris, Marguerite Porete – beguína – é queimada junto ao seu livro *Espelho das Almas Simples*. Há grandes afinidades de pensamento entre Eckhart e Marguerite Porete. De acordo com Bernard McGinn (MCGINN, apud RASCHIETTI, 2013), um acontecimento específico do século XIII é a emergência das mulheres na intelectualidade cristã. McGinn confirma a influência do *Espelho das Almas Simples* sobre Mestre Eckhart. Atualmente é reconhecido como um dos livros mais emblemáticos e profundos da mística especulativa alemã. Filipe, o Belo, condena Marguerite Porete como uma forma de restabelecer os favores com o papa João XXII. Escrito sob forma alegórica no formato de *espelho*: gênero reconhecido na época, *Espelho das Almas Simples* possui a grande preocupação em elevar ao máximo a alegria e a condição de absoluta liberdade que um cristão deve viver. Kurt Ruh também afirma

que houve grande influência de tal obra sobre o pensamento de Eckhart. Segundo Ruh Eckhart quis mudar teologicamente as ideias de Marguerite, deixando-as mais de acordo com a tradição católica (RASCHIETTI, 2013).

Há, de fato, uma correlação entre a ideia do desprendimento eckhartiano e a de aniquilamento proposta por Marguerite, mas o radicalismo da beguína extrapola a temperança exigida pela ortodoxia. Como vimos anteriormente os franciscanos espirituais tiveram que aceitar a moderação para serem aceitos pela Igreja, o mesmo pareceu não ocorrer com a beguínas. Além disso, outra diferença crucial entre Marguerite e Eckhart é que, nas palavras de Faggin (1984), Eckhart não se coloca “contra a Igreja”, mas fora dela, ao passo que Marguerite Porete se situa nitidamente contra a Igreja, a tal ponto que afirma que há uma Igreja Grande, composta pelos verdadeiros cristãos, pelas almas aniquiladas, e uma Igreja Pequena, formada pelo alto clero, a Igreja oficial. Assim também os Irmãos do Livre Espírito falavam de uma Igreja Espiritual (MARIANI, 2008).

Outro grupo relevante no contexto foi o dos Irmãos do Livre Espírito – Seita do séc. XIV espalhada pelo norte da França e da Alemanha. Pregavam a autonomia em relação às autoridades eclesiásticas. Recusavam a hierarquia, eram indiferentes aos sacramentos e mantinham uma aproximação com o panteísmo (MARIANI, 2008). Os integrantes eram confiantes de que estavam inspirados pelo Espírito Santo. A ausência de culpa e conflitos na consciência são características do movimento – achavam-se puros ao ponto de não se importarem com qualquer ação, pois não havia o risco de pecar. Em 1311 a bula *Dilectus Domini* condena o movimento. Não há registro da correlação direta entre Mestre Eckhart e os Irmãos do Livre Espírito, mas há alguma analogia parcial de pensamento no que concerne a primazia da vontade interior sobre o comportamento.

Tal desprezo pela ação externa faz dos Irmãos do Livre Espírito um grupo que tende pra dois lados completamente diversos, mas nascidos ambos do mesmo desprezo: “*por um lado, tendem a um misticismo que arrisca não ter em conta mais do que a liberdade interior e (por outro) uma liberalidade que enfrenta toda lei*” (MARIANI, 2008). Havia uma gradação entre os integrantes do movimento: incipientes, proficientes e perfeitos. Os perfeitos afirmavam que eram eles os integrantes da verdadeira Igreja, a Espiritual.

2.1 A condenação de Eckhart

Os anos em Colônia (1323 a 1325) foram anos de muita tensão para Eckhart, que foi questionado como filósofo e também como cristão: é suspeito de heresia e recebe uma acusação formal do arcebispo de Colônia Henrique II de Virneburg. Pietro de Estate e Alberto de Milão, dois franciscanos, integravam a comissão inquisitorial. Michele de Cesena e Guilherme de Ockham intervieram em desfavor de Eckhart. O conflito teológico entre franciscanos e dominicanos encontram nessa comissão um de seus pontos mais críticos.

Em 24 de janeiro de 1327, Eckhart protesta contra seus acusadores e questiona a comissão montada por Henrique, põe em dúvida a competência filosófica e teológica dos mesmos. Exigiu *Apostoli dimissorii* (cartas dimissórias dos apóstolos) – permissão de interpelar numa instância maior. No dia 13 de fevereiro é lida sua declaração pública de defesa – em que atesta inocência e boa-fé. As autoridades da Igreja recomendam discricção no processo. O alemão consegue uma avocação, um apelo à outra instância, de Colônia para Avignon. Dessa forma, há uma mudança no processo e a acusação se ameniza: de heresia para erro doutrinal. Assim, Eckhart se salva da Inquisição e entra numa espécie de acordo. Retrata uma de suas teses, mas somente quanto ao “sentido herege que poderia ser produzido na alma de quem o interpretasse mal”. Em suma, é como se Eckhart não tivesse assumido erro algum já que transfere o erro à má interpretação daqueles que não entenderam o real sentido do seu pensamento, e, quando muito, à sua boa intenção. Persiste na retidão de sua doutrina, e revoga, na verdade, principalmente o erro alheio. Portanto, é com razão que Loris Sturlese lança a seguinte pergunta: “*Zombaria dos censores ou acordo alcançado com a Sede Apostólica?*” (STURLESE apud RASCHIETTI, 2013). Seguem alguns trechos, seguido de comentários nossos, da *Protestatio* de Eckhart, lida em latim pelo confrade dominicano Conrad von Halberstadt, e traduzida instantaneamente pelo próprio Mestre Eckhart para o alemão⁶.

⁶ A importância histórica desse escrito é fundamental, já que a partir dele, Eckhart garante a autoria de vários de suas obras.

Eu, Mestre Eckhart, Doutor em sagrada Teologia, declaro antes de tudo, chamando Deus como testemunha, que sempre recusei, por quanto pude, todo erro sobre a fé e toda corrupção dos costumes, sendo esses erros contrários à minha condição de Mestre e à minha Ordem. (ECKHART, 2004, p. 133, apud RASCHIETTI)⁷

A passagem acima do escrito de justificação nos permite evidenciar o que anteriormente já dissemos: Eckhart não se situa “contra a Igreja”, mas, teologicamente, para além dela. No entanto, o próprio pensador não evidencia isso na sua carta, visto que faz questão de lembrar seu pertencimento à Ordem dos Dominicanos. Em seguida lemos:

Se, portanto, se encontrassem proposições errôneas sobre aquilo que falei, escritas por mim, ditas ou anunciadas, em público ou em privado, em qualquer tempo e lugar, direta ou indiretamente, de acordo com uma doutrina suspeita ou falsa, eu as revogo aqui expressa e publicamente, diante de todos e de cada um dos presentes; seja porque quero que deste momento em diante elas sejam consideradas como não ditas ou escritas, mas também e sobretudo porque sei que fui mal entendido: como se (por exemplo) tivesse falado que meu dedo mínimo criou todas as coisas. Eu nunca pensei nem disse isto, pelo que as palavras significam, mas o disse a respeito dos dedos do menino Jesus. (ECKHART, 2004, p. 133, apud RASCHIETTI)

Visto num primeiro relance o escrito de Eckhart parece revogar os seus erros, no entanto, a tônica condicional de seu discurso nos mostra outra realidade. Ao afirmar: “*Se, portanto, se encontrassem proposições errôneas sobre aquilo que falei (...) eu as revogo*”, o mestre alemão transfere o erro para o olhar dos seus intérpretes: “*mas também e sobretudo porque sei que fui mal entendido*”.

Importa, para a compreensão do objetivo de nosso trabalho, que se mostrará por inteiro no capítulo quarto, que coloquemos certa ênfase numa primeira justificação do mestre, ainda em 26 de setembro de 1326, diante de seus acusadores, onde o dominicano expõe seu conceito de heresia: “*Posso até errar, mas não ser um herege. Pois o primeiro refere-se à compreensão, e o segundo a vontade*” (MCGINN, apud

⁷ O escrito de justificação de Eckhart retiramos da tradução feita por Matteo Raschiotti, anexado na sua pesquisa *Quaestiones Eckhartianae: O Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Lógos*, 2004.

VIANA, 2011). Eckhart evidencia nesta fala a primazia da interioridade, tomada forma na questão da boa vontade, da boa intenção, já propagada no século XII por Abelardo. O renomado lógico e teólogo Pedro Abelardo afirma que o pecado é uma disposição interior ao erro e coloca de maneira inovadora a questão da intenção (BASCHET, 2006, p. 217). O erro só se concretiza de fato se a intenção foi perversa. Ser bom externamente nada significa, dado que isso não passaria de aparência, de verniz aos olhos da comunidade. A bondade só é vivida no interior de cada alma. Não podemos dizer, entretanto, que Eckhart ratifica por inteiro tal visão, até porque o alemão fala de “heresia” e não de “pecado”. Entretanto, é óbvia a aproximação entre as duas perspectivas⁸.

Em 22 de fevereiro de 1327 a comissão recusa a petição do mestre alemão por considerá-la demasiadamente vaga, e Eckhart parte para Avignon para ser julgado pela comissão papal. As atas do processo foram revisadas pela comissão nomeada pelo papa João XXII. As acusações são, então, resumidas numa lista de vinte e oito proposições na bula *In Agro Dominico*.

Sobre o papa João XXII os historiadores entram em consenso no que concerne à análise da sua personalidade e trajetória. Seu nome: Jacques d’Euse. Nasce em 1249 e morre em 1334, com 85 anos. Assume o papado em 1316, dirigindo a Igreja até sua morte. Segundo Kurt Ruh, João XXII foi um papa autoritário, “perito nos modernos instrumentos do poder, nepotista, fascinado por tesouros, esbanjador”. Altamente rígido na perseguição de heresias, incriminou os ideais da pobreza evangélica (RASCHIETTI, 2013). Não é de se admirar, portanto, que a mística radical de Eckhart também não soasse bem aos ouvidos de Jacques d’Euse.

Publicada no dia 27 de março de 1329 pelo papa João XXII, a bula *In Agro Dominico* (No campo do Senhor) condena vinte e oito proposições do místico alemão. Dezesete são consideradas heréticas pelo “*som das suas palavras*” e pelo “*encadeamento dos seus termos*”, enquanto as onze restantes suspeitas de heresia por serem “*mal sonantes*” e “*temerários*”, apesar da bula considerar que com o “*auxílio de muita explicação e suplementos*” ganhariam tais sentenças um sentido católico. Além

⁸ A visão de pecado que o dominicano possui será estudada com mais rigor no último capítulo de nosso trabalho. Adiantamos, porém, que a dimensão psicológica da relação da alma com o pecado é de grande relevância para o mestre turingio. A alma, acima de tudo, não deve se entristecer pelo pecado cometido.

disso, no texto de abertura, anterior à exposição dos artigos, é reprovada a atitude de Eckhart de pregar tais palavras para pessoas humildes. Isso constata a fé do mestre dominicano na igualdade do intelecto e na possibilidade de todos, independente da hierarquia, gênero ou estudos, compreenderem no fundo da alma a verdade divina. Eis a declaração de João XXII:

João, bispo, servo dos servos de Deus, em constante memória do ofício. No campo do Senhor, no qual por disposição superior e imerecidamente somos guardiães e lavradores, devemos exercer o cultivo espiritual com vigilância e prudência, de modo a, se porventura um inimigo semear ervas daninhas sobre a semente da verdade, elas sejam sufocadas em sua origem, antes de se multiplicarem em um pulular altamente nocivo, a fim de que, destruída a semente dos vícios e arrancados os espinhos dos erros, a copiosa plantação da verdade católica se fortifique. Com muito pesar participamos que nestes tempos alguém das regiões alemãs, de nome Eckhart, doutor, segundo nos foi informado, nas Escrituras Santas e professor da ordem dos Frades Pregadores, quis saber mais do que o conveniente, não mantendo a sobriedade nem a conformidade com a medida da fé, pois, desviando seu ouvido da verdade, entregou-se às fábulas. Seduzido, com efeito, pelo pai da mentira, que freqüentemente toma a forma de um anjo da luz a fim de espalhar as sombrias e profundas trevas dos sentidos no lugar da luz da claridade da verdade, esse homem, semeando no campo da Igreja, contra a lucidíssima verdade da fé, espinhos e tribulos, e esforçando-se para daí crescerem cardos nocivos e sarças venenosas, ensinou muitas coisas que obliteraram a verdadeira fé no coração de numerosos fiéis corações, expostas principalmente em suas pregações ao povo simples, mas também registradas em seus escritos. A partir da investigação feita contra ele, primeiramente por ordem de nosso venerável irmão Henrique, arcebispo de Colônia, e finalmente retomada por nossa ordem pela Cúria romana, comprovamos, a partir da concordância do próprio Eckhart, ter ele pregado, ensinado e escrito vinte e seis artigos cujo conteúdo é o seguinte. (BULA PAPAL *IN AGRO DOMINICO* apud RASCHIETTI, 2004)⁹

Mestre Eckhart não assistiu sua condenação, tendo morrido em 1328¹⁰. Fato este que incita várias hipóteses acerca das reais motivações da sua condenação. Mesmo depois da morte do dominicano, Henrique de Virneburg insiste na condenação,

⁹ Tradução de Rodrigo Guerizoli. A Condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico. Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, nº89, 2000, p. 387-403.

¹⁰ Há poucos relatos sobre a causa de sua morte, todos eles nebulosos, temerários em afirmar com certeza os reais motivos.

ocorrência que suscita a possibilidade de ter sido Eckhart vítima de perseguição política (FAGGIN, 1984).

Outra suspeita acerca da causa real da condenação versa sobre o espanto transmitido na bula quanto à linguagem destemida de Eckhart direcionada aos leigos e humildes. Nisso estão de acordo Huxley (1991), De Libera (1999) e Ruh (1989).

O processo por heresia originou-se por um procedimento de censura, como costumava acontecer em relação aos teólogos de renome. Nele, a questão não era tanto a compatibilidade das proposições acusadas com a fé, mas a sua formulação (prout verba sonant), e especialmente em relação aos leigos. Eckhart não estava sendo julgado como teólogo e sim como mestre da espiritualidade, como pregador da língua alemã. (RUH, apud RASCHIETTI, 2013).

Como Santo Agostinho, Eckhart foi até certo ponto vítima de seu próprio talento literário. *O Le style c'est l'homme*. Sem dúvida. Mas o recíproco é também parcialmente certo. *L'homme c'est le style*. Por ter certo dom para escrever de certo modo, convertemo-nos, até algum ponto, em nosso modo de escrever. Moldamo-nos a semelhança de nossa marca particular de eloquência. Eckhart foi um dos inventores da prosa alemã e se viu tentado, por sua recém achada maestria na expressão vigorosa, a comprometer-se em posições extremas; a ser doutrinariamente a imagem de suas poderosas e enfáticas frases. (...) "Deus não é bom, eu sou bom", diz Eckhart em seu modo violento e excessivo. O que realmente queria dizer era: "Eu sou humanamente bom; Deus o é eminentíssimo; a Divindade é, sua '*esidad*' (*istigkeit*, no alemão de Eckhart) contém bondade, amor, sabedoria e todo o resto em sua essência e princípio." (HUXLEY, 1991)

Jérôme Baschet nos lembra: "*O cristianismo medieval é tanto uma religião do Livro como da palavra, e o controle dos clérigos é exercido tanto através de seus acessos privilegiados às Sagradas Escrituras como pela transmissão exclusiva da palavra divina*" (BASCHET, 2006, p. 183). Há, por isso, grande respaldo histórico nas interpretações dos pesquisadores anteriormente mencionados.

Ao que tudo indica, o próprio Eckhart tinha consciência do choque que sua linguagem ocasionaria nos seus contemporâneos, como nos mostra Matteo Raschietti:

Na história da interpretação, a imagem mais comum de Eckhart é a do precursor genial de movimentos muito diferentes entre si. Suas obras foram submetidas a interpretações extremamente heterogêneas. O próprio Eckhart tinha consciência de que suas palavras podiam ser (como, de fato, foram) mal entendidas, a ponto que – no *Prologus Generalis* ao *Opus tripartitum* – escreveu: “*Mas se adverte que qualquer uma das seguintes proposições, questões, exposições que parecem à primeira vista monstruosas, duvidosas ou falsas, serão consideradas de outra maneira se forem estudadas com sutileza e mais perspicácia*”. (RASCHIETTI, 2004, p. 12)

Outro ponto importante para destacar na linguagem de Eckhart é que ele próprio utiliza certo tom profético ao anunciar seu pensamento. É comum em quase todos os Sermões verificarmos a afirmação “*os mestres dizem, eu porém digo*”, ou então, “*digo mais*” sempre depois de mencionar o que a tradição afirmava sobre determinado assunto. (BERNHARDT, apud VIANA, 2011).

Outra possibilidade vislumbrada acerca da condenação de Eckhart é de motivação filosófico-teológica. Rodrigo Guerizoli, sob influência dos estudos de McGinn (1980), Colledge (1990) e Davis (1990), organiza tais justificativas da bula nos seguintes pontos:

- 1) a relação entre Deus e a criação
- 2) a irredutibilidade de Deus ao modo de ser das criaturas
- 3) a divinização do homem
- 4) a unidade da essência divina
- 5) o *aliquid* incriado na alma.

Em síntese, Guerizoli foca na questão do nascimento do Filho de Deus na alma como principal fator da condenação – o filho de Deus unigênito não é uma exclusividade da pessoa de Jesus, mas de qualquer homem bom e justo. No entanto, Guerizoli lembra que tal doutrina, sob certo aspecto, já se encontra em Tomás de Aquino, o que sugere que haja outros motivos, para além dos filosóficos, para a condenação de Eckhart, já que, cinco anos antes, o mesmo papa que condenou Eckhart canonizou Tomás de Aquino. Assim, indica o pesquisador Acácio Nascimento:

Entre os historiadores atuais da espiritualidade medieval cresce e se fortalece a opinião de que o julgamento em *In Agro Dominico* tenha sido mais fruto de corporativismo tendencioso do que de zelo doutrinário ou mesmo pela manutenção da Ordem à qual Eckhart pertencia. Argumenta-se que, se os comissionários tivessem melhor conhecimento dos pais da igreja, tanto Ocidentais quanto Orientais, teriam percebido que Eckhart ensinava, em grande parte, e pelo que estava sendo condenado, o mesmo que os pais também ensinaram em seu tempo e não foram condenados (...) Segundo Colledge (1981, p. 13), “a opinião mais impetuosa e corajosa nesse sentido foi dada por Hugo Rahner ao produzir uma exposição detalhada comprovando aonde, nos escritos dos pais da igreja, a doutrina eckhartiana do nascimento da Palavra na alma é encontrada.” (NASCIMENTO, 2008, p. 67, 68).

Não está entre os objetivos deste trabalho elaborar uma teoria acerca das verdadeiras motivações da condenação de Eckhart, nem mesmo aprofundar na pesquisa das teorias possíveis, mas queremos chamar a atenção para a presença da ideia de pecado e sacrifício na bula *In Agro Dominico*. Como evidenciamos na introdução, entre os dezessete artigos **condenados como heréticos** seis remetem de modo direto à questão do pecado e da culpa, sugerindo por parte da comissão grande preocupação com o efeito que tal pensamento pudesse causar naqueles que o escutasse, ainda mais no conturbado século XIV, onde grupos hereges manifestavam constantemente um completo desinteresse nas fórmulas e dogmas da Igreja. Dessa forma, desviaremos o foco da maioria das interpretações acerca da condenação de Eckhart para a concentração na questão do pecado e do sacrifício. No entanto, para compreendermos integralmente tal ideia, é necessário fazermos uma espécie de anamnese das ideias de Eckhart que nos remeterá à metafísica do pensador. O transcendentalismo radical de Eckhart é a base para sua indiferença em relação ao pecado, e é por isso que nos demoraremos no próximo capítulo nessa ideia chave do mestre alemão, fundamentada pela teoria eckhartiana do nascimento de Deus na alma.

CAPÍTULO 02 – O HOMEM BOM É O FILHO UNIGÊNITO DE DEUS – O NASCIMENTO DO FILHO DE DEUS NA ALMA.

O objetivo deste capítulo é apresentar a metafísica de Eckhart – a mística do nascimento do Filho de Deus na alma. Este é o ponto central da teologia do mestre alemão. Dos vinte e oito artigos condenados, a maioria deles remete a questão da identificação que Eckhart faz entre o Filho de Deus e qualquer homem bom. Como vimos, este é o principal motivo da condenação segundo vários estudiosos. Mas como queremos destacar a questão do pecado e do sacrifício, a mística do nascimento do Filho de Deus na alma, é apenas o ponto de partida – a base teológica que irá fundamentar a espiritualidade radical de Eckhart, e por tal motivo, começaremos com tal análise. Para isso utilizaremos os sermões 100 ao 103.

O nascimento do Filho de Deus em qualquer alma que seja verdadeiramente boa contrasta enormemente com a rígida hierarquia que vinha sendo estabelecida pela Igreja deste o século XII. O Papa passa a ser o “vicário de Pedro”, representante do santo celeste na Terra. No decorrer do século XII, se transforma no “vicário de Cristo”, ao ponto de Álvaro Pelayo proclamar que “o fiel que olha o pontífice com os olhos da fé vê o Cristo em pessoa” (BASCHET, 2006). A crença de que há algo divino no intelecto não é nova dentro da Igreja como nos aponta Guerizoli (2000). Mas evidenciemos no correr deste capítulo o modo enfático de Eckhart ao exaltar a identidade entre Deus e a alma. O fato a seguir demonstra o forte contraste do pensamento eckhartiano com seu tempo, em meados do século XIII o poder do Papa vai ganhando ainda maior valor, como nos mostra o historiador Hilário Franco Júnior:

Enfim, no século XIII estavam reunidas todas as condições para o exercício do poder papal sobre a comunidade cristã. Em relação aos clérigos, o papado legisla e julga, tributa, cria ou fiscaliza universidades, institui dioceses, nomeia para todas as funções, reconhece novas ordens religiosas. Em relação aos leigos, julga em vários assuntos, cobra o dízimo, determina a vida sexual (casamento, abstinências), regulamenta a atividade profissional (trabalhos lícitos e ilícitos), estabelece o comportamento social (roupas, palavras, atitudes), estipula os valores culturais. Noutros termos, “a Igreja do século XIII afirmou-se cada vez mais sacerdotal e monárquica” (56: 191). Com Inocêncio III (1198-1216) o papado atingia seu momento de maior força e prestígio, colocando-se acima de toda a sociedade. Nas suas próprias

palavras, “assim como a Lua tira sua luz da do Sol, o poder real tira o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia” (FRANCO, 2001, p. 104)

A metafísica de Eckhart é crucial para apreendermos as questões que serão tratadas posteriormente neste trabalho. Sem a compreensão metafísica é impossível entendermos o fundamento da sua total liberdade religiosa, sua desconsideração aos ritos e sua perspectiva não-sacrificial. E como estes são os passos que daremos nos próximos capítulos, convém iniciarmos nossa pesquisa nos concentrando sobre o âmago do pensamento eckhartiano. A visão de Deus como o “ser desprendido” e a necessidade do nascimento deste Deus na alma, faz com que se deva haver equanimidade nessa relação. O homem se relaciona com Deus através dessa liberdade. Mas tal liberdade resulta num desapego aos ritos e exercícios espirituais, por estes serem externos – dessa forma, surge a necessidade de perguntarmos: qual o lugar das ideias de Eckhart dentro do cristianismo, que é uma religião enraizada em forte liturgia? Mas para respondermos essa questão, precisamos nos comprometer com os fundamentos de sua mística, para evitarmos conclusões precipitadas. No último capítulo nos importa verificar o peso de toda essa liberdade eckhartiana na vida espiritual cotidiana, ou seja, no cerne da religiosidade. O cristianismo para Eckhart é muito mais uma religião da vivência espiritual cotidiana. E este é o lugar para refletirmos como se dá essa vivência, essa religião profunda proposta por Eckhart. Mas para não ficarmos no campo da abstração, trazemos à tona a antropologia de René Girard, uma teoria que aproxima a mística da antropologia e da história. Teremos, então, uma religião dogmática e uma religião puramente espiritual para efetivarmos o contraste entre Eckhart e a tradição católica, e não mais uma religião oficial contra um delírio místico. Girard acabará provando a possibilidade histórica do cristianismo místico e vemos em Eckhart um modelo verdadeiro para a aplicação proposta por Girard. Mas para chegarmos nesse ponto é inevitável um aprofundamento na metafísica e na linguagem eckhartiana.

Os estudos sobre a linguagem de Eckhart mostram-se necessários por dois principais motivos. Primeiro: sua linguagem foi amplamente condenada na bula papal, como vimos no primeiro capítulo. Segundo: realizando um exercício de compreensão da linguagem do místico entenderemos de forma mais exata as variadas nuances de seu pensamento.

1. A linguagem de Eckhart

Falar da linguagem na Idade Média nos obriga a fazer uma breve explanação acerca do magno problema dos universais. Nos séculos XIII e XIV, nas universidades, a questão dos universais era amplamente discutida, dividindo basicamente duas opiniões diametralmente opostas, com algumas outras visões intermediárias moderadas: o realismo, que atribui realidade a conceitos universais, esta é a posição de Anselmo de Cantuária; e o nominalismo, que afirma que não há conceitos universais e que as palavras que usamos não passam de “emissão sonora”, como pensa Guilherme de Ockham.

Sem se preocuparem com a idéia do ser e com os seus graus de realidade, os filósofos aplicaram-se de preferência ao estudo da lógica, desenvolveram a gramática especulativa com a investigação do significado e da relação entre palavra e pensamento, e a nota predominante dessas pesquisas foi o nominalismo, ou seja, a convicção de que não existem conceitos universais correspondentes à natureza comum das coisas singulares, tais como as idéias de bem, verdadeiro, homem, casa, etc., mas apenas nomes dotados de generalidade apelativa. Segundo os nominalistas, o *universal* não existe na mente humana nem fora dela, embora saibamos pela análise psicológica que existem conteúdos universais do pensamento. Ockham só admite o *universal* no pensamento... mas como um *figmentum*, imagem sensível dos objetos singulares, e isso equivale simplesmente à negação do *universal*. (NUNES, 1979)

Para aproximarmos Eckhart de tal discussão, faremos uso do pensamento de Anselmo de Cantuária, o precursor da escolástica na qual está inserido Eckhart, e cuja definição de Deus influencia o alemão no sermão 100, o sermão precedente àqueles que exaltarão o nascimento de Deus na alma.

O platonismo fundamenta-se na realidade das Ideias. Seguindo a linha platônica de Anselmo de Cantuária, os conceitos são realidades apreendidas diretamente das Ideias. Quando Anselmo afirma em seu *Proslogion*, no capítulo II, que Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior, para daí comprovar sua existência *in re*, percebe-se claramente a influência do platonismo em sua conceituação. Em resumo, o argumento de Anselmo é o seguinte: se Deus é o máximo pensável, então é evidente que deve

existir, pois se não existisse sequer poderia ser concebido como o máximo pensável¹¹. Assim, a definição de Deus baseada na sua magnitude e transcendência dá a base para inferir sua existência (ANSELMO, 1979, p. 102, 103 e 104).

Anselmo havia escrito outro opúsculo, o *Monologion*, que provava a existência da Deus partindo das referências do mundo e não de Deus, mas ficou insatisfeito, pois desejava uma prova que partisse de um conceito próprio de Deus e não de realidades externas. Anselmo afirma que é tão certo que Deus existe que não é possível sequer pensar na sua inexistência, assim, não podem existir incrédulos, pois a afirmação “Deus não existe” é uma contradição que só pode ser proferida se tais palavras forem apenas *flatus vocis*, mera emissão sonora esvaziada de significado, que é o que profere o nominalismo radical.

Ao ler este opúsculo, o monge Gaunilo, companheiro de Anselmo, escreve uma carta ao então Arcebispo de Cantuária refutando o argumento, afirmando que o simples fato de pensarmos no “ser do qual não se pode pensar nada maior” não dá respaldo para inferirmos sua existência *in re*, e que Deus enquanto “ser do qual não se pode pensar nada maior”, pode ser perfeitamente pensado como não existente. Anselmo insiste em sua objeção em afirmar que na simples ideia de Deus já está contida a necessidade da sua existência. É próprio da inteligência mergulhar fundo no significado dos conceitos a fim de descobrir a realidade da qual estes surgem. Em determinado momento da carta-objeção Anselmo responde a Gaunilo: “*Para demonstrar quanto isso seja falso, uso como argumento, que não admite réplicas, a tua fé e a tua consciência*” (ANSELMO, 1979, p. 130). O problema de Gaunilo, segundo Anselmo, é que não se interiorizou para buscar na própria consciência a ideia de Deus. Daí a necessidade da interiorização proposta por toda espécie de platonismo cristão. Se ficarmos perdidos no mundo entenderemos os conceitos como meras convenções sociais, emissões sonoras criadas para reconhecermos sinais externos que afetam o corpo, tal qual os animais se reconhecem por sinais, mas se viajarmos para dentro do nosso próprio intelecto encontraremos lá as ideias divinas abrigadas no “fundo da alma”. Não coincidentemente Eckhart cita diretamente o próprio Anselmo no sermão 101: “*Sobre isso um mestre*

¹¹ René Descartes resume tal argumento da seguinte forma: Deus é concebido como o ser perfeito. À perfeição nada pode faltar. À existência, então, não pode faltar a perfeição. Logo, é necessário concluir que Deus, sendo perfeito, precisa existir. No entanto, segundo o filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos, na sua obra *O Homem Perante o Infinito*, o filósofo moderno não teve acesso direto ao argumento ontológico de Anselmo, apenas o conheceu de terceira mão.

disse à alma: Retira-te da agitação das coisas exteriores. Depois: Fuja e esconde-te protegendo-te da tempestade de pensamentos interiores (abstraídos de fora), pois criam inquietação". (ECKHART, 2008, p.196, grifo nosso).

Pelos motivos apontados acima, na querela dos universais, Anselmo é adepto do mais puro realismo, pois crê na realidade dos conceitos que a alma abriga. Mas em Eckhart, dado o seu absoluto transcendentalismo, vemos um problema considerável: como expressar o inexprimível? Como expressar aquele que, por natureza, está sempre além? Qual linguagem humana, criatural, pode, com suas parcas e ínfimas abstrações, irromper a si mesma e alcançar o divino? Eckhart, com seu radical neoplatonismo cristão, irá se expressar como um genuíno realista da estirpe de Anselmo? A orientação para as respostas o próprio dominicano nos dá. No sermão 100, Eckhart se questiona: "*O que é Deus?*", e dá a definição do *Proslogion* integralmente: "*É algo do qual não se pode pensar nada de melhor*". E logo adiante exalta: "*E eu digo: Deus é melhor do que aquilo que se pode pensar, e digo: Deus é algo, eu não sei o que, eu não sei verdadeiramente o quê. Ele é tudo que é antes e de modo melhor o ser do que o não-ser, que é melhor ser do que não ser*" (ECKHART, 2008, p. 190).

É curioso observarmos que mesmo quando Eckhart transcende a definição de Anselmo cai de volta no próprio Anselmo (impossível sabermos se o próprio Eckhart tinha consciência disso). No capítulo XV do *Proslogion* Anselmo oferece uma nova definição de Deus, mais superlativa: "*Que ele é bastante maior que aquilo que se pode pensar*". E confirma tal conceito com uma prece: "*Portanto, ó Senhor, tu não és apenas aquilo que não é possível pensar nada maior, mas é, também, tão grande que superas a nossa possibilidade de pensar-te*". (ANSELMO, 1979, p. 113). Percebamos, para efeito de síntese e exercício comparativo do que já anteriormente mostramos, a equivalência das definições de Anselmo e Eckhart:

ANSELMO: Que ele é bastante maior que aquilo que se pode pensar. Portanto, ó Senhor, tu não és apenas aquilo que não é possível pensar nada maior, mas é, também, tão grande que superas a nossa possibilidade de pensar-te. (1979)

ECKHART: E eu digo: Deus é melhor do que aquilo que se pode pensar, e digo: Deus é algo, eu não sei o que, eu não sei verdadeiramente o quê. (2008)

No capítulo XVI volta-se Anselmo de vez a uma teologia superlativa:

É realmente **inacessível** a luz em que habitas, ó Senhor, e não há ninguém, exceto tu, que possa penetrá-la bastante para contemplar-te com clareza. Eu não a vejo, sem dúvida, por causa do seu brilho, demasiado para os meus olhos, e, todavia, o que consigo ver, vejo-o através dela, da mesma maneira que o olho fraco do nosso corpo vê tudo aquilo que vê pela luz do sol, que, no entanto, não pode contemplar diretamente. A minha inteligência não consegue alcançar essa luz, porque difunde um esplendor demasiadamente vivo e que não tolera. O olho da minha alma não pode fitá-la por muito tempo, nem sustentar tão grande luminosidade: é, pois, ofuscado pela sua reverberação, vencido pela sua vastidão, turvado pela sua imensidade, confundido pela sua intensidade. (ANSELMO, 1979, p. 113-114).

Também Eckhart “suspende” Deus ainda mais no final do sermão 100:

Quando estava pregando em Paris eu disse – e ousei dizê-lo: Com todas as suas artes, todos os de Paris não conseguem conceber o que seja Deus na menor das criaturas, nem sequer em uma mosca. Mas agora digo: todo esse mundo não pode concebê-lo. Tudo o que se pode dizer ou pensar de Deus, isso tudo reunido não é Deus. O que Deus é nele mesmo, a isso ninguém pode chegar se não for elevado para uma luz que é o próprio Deus. (ECKHART, 2008, p. 190)

Mais uma vez, para efeito sintético, destaquemos a semelhança de expressão entre os dois filósofos cristãos no que concerne à fraqueza da alma para poder conceber a imensidão de Deus.

ANSELMO: A minha inteligência não consegue alcançar essa luz, porque difunde um esplendor demasiadamente vivo e que não tolera. O olho da minha alma não pode fitá-la por muito tempo, nem sustentar tão grande luminosidade. (1979)

ECKHART: Todo esse mundo não pode concebê-lo. Tudo o que se pode dizer ou pensar de Deus, isso tudo reunido não é Deus. O que Deus é nele mesmo, a isso ninguém pode chegar se não for elevado para uma luz que é o próprio Deus. (2008)

Mas se Deus é uma “luz inacessível” qual é a validade da comunicação? Por qual motivo Anselmo e Eckhart insistem em se expressar e escrever suas obras? Há ainda valor algum para expressão? É o próprio Anselmo quem responde de modo surpreendentemente **paradoxal** na sua réplica a Gaunilo:

Mas, ainda que fosse certo que não é possível pensar e compreender “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, certamente não seria, **porém**, falso que este mesmo ser pode ser pensado e compreendido. Com efeito, assim como **nada impede** que se pronuncie a palavra *inefável*, apesar de não podermos expressar o que se designa com inefável e, como é possível pensar uma coisa enunciada como *impensável*, embora esta qualificação convenha só a uma coisa que realmente não pode ser pensada; assim, quando se diz: *o ser do qual não se pode pensar nada maior*, não resta dúvida de que esta expressão pode ser pensada e compreendida, ainda que não possa ser pensado e compreendido o ser do qual é impossível pensar algo maior. (ANSELMO, 1979, p. 139)

Neste momento a simples lógica não consegue se explicar. Como pode Deus ser pensável e não pensável, exprimível e inexprimível ao mesmo tempo? O mais curioso é que esse pensamento está bem fundamentado na rígida dialética escolástica. A explicação passaria pela própria hierarquia Deus/criatura. A lógica (palavras enquanto palavras) pertence ao reino criatural, em suma, é dependente de Deus. A lógica, paradoxalmente, tem o poder de apontar para sua própria ineficácia. As palavras têm o poder de expressar: “**nós nada expressamos**”. É a alma quem diz: “nada posso expressar”, mas a alma, ao dizer “nada posso expressar” realiza a mais real das expressões. Tal contrariedade explica também o paradoxo da natureza da alma em Eckhart, ao mesmo tempo em que é criatura é incriada, ao mesmo tempo em que nada sabe de Deus, habita em Deus no seu âmago. Percebemos também a possibilidade da analogia com o paradoxo da vontade que iremos observar mais atentamente no segundo capítulo: desistir de Deus é ter Deus por inteiro. Pela fenomenologia da expressividade chega-se à justificação da ontologia da relação Deus/alma.

Para o filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos, a mística consiste em penetrar cada vez mais fundo no símbolo, na busca de vivenciar o que está além do próprio símbolo: o simbolizado.

Mas a mística é um aprofundar-se cada vez mais no simbolizado (...) Os graus de simbolismo são os graus no qual nos iniciamos. Um pássaro que voa contra a tempestade pode ser símbolo da liberdade. Temos aí um símbolo primário de liberdade. Mas, esse símbolo, por sua vez, aponta para outro simbolizado, pois, no subconsciente de quem o cria, o fato de afirmar que o símbolo da liberdade é um pássaro voando contra a tempestade, já o especifica de tal modo que já simboliza a experiência de quem tem uma luta contra obstáculo que deseja vencer para libertar-se. (...) Podemos dizer, desde

já, que todo simbolizado é símbolo de outro simbolizado, porque todos os seres participam da perfeição do Ser, que os analoga, o que favorece que encontremos, pontos de identificação, que nos permitem construir uma dialética analógica de profundas conseqüências, e compreender, afinal, que tudo é símbolo do Grande Simbolizado. Desta forma, a marcha através dos símbolos sensíveis ao simbolizado, o qual escapa aos sentidos, é mística. (FERREIRA DOS SANTOS, 1960, p.55)

Os símbolos buscam ir além de si mesmos. Reside aí, portanto, a necessidade vital do paradoxo para o filósofo e o místico. E ainda mais, percebemos que filosofia e mística não são excludentes, pelo contrário, são interdependentes, o que poria fim a querela da possibilidade/impossibilidade da alcunha de místico à Eckhart. O que nos resta agora é ver o efeito dessa dialética paradoxal refletido no estilo do nosso pensador. Eckhart eleva ao extremo tal paradoxo em várias passagens, deixando transparecer suas ideias através de uma contumaz retórica, como observaremos a seguir.

1.1 Estilo

Sobre a importância do estilo efusivo de Eckhart, Matteo Raschiatti nos aponta que:

Meister Eckhart, ao longo da sua vida, foi metafísico e místico de grande importância, professor famoso e pregador incansável, poeta sublime e homem de ação. Chegou a ser considerado nada mais nada menos que o Dante alemão, talvez mais pela sua notável contribuição à formação da língua alemã do que pela sua produção poética *strictu senso*. (RASCHIETTI 2004),

Evidenciamos que o paradoxo é o cerne da linguagem eckhartiana. E como vimos desde começo do capítulo, todas as forças e as expressões de Eckhart darão ênfase na deificação do homem, e como o seu conceito de Deus é puramente transcendente, a forma literária necessita de uma natural abertura. O estilo efusivo de Eckhart nos dará provas de como suas ideias se refletem plenamente em suas expressões. Mas como o máximo da expressividade é anunciar a nulidade da própria

expressividade, surge a necessidade do uso de várias figuras de linguagem: paradoxos, hipérbolos, metáforas. O fundamento filosófico da expressividade de Eckhart equiparamos com Anselmo. No que concerne ao estilo é mais justo aproximarmos o dominicano a Dionísio Areopagita, na sua obra *Nomes Divinos*. A aproximação com Dionísio faz-se necessária pela influência que ambos possuem na tradição cristã, e por serem os dois filósofos herdeiros do neoplatonismo. Em Plotino, vemos que Deus está além de todo o ser e de toda a inteligência (REALE; ANTISERI, 1990), pensamento este basilar tanto para Eckhart quanto para Dionísio estabelecerem o transcendentalismo que tanto lhes marca.

Em Dionísio percebemos uma linguagem transbordante, o abuso de paradoxos e neologismos, assim como em Eckhart.

Pues como lo inteligible es inaprehensible e incontemplable para lo sensible, y para lo que está em plasmación y figura, lo es lo simple y sin figura, y para lo conformado según esquemas del cuerpos, la impalpable y anesquemática falta de forma de lo incorpóreo , según la misma razón de verdad supera a las esencias de La I

limitación supraesencial y a las inteligencias la Unitariedad que esta sobre inteligencia. Y para todos los razonamientos es irrazonable el Uno que esta sobre razonamiento, e inefable para toda palabra, Unidad unificadora de toda unidad y **esencia supraesencial** e **Inteligencia ininteligible** y **palabra inefable**, Ilogicidad e Ininteligibilidad y Anonimia que no es según ninguno de los entes, pero es causante del ser para todos, sin ser ello mismo, porque está mas allá de toda esencia e porque ela misma podría manifestarse acerca de sí apropiada e científicamente. (AREOPAGITA, 2005, p. 208)

Vemos na linguagem de Dionísio uma notável abundância de recursos literários, transpostos numa forte eloquência através de um dinamismo que culmina nos seus paradoxos e neologismos (estes ainda mais abundantes que em Eckhart). Suas ideias transcendentais não cabem nas palavras, é preciso que estas então se adéquiem à grandeza do seu pensamento, gerando então em Dionísio uma grandiloquência que dá a marca própria de seus escritos. Deus só pode ser nomeado por eminência, uma *supraeminente supresion* (AREOPAGITA, 2005, p. 230), daí o alargamento da linguagem.

Dionisio levanta preocupações constantes com a adequação da linguagem à ideia, e por isso estabelece a importância de graus de inteligibilidade na sua teologia, o que é transposto para sua linguagem. Afirma sempre que Deus é oculto e supra-essencial, mas declara que é uma Causa manifesta de acordo com as potencialidades. Há espaço em Dionisio para uma Teologia Simbólica (título de uma importante obra de Dionisio). (AREOPAGITA, 2005, p. 215, 216), vê-se, portanto, uma constante preocupação didática. Nos *Nomes Divinos* faz questão de falar principalmente dos nomes ininteligíveis de Deus, na *Teologia Simbólica* dos atributos positivos.

Dionisio se atenta à cosmologia, tenta decifrar a linguagem do Universo em *Nomes Divinos*. Isso fica claro quando, no capítulo VII, ele afirma que as sensações representam os elos da sabedoria divina. Tudo na natureza é um sinal do Infinito, daí a necessidade de uma hermenêutica da adequação. “*Y además las comunicaciones de todas las cosas en todas, apropiadamente a cada una, y armonizaciones y amistades inconfusas y armonías del todo, las compenetraciones em el todo*” (AREOPAGITA, 2005, p. 257). Em *Nomes Divinos*, Dionisio evidencia, por exemplo, o chamamento da Beleza à alma daqueles que melhor se expressam pelo êxtase. Afirma que o amor Eros opera o retorno ao Bem. (AREOPAGITA, 2005, p. 273).

Neste momento, cumpre a nós perguntarmos: onde habita a principal semelhança e a principal diferença para com a linguagem e as ideias de Eckhart?

É evidente que por todos os superlativos usados por Dionisio, o puro transcendentalismo de afirmar que Deus está “além do Ilimitado” (querendo afirmar que está além da dualidade limite-ilimitado), pela possibilidade de deificação da alma (AREOPAGITA, 2005, p. 261); há uma grande semelhança, e obviamente uma enorme influência sobre Eckhart. “*Deus é acima de todo nome. Ninguém consegue chegar a expressar Deus*” (ECKHART, 2008, p. 66 e 67). Mas algo os distingue. Podemos citar dois principais fatores ao compararmos os *Sermões* de Eckhart e os *Nomes Divinos* de Dionisio: uma diferença de ênfases e a linguagem provocativa de Eckhart.

A tentativa de Dionisio já demonstrada de constantemente descer e subir todos os degraus da realidade não se vê em Eckhart. Há espaço para um simbolismo no dominicano como já vimos, mas é um simbolismo relativo, e esta abertura só surge pontualmente. Sua ênfase em praticamente todos os sermões é a identificação da alma com seu aspecto divino. É sempre o extremo que absorve a atenção do místico alemão.

No que concerne à linguagem provocativa, esta não se vê em Dionísio, mas abunda em Eckhart. Exemplo: quando Dionísio afirma que qualquer nome positivo de Deus é formulado a partir do criado, assim se expõe:

Y em primer lugar, para retomar también ahora las cosas mil veces dichas, no es contradictorio decir que Dios es la potencia-en-sí o la vida-en-sí o de la paz o de la potencia. Pues lo uno se dice a partir de los entes y más aún de los primordialmente entes, como causante de todos los entes, lo otro como supraexistente supraesencialmente sobre todas las cosas, incluso sobre los primordialmente entes. (AREOPAGITA, 2005, p. 336).

A mesma ideia o místico renano expõe da seguinte forma (e sempre segundo sua tão aclamada ênfase da união alma/Deus):

O que sou segundo minha natividade há de morrer e será aniquilado, pois é mortal e deve portanto corromper-se com o tempo. No meu nascimento (eterno) nasceram todas as coisas. Se eu, porém, não fosse, também “Deus” não seria. Que Deus é “Deus”, disso sou eu a causa. Se eu não fosse, Deus não seria “Deus”. [...] Quando eu efluí de Deus todas as coisas disseram: Deus é. Isso, porém, não pode me 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 [...] (ECKHART, 2008, p. 292-292).

O relacionamento da alma com o Absoluto nunca é abandonado nas expressões do alemão. Tão insistente nesse casamento da alma com Deus quanto os textos do mestre é o livro bíblico *Cântico dos Cânticos*, porém numa linguagem totalmente poética e sem arroubos de desafio. O *Cântico* é o texto bíblico mais poético e místico e exatamente por tal motivo possui grande importância na tradição mística, de Orígenes a São João da Cruz podemos perceber como é forte a influência deste belo poema.

No *Cântico* a frase que mais se repete é do amado para com a amada: “Ó, íntima de mim”. Repete-se quatro vezes. (SALOMÃO, 2008, p.55, p.65, p.69, p.75). Tal como em Eckhart há uma forte acentuação no viés numinoso da alma. Outras analogias são cruciais:

Se não te conheces a ti mesma, ó bela

Entre as mulheres,

À trilha dos rebanhos vai

E ao pé das tendas pastorais,

Dá de comer então às tuas ovelhas

(SALOMÃO, 2008, p. 49)

O chamamento à interioridade, o destaque da beleza da alma entre todas as criaturas e a superioridade da alma diante do mundo externo (*Dá de comer às tuas ovelhas*) são claros nesse trecho. A dolorosa separação da alma com Deus é evidenciada na seguinte passagem: “*Não me fiteis assim por estar eu enegrecida/ É que de frente contemplou-me o sol*” (SALOMÃO, 2008, p. 49). A alma se encontra na escuridão, nas trevas do não-saber, como diz Eckhart: *o não saber cativa* (ECKHART, 2008, p.199). Mas Deus só pode entrar onde se reconhece, então a treva da alma é a *potencialidade receptiva* para a luz divina adentrar, e então toda a alma poderá ser iluminada. “*Abre, querida, ó íntima de mim/ Ó, pomba amiga, sem falha qualquer*”. Deus vê a si mesmo na alma “sem falha qualquer”. “*Em todas as criaturas há algo de Deus. Mas na alma Deus é divino, pois ela é seu repouso*” (ECKHART, 2008, p. 78). Segue Salomão: “*Quem é essa ascendida em sua brancura/ Em seu amado se recosta?*”. A negritude da alma é brancura para Deus, pois Deus se reconhece no fundo da alma.

Outro refrão que se repete persistentemente no *Cântico* é: “*O amor não esperteis nem desperteis/ Senão quando ele queira*”. (SALOMÃO, 2008, p. 53, 59, 87). Tal mote encontra eco direto no abandono de si que Eckhart tanto propaga em sua ascese própria. O abandono à vontade de Deus deve ser tamanho ao ponto da alma pedir a Deus que livre a alma do próprio Deus. Assim descreve Eckhart no seu tom ousado “*Peço a Deus que me esvazie de Deus*” (ECKHART, 2006, p. 291).

A chave para a interpretação simbólica do *Cântico* retiramos parcialmente das observações de Orígenes, que aconselhava a todos uma adequação do *Cântico* à própria alma e também à Igreja, e desaconselhava severamente qualquer interpretação literal.

(ORÍGENES, 2008, p. 30 apud Adriano Scatolin). De resto as evidentes analogias com a mística de Eckhart nos fizeram interpretar o texto.

Podemos concluir que, referente à comunhão de propósito, os *Sermões* e o *Cântico* estão afinados. Ambos possuem como foco principal a união da alma com Deus. O que varia é que em Eckhart quase nada se vê desse lirismo erótico e extasiante do *Cântico*, assim como no *Cântico* nada se vê do tom provocativo dos *Sermões*. Já com relação a Dionísio, como pudemos observar, há semelhança metafísica com Eckhart, ambos são claramente signatários de uma metafísica absolutamente transcendental, com a diferença que Eckhart leva ao extremo a aplicação dessa teologia superlativa na alma humana. Se Deus é pura liberdade deve-se levar tal verdade às últimas conseqüências na forma de se expressar e viver a religiosidade. Por tal motivo o estilo de Eckhart mostra-se mais desafiador e destemido do que o de Dionísio.

Após as devidas análises da linguagem e do estilo do nosso pensador, bem como das semelhanças e diferenças da sua escrita para com parte da tradição católica, passemos a estudar com mais detalhes sua metafísica.

2. A ênfase de Eckhart

Conhece-se um pensador pela ênfase que este dá a certo aspecto do conhecimento, àquilo que ele considera o mais importante. O que motiva Sócrates é a vivência integral da sabedoria e a honestidade da alma para consigo mesma. O que move Platão é o esforço para conhecer as Formas, fonte de tudo o que é, e se elevar até elas. O que envolve Agostinho é a intimidade com Deus na abertura da alma para a Verdade que habita no interior do homem. Perguntemos, então: o que verdadeiramente importa para Mestre Eckhart? Para o místico alemão o que é mais urgente na alma é a entrega total a Deus, seu esvaziamento para receber o único hóspede digno: o Ser além de todo o Ser, o desconhecido e ao mesmo tempo onipresente Deus. Eckhart vê no Evangelho não só o martírio de Jesus, mas a saga de toda alma que anela por Deus. Em verdade, mais que anelar, a alma merece Deus, pois foi gerada por Ele e para Ele. O desejo por Deus é um dos entraves do recebimento de Deus na alma para o Mestre, pois é querer Deus segundo o homem e não segundo o próprio Deus.

Para Faggin, Eckhart não comunga de sentimentalismo algum, nem tampouco de um racionalismo em seus textos (FAGGIN, 1984). Sua mística é rigorosamente transcendental – neste sentido, é um seguidor da tradição deixada por Dionísio Areopagita, apesar de ser evidente algumas diferenças entre ambos que ressaltaremos adiante. Nas suas primeiras obras verifica-se um misticismo ético, voltado para a ascética, para a cristalização das virtudes na alma. No entanto, com suas principais obras, *Sermões Alemães* e *O Livro da Divina Consolação*, verifica-se um despojar-se de qualquer referência humana, um abrir-se ao Absoluto de forma plena, sempre segundo o Absoluto. “*A alma foi destinada a um bem tão grande e tão elevado que, por isso, não pode repousar em nenhum modo, e assim se precipita o tempo todo para transpor todos os modos e alcançar o bem eterno que é Deus, para o qual ela foi criada.*” (ECKHART, 2008, p.27). Transpor “*todos os modos*” é a sina da alma em sua jornada rumo ao Deus de sua intimidade.

A mística eckhartiana não permite transigências. Eckhart fala sempre “da perspectiva da Eternidade” (RASCHIETTI, 2013). Os Sermões não possuem uma pedagogia da adequação, ou seja, não há preocupação em Eckhart com o grau de ascese que seu interlocutor se encontra: Deus é urgente! Não há necessidade de tempo. Ascese pressupõe tempo e o tempo é o avesso da Eternidade, no máximo um sinal desta: e todo sinal aponta para algo além de si¹². Para que Deus nasça na alma precisa ela estar em completa disponibilidade para Deus, sem intermediários, pois Deus só pode nascer onde Ele se reconhece – e Deus não se reconhece no tempo, na multiplicidade, na matéria. Deus é o Ilimitado, o Absoluto – e a dinâmica da relação Deus/Alma deve ser regida por este Absoluto. Reconhecer o Absoluto na alma é reconhecer a Filiação. Tal como uma macieira produz maçã, Deus só pode gerar o que é divino, e reconhecer o divino que habita no “fundo da alma” é o compromisso máximo que o homem deve assumir.

Por que é que a natureza da macieira não produz uvas e por que é que a videira não produz maçãs? – Porque isso não é da sua natureza, e assim acontece com todas as outras criaturas: o fogo produz fogo; se ele pudesse transformar em fogo tudo o que está próximo dele ele o faria. Assim faria também a água, se pudesse transformar tudo em água e impregnar tudo o que está próximo dela, ela o faria também; tamanho é o amor que a criatura tem a seu próprio ser, que recebeu de Deus.(ECKHART, 2008, p.122)

¹² No capítulo 2 contemplaremos de modo mais detalhado a relação entre o tempo e o eterno em Eckhart, especialmente pela ideia de mediação sacerdotal.

Essa mística da intransigência e da unidade em Eckhart é a tônica de todo seu pensamento. A alma não deve se despojar um pouco, nem muito, ela deve ser nada. Não deve a alma se despojar “disso” ou “daquilo”, ela deve **ser o despojar**, pois Deus só pode entrar onde é convidado, onde se vê igual a si mesmo, e Deus é o incognoscível, o inatingível, além de todo ser.

Eckhart afirma, no início do Sermão 85, que corpo e alma não podem se unir. Assim, nenhum aspecto que tem o corpo como referente pode ser fator unitivo da alma com Deus. No mesmo sermão Eckhart evidencia de forma clara que a corporalidade é um impedimento da união da alma com Deus.

Há três impedimentos pelos quais a alma não se une com Deus. O primeiro: que ela está muito fragmentada, de modo que não é simples, pois quando a alma está inclinada para as criaturas, então ela não é simples. O segundo impedimento: que a alma está unida com coisas temporais. O terceiro: que tem inclinação com o corpo e assim não pode unir-se com Deus. (ECKHART, 2008, p.124-125)

Em todos os três impedimentos é perceptível a idéia de limite. A multiplicidade, ao invés da simplicidade, evidencia a separação entre os corpos e os objetos, o contorno delineado de cada objeto em seu ser fronteiro. O segundo impedimento, o tempo, é o aprisionamento do instante em blocos, um instante sucedendo o outro, delimitando o outro, e nunca parando de delimitar, tendo como referência o mundo do tridimensional onde corpos se movem, crescem e morrem. O terceiro impedimento resume os outros: é o limite em si: a corporalidade, a materialidade, onde está a nascente de toda referência, onde se pode apontar um “este”, um “ali” – essa é a condição para a alma se ver como **imagem** e não como **espírito** puro. A alma passa a ter um centro de referência, um apontamento, uma imagem física, social, própria, individual, atomística¹³.

Reparemos como tal visão da alma soa contrastante com a ortodoxia. Para a tradição católica o ser humano tem sua natureza mista – é corpo e alma ao mesmo

¹³ Notemos como tal pensamento, ao menos num primeiro momento, parece inviabilizar a mediação sacerdotal, uma vez que o sacramento no cristianismo revela dependência do tempo e de materialidade.

tempo. A interação entre a alma e o corpo protege o cristianismo da heresia do maniqueísmo, que associa a matéria ao mal e a alma ao bem: “*O que define a alma não é nem a alma nem o corpo, mas a existência de uma composição unificada*” (BASCHET, 2006). Além disso, é forte a crença na ressurreição dos corpos. A simples encarnação de Cristo atesta a harmonia necessária entre o corpo e a alma. O *nestorianismo* é considerado herege por afirmar que corpo e alma são naturezas totalmente distintas e incomunicáveis. Já o *monofisismo* afirma que a natureza de Cristo é Una, e não mista. A ortodoxia católica faz uma transigência entre dualidade e unidade. A natureza de Cristo é una e divisa ao mesmo tempo (BASCHET, 2006, p. 409-419).

Em Eckhart, entretanto, há uma força que habita na alma que a convoca para a transcendência, para o irrompimento de seu contorno individual, portanto, para a fuga da corporeidade. Porém, só Deus pode corresponder a tal anseio infinito. Criatura alguma é capaz de dar fim à vontade do Infinito, e é apropriado que assim seja. Entretanto, Deus não “satisfaz” a alma, pois isso seria afirmar que Deus é esgotável, isso seria prender Deus ao tempo, num conceito forjado no tempo: ‘fim’. Deus é sem fim. A alma nunca será saciada, a não ser que, paradoxalmente, não faça questão de ser.

...mas de Deus jamais debes estar satisfeito, pois de Deus jamais poderás estar satisfeito; quanto mais tens de Deus, tanto mais dele desejas possuir; pois se Deus pudesse satisfazer-te plenamente, de modo que esse teu desejo de Deus fosse saturado, Deus não seria Deus. (ECKHART, 2008, p.119)

A este desejo (força inferior) Eckhart contrapõe o amor que deve habitar na alma como uma força superior.

A terceira força chama-se “vontade”. Essa força compara-se com o Espírito Santo. Nessa força debes portar um anel de ouro, isto é, o **amor**, para que ame a Deus. Deves amar a Deus sem amabilidade, isto é, não porque ele seja amável, pois Deus não é amável, ele está acima de todo amor e toda amabilidade. “Mas como devo então amar a Deus?” – Deves amá-lo não espiritualmente, isto é, de tal forma que tua alma seja não-espiritual e despida de todo caráter espiritual; pois, enquanto tem a forma de espírito, tua alma possui imagens. E, enquanto possui imagens, ela tem mediações; enquanto tem mediações ela não possui unidade e unificação. (ECKHART, 2008. P. 120)

Este amor é sem amabilidade, portanto, paradoxal, pois para que o amor seja na alma ele precisa se auto-transcender. O amor autêntico só se realiza quando se abandona, em absoluta liberdade, sem referência alguma. “*Mas se ali entrasse um único ‘aqui’ ou um único ‘agora’, esse ‘eu’ com o ‘ele’, jamais poderia operar nem tornar-se um.*” (ECKHART, 2008, p.120). Onde há desejo há desejo por algo. Onde há algo há limite. Onde há limite não há liberdade, e Deus fica impedido de habitar a alma. E é o próprio Eckhart quem cita Agostinho: “*Agostinho diz a respeito da alma livre: Quando tu não me queres, eu te quero; quando eu te quero, então tu não me queres. Se eu te persigo, tu foges de mim. Na virada do retorno, os espíritos límpidos correm uma corrida rumo à pureza de Deus*”. (ECKHART, 2008, p.125).

Só no abandono Deus entra. Onde há foco e obstinação há vontade por algo, há o desejo de que a alma encontre um fim. Mas Deus não é um objetivo, um fim, mas sim o fundamento da vida da alma. A alma não deve encontrar Deus, mas reconhecê-Lo. Pois Deus, para Eckhart, é completamente sem-porquê. Amar Deus segundo Deus é amá-lo de forma desprendida. Qualquer vontade por algo é um entrave, seja este algo a própria renúncia. O problema do querer em Eckhart não está só no querer segundo o mundo, mas também no querer da alma segundo uma renúncia ao mundo. Deus está para além do ceder ao mundo e também além da vontade de transcender ao mundo – daí o paradoxo. Amanda Viana de Sousa conclui:

... 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 e 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. (SOUSA, 2011, p. 29)

Assim como Deus é desprendimento, deve o homem ser o desprender. Deus é livre em si mesmo, é a própria Liberdade, a Liberdade positiva, e não a liberdade de/contra algo, não a liberdade no sentido de alguém que quer se “livrar de certas coisas”. A Liberdade só se satisfaz com a Liberdade. Em nada Deus é “por outro”, e se a

alma quer Deus, que abandone tanto seu querer como seu não querer, que não lute contra nada em absoluto, que não tenha objetivos. Só dessa forma é possível o **nascimento** de Deus na alma.

3. O nascimento de Deus na alma

Para que seja possível identificarmos o que é o nascimento de Deus na alma, é necessário responder uma pergunta importante: qual a definição de Deus para Mestre Eckhart? Dentre tantas definições, por agora, escolheremos uma. Fundamentando-se em Agostinho e Anselmo, Eckhart afirma no Sermão 100 que Deus é algo do qual não se pode pensar nada melhor. Deus seria o máximo pensável. Nada melhor que Deus pode ser pensado. Entretanto por mais que haja algo de superlativo nesta definição, há ainda uma adequação limítrofe de Deus ao esquema do pensamento humano. É então que Eckhart afirma “*eu digo: Deus é melhor do que aquilo que se pode pensar*” (ECKHART, 2008, p.189). Deus começa por ser o máximo para a alma humana – em tal definição já há a característica da transcendência. No entanto, é uma transcendência com bases na própria mente e não no Absoluto. Pensar em Deus como o Ser maior que se pode pensar é de algum modo útil, mas ainda precário pela dependência da conceituação humana. Quando Eckhart aponta Deus como algo para além do próprio pensamento acredita fazer uma afirmação mais condizente com a natureza absolutamente transcendente de Deus.

Dessa forma, o que deve pautar a relação da alma com Deus é este ser superlativo, transcendente, indefinível por quaisquer atributos humanos, pois se encontra para além de todos os conceitos. “*Tudo o que se pode dizer ou pensar de Deus, isso tudo reunido não é Deus*” (ECKHART, 2008). Em seguida Eckhart profere um pensamento essencial para compreendermos a ideia central do nascimento de Deus na alma: “*O que Deus é nele mesmo a isso ninguém pode chegar se não for levado para uma luz que é o próprio Deus*” (ECKHART, 2008, p. 190). Evidencia-se neste ponto a necessidade da adequação radical da alma com Deus, do reconhecimento de Deus na alma e da alma em Deus. E este recebimento da alma, que é o próprio nascimento, se

realiza de modo único em cada ser. Cada ser deve então realizar este nascimento na própria alma.

O fato de ser Deus inatingível não deve trazer à alma displicência, isso faria de Eckhart uma espécie de niilista e não um cristão. O dominicano Eckhart, adepto de uma mística especulativa, afirmará a necessidade do reconhecimento de tal condição da alma, da imprescindibilidade de Deus. É preciso que a alma saiba deste não-saber, aprofunde-se na própria ignorância, pois segundo Eckhart o não-saber cativa. *“Embora se chame não saber ou ignorância, possui interiormente mais do que todo conhecimento fora dele. Pois esse não saber cativa-te e te atrai para fora de todas as coisas sabidas e de ti mesmo (imagens de si)”*. (ECKHART, 2008, p.199).

Neste aprofundamento da própria ignorância surge a urgência da interiorização. A alma deve se recolher da multidão, se esconder no mais íntimo de si mesma e reconhecer a necessidade da abertura ao desconhecido. Há na alma a potencialidade para esta união, pois para Eckhart o fundo da alma é da mesma natureza que Deus. Interiorizar-se é buscar Deus na própria alma, não meramente por aproximação ou similitude, mas na identificação da alma com a substância divina, como demonstra Faggin:

Como nos grandes místicos – em Plotino, Agostinho, em Erígena – o núcleo central do pensamento eckhartiano é constituído por Deus e a alma em sua relação dialética; o Universo sensível não possui uma efetiva realidade em si mesmo, tão só uma consistência de imagem e está em função da interioridade da alma; o Universo inteligível se configura com a vida íntima de Deus, que é ao mesmo tempo a vida da inteligência humana em seu encontro consigo mesma. A cosmologia cede seu lugar à teologia e à metafísica da alma: o objeto leva de novo ao Sujeito, ao ato da inteligência absoluta. A alma é divina não porque seja objeto pensado, mas porque é subjetividade como Deus e porque nela se realiza o **nascimento eterno**. Porém a alma, porque é inteligência, não se limita, como o universo, a ser similar a Deus, senão que quer e pode ser **igual** a ele, que é Espírito e instaura em si a própria vida do Absoluto. (FAGGIN, 1984, p. 80-81)

3.1 Interioridade: a condição para o nascimento

O nascimento de Deus na alma não é um evento externo, um acontecimento. Não se dá de modo fenomênico. O nascimento de Jesus na manjedoura é a imagem externa de uma realidade interna: o Deus que veio ao mundo deve vir à alma de todo homem. No sermão 101, inspirado em Agostinho e Orígenes, Eckhart afirma: “*Em que me ajuda que este nascimento aconteça sempre se não acontecer em mim? O que importa, porém, é que isso aconteça em mim*”. Para que Deus nasça na alma é necessário que a alma se interiorize, viva uma vida de intimidade, retirando-se da multiplicidade própria das criaturas, da dispersão que natural de um mundo inconstante e agitado. A alma deve ser límpida: esvaziar-se das múltiplas formas que a seduz e voltar-se para dentro: “*Antes: deve ser plenamente interiorizada e manter-se uma; e estar no mais límpido, pois ali é Seu lugar, algo de menor O desonraria*”. (ECKHART, 2008, p. 191-192).

A vida voltada para o exterior é movida por inquietação. Mas não basta somente dirigir-se para o interior, é preciso ir ainda mais fundo, na intimidade da intimidade. A interiorização deve ocorrer por inteira. Há um risco de uma falsa interiorização, que pode se assemelhar mais a um egoísmo sutil do que propriamente a uma autoconsciência da alma. É o que Eckhart chama de “*ensimesmar-se no intimismo*”:

Mas a isso não se chega com precipitação impetuosa, na qual o homem se coloca em grande obstinação de fazer ou deixar de fazer isso ou aquilo, mas somente com mansidão, em humildade fiel e renúncia de si mesmo, na mesma e em cada coisa que lhe sobrevém; portanto, que o homem não se posicione em si dizendo: Deves fazer isso acima de tudo, custe o que custar! Isso não está direito, pois nesse caso estaria **ensimesmando-se em seu intimismo**”. (ECKHART, 2008, p.27)

Neste sentido, Faggin, ao comentar a diferença entre a alma enquanto criatura e enquanto intelecto, evidencia a necessidade da interiorização segundo Eckhart:

Tampouco a alma, enquanto criatura – não como intelecto – é livre: suas ações externas estão determinadas por um **certo** motivo, por um **certo** afeto

por **uma** pessoa, por uma **certa** aversão por **uma** coisa; mais que verdadeiras ações são paixões, porque vêm do exterior e sua causa está fora da própria alma. (FAGGIN, 1984, p. 99)

A interioridade da alma enquanto criatura não constitui a verdadeira interioridade, pois é um entrar-em-si de modo ainda ligado à multiplicidade, no indivíduo carregado de intenções e desejos, escravo ainda de referências e acentuações. O *nascimento* não reforça o “eu”, pelo contrário, o aniquila. O “eu” neste caso representa o conjunto de todas as abstrações que a mente realizou das imagens externas, é o ‘eu empírico’, resultado da soma das impressões dos sentidos, reforçado pela memória racional, explicação essa contida na teoria aristotélica do conhecimento da alma. A interioridade da alma enquanto intelecto não “interioriza” o que está fora, mas se interioriza cada vez mais rumo ao que já está dentro: a presença divina que habita na alma. Eckhart cita um mestre pagão (o qual não diz o nome) para exaltar as características dessa presença: “*Percebo algo em mim, que brilha anterior ao meu intelecto. Sinto muito bem que é algo. Mas não posso compreender o que é.*” (ECKHART, 2008, 197-198). Este ‘algo’ não é de natureza física nem mental, é pura presença em si, sem nome, o ser de Deus em sua pureza: absolutamente livre.

O renomado filósofo espanhol Julián Marías vai ainda mais fundo, numa conferência sobre Agostinho explicita de uma forma muito clara que a verdadeira interioridade não é apenas “não materialidade”, sendo assim, não é algo de “sutil” e “leve”.

A grande descoberta, a maior, de Santo Agostinho é a **intimidade**. E quando ele se questiona, diz: *Deum et animam scire cupio* – quero conhecer a Deus e à alma. *Nihil aliud*, nada mais, absolutamente nada mais. É uma sentença que um grego jamais poderia empregar. A alma é, em última análise, a grande descoberta de Agostinho, a alma entendida como intimidade. E fala justamente do espiritual. Espiritual não quer dizer não-material; há uma tendência muito freqüente de entender o espiritual como aquilo que não é material; e não é disso que se trata, mas de algo muito importante: espiritual é aquela realidade que é capaz de entrar em si mesma, o poder entrar em si mesmo é o que dá a condição de espiritual, não a não-materialidade. A insistência no imaterial ocultou o que é essencial, que é precisamente a capacidade de entrar em si mesmo. (MARÍAS, 2000)

Sendo a natureza de Deus ilimitada liberdade, e tendo a alma que receber Deus, é preciso que a alma seja tal qual Deus: livre de qualquer imagem externa, mesmo das imagens não materiais, internalizadas. No sermão 101 Eckhart simula uma importante pergunta: é preciso que o homem colabore com essa obra? Ora, qualquer interferência do homem minimiza a relação de liberdade. A criatura, não sendo divina, não tem o poder de realizar o nascimento do divino na alma. Qualquer tentativa de colaborar com o nascimento do divino na alma não passará de projeção, ou, na hipótese mais otimista, da adequação do máximo ao mínimo. Como exemplo de uma explanação mais otimista, observemos as palavras do teólogo dominicano Edward Schillebeeckx:

Pelo fato de existir em absoluta liberdade com Deus, ele nos revela que todas as nossas imagens divinas (não a sua própria realidade) são de fato produtos e projeções humanas que como tais não estão em condições de descrever a realidade divina. Este ponto mais precário de todas as nossas imagens de Deus, não é absolutamente construção ou projeção humana, mas é, ao invés, uma projeção desde Deus em nossa direção, através de mediações históricas e mundanas. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 120 apud MARIANI)

Por mais que haja esta adequação, e ainda que esta venha do próprio Deus, permanece um modo impróprio segundo Eckhart, pois constitui uma interferência humana na relação de completa liberdade que deve haver entre o Deus absoluto e o “fundo da alma”. A criatura nada pode nessa realização. No máximo perceber nuances, sinais, mas o símbolo não é a realidade, apenas aponta para ela. Cabe a criatura, então, somente deixar Deus agir. Em outras palavras, não cabe à criatura nada, o ideal não é sequer um “deixar agir”, pois “deixar Deus agir”, na prática, seria apenas nada fazer, mas não em sentido de negligência em relação a algo, nem um esforço para deixar Deus agir: nem ação nem inação externa, mas apenas uma disponibilidade, um simples abrir-se a Deus, pois é Deus quem entra na própria alma para identificar-se com a identidade do vazio deixado pela criatura. No Sermão 101 Eckhart deixa clara essa teoria:

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 o seu atuar para fora inere sempre em algo de **intermédio**. A força do ver não atua senão através dos olhos e, diversamente, de modo algum pode operar ou proporcionar a visão. E assim é com todos os outros sentidos: todo seu atuar para fora, eles o fazem mediante algo de intermédio. Mas no ser não existe

nenhuma operação. Por isso, no ser a alma não possui nenhuma operação. Antes as forças com as quais opera efluem do fundo do ser. Mas, no fundo, ali é o “**meio do silêncio**”, aqui existe somente um repouso e um celebrar esse nascimento e essa obra, para que Deus, o Pai, pronuncie ali sua palavra. (ECKHART, 2008, p. 193)

Mais adiante, no mesmo sermão, Eckhart conclama: “*As criaturas não conseguem chegar ao fundo da alma. Devem ficar aqui fora, nas forças*” (ECKHART, 2008, p. 193). Ou seja, a alma enquanto criatura não pode se unir a Deus, mas sim a alma enquanto intelecto, para usar uma distinção de Giuseppe Faggin (FAGGIN, 1984, p. 99). Na acepção mais pura a alma não tem imagem de si mesma. De todas as coisas a alma tem uma imagem, mas desconhece a si própria. No seu íntimo a alma já é livre de todos os meios e imagens e só por isso é capaz de se unir a Deus. Para se unir a Deus a alma não pode abrigar qualquer semelhança, pois a semelhança é um modo de adequação que substitui o ser original da alma. A semelhança neste sentido atua por um termo médio e não por identidade de substância. É como na relação símbolo-simbolizado. O símbolo aponta para características do simbolizado, mas há um abismo que o separa do real, sempre haverá falhas no símbolo, enquanto em Deus não deve haver pendências. O símbolo é um meio, uma imagem. Mas Deus não é meio, nem imagem, nem conhece a si mesmo por meios ou por imagens, mas sempre por si mesmo, como afirma Eckhart no sermão 101:

Reparai nisso! Vede, Deus, o Pai, possui em si mesmo uma visão interna plena e um conhecimento abissal e completo de si mesmo, por si mesmo e não por alguma imagem. E assim o Pai gera seu Filho em verdadeira união da natureza divina. Vede do mesmo modo e de nenhum outro modo, Deus, o Pai, gera seu filho no fundo da alma e na essência dela, unindo-se assim com ela. Pois se ali houvesse alguma imagem, não haveria nenhuma união. E na verdadeira união encontra-se toda sua bem-aventurança. (ECKHART, 2008, p.194)

Cabe ao homem, portanto, elevar ao máximo a importância de tal desprendimento da criatura e da unidade entre Deus e a alma sem intermédios. A alma deve ser como um espelho límpido e transparente para receber a luz límpida e transparente de Deus. Quando um espelho se encontra com mancha, a luz não reflete fielmente, mas quando o espelho encontra-se sem manchas atua como a alma que se

encontra completamente vazia de imagens e permite em total disponibilidade a luz de Deus brilhar em seu modo pleno. *“Esses devem saber que o melhor e o mais nobre de tudo que se pode alcançar nessa vida é: Tu deves calar e deixar Deus atuar e falar”*. (ECKHART, 2008. p. 195). Silêncio e desprendimento: eis o modo de ser ideal das criaturas – só assim encontrarão a si mesmas na sua origem, no seu próprio ser. No silêncio a alma reconhece Deus e Deus reconhece a alma. Onde o silêncio não é, ocorre a dispersão, a agitação, o tumulto, o conflito – em suma, todos os efeitos da multiplicidade. Onde o silêncio é conhece-se a unidade, a paz, a quietude – todos os efeitos da simplicidade. E como poderia Deus agir numa alma que não lhe permite agir? Deus não pode ser um intruso, mas um hóspede que é bem-vindo. E só uma alma radicalmente livre de pequenos e grandes desejos pode receber a Deus, livre de toda a criaturalidade. E há um aspecto numinoso na alma, o já conhecido “fundo da alma”. O nosso pensador afirma que é um erro acreditar que a alma é puramente criatura e que somente abriga imagens em si, se fosse isso verdade como poderia a alma um dia tornar-se bem-aventurada? Como pode a alma se tornar bem-aventurada se existe qualquer abismo entre a alma e Deus? A menor das diferenças entre a alma e Deus já constitui o maior dos abismos, pois isso impediria uma união completa. A respeito da bem-aventurança plena, o mestre renano é muito claro no sermão 101:

Poderíeis dizer que, por natureza, na alma não há senão imagens. Não, absolutamente! Pois se fosse assim, a alma jamais seria bem-aventurada, uma vez que Deus não poderia fazer nenhuma criatura na qual pudesses alcançar uma bem-aventurança perfeita. De outro modo, Deus não seria a bem-aventurança suprema e o fim último, que sua natureza é, e quer ser, começo e fim de todas as coisas. (ECKHART, 2008, p.194)

Habita na alma algo maior que ela mesma. Há uma realidade de outra esfera que a sustenta. É a vida de Deus que dá vida à alma. Mas esta ou volta sua frente para o fundo de si mesma ou para as criaturas. A alma encontra-se então numa posição dual, mista, composta e por isso mesmo precisa se tornar una e simples. Mas, curiosamente, o dilema dual da alma se dá justamente entre escolher a unidade da alma/Deus ou a multiplicidade das criaturas. Assim sendo, para abandonar sua condição dual precisa se decidir e não viver mais esse dilema, pois todo dilema deve buscar sua dissolução. Viver um pouco em Deus e um pouco nas criaturas é escolher ainda a multiplicidade. A

opção deve ser radical: ou se escolhe por Deus inteiramente ou se escolhe pela multiplicidade: não deve haver terceira via, pois caso haja, a multiplicidade terá vencido, como sugere a seguinte passagem do sermão 26: “*Existe um tipo de pessoa infeliz que volta para a casa e diz ‘Vou ficar bem estabelecido no mercado e comer o meu pão ganho no meu suor e servir a Deus’*” (ECKHART, p. 93). Eckhart afirma que essas pessoas estão sempre em erro. Ser uma com o Uno, ser livre na Liberdade, ser sem imagens naquele que é “em si”: eis o nascimento do Filho de Deus na alma.

3.2 O Filho de Deus: geração e graça

Se Deus se deu ao homem através do seu Filho, ou seja, se Deus em natureza encontra-se na alma, por que iria o homem economizar nessa relação? A liberação da alma nessa união deve ser proporcional ao amor de Deus pela alma. Como diz Eckhart lembrando São Bernardo de Claraval no sermão 71: “*Quem quer conhecer-te a ti, Deus, deve medir-te sem medida*” (ECKHART, 2008, p. 70). Conhecer a Deus sem medida é abandonar todas as imagens que a condição criatural absorveu e utiliza no jogo do mundo e permitir que a alma fale a partir de si mesma, isto é, a partir de sua mais nobre essência. De acordo com Eckhart, no sermão 102, o nascimento só pode ocorrer no “fundo da alma”.

“Onde está aquele que nasceu como o rei dos Judeus?” (Mt, 2, 1-2). Agora reparai aqui sobre esse nascimento, **onde aconteceu**. “Onde está aquele que nasceu?” Eu porém digo, como já disse várias vezes, que esse nascimento se dá na alma, de igual modo como se deu na eternidade, nem mais nem menos, pois é um (apenas um) nascimento. E esse nascimento acontece na essência e no **fundo da alma**. (ECKHART, 2008, p. 200)

Em seguida o próprio Eckhart lança um importante questionamento: “*qual pois a propriedade que a alma possui de modo mais próprio que a faz perceber que essa ação de Deus antes de outras criaturas espirituais, também nas quais está Deus?*” (ECKHART, 2008, p. 200). E o mesmo responde logo abaixo no sermão 102:

Reparai a explicação! Deus é em todas as coisas essencialmente atuante e com poder, mas é só na alma que ele é **gerador**. Pois todas as coisas criaturas são um vestígio de Deus, mas a alma foi formada naturalmente segundo Deus. Essa imagem deve ser cuidada e **levada à plenitude com esse nascimento**. Nenhuma criatura pode receber essa obra nem esse nascimento a não ser somente a alma. Na verdade, qualquer perfeição que venha à alma, seja luz, **graça** ou bem aventura divinamente conformadas, deve necessariamente advir por esse nascimento na alma e de nenhum outro modo. Espera **somente** por esse nascimento em ti, então encontras todo o bem, toda consolação, toda delícia, essência e verdade. Se perderes esse nascimento, perdes todo bem e toda bem-aventurança. (...) Nesse nascimento participas da influência divina e de todos os seus dons. Ele não pode ser percebido pelas criaturas nas quais não se encontra a imagem de Deus, pois a imagem da alma pertence exclusivamente a este nascimento eterno, que acontece **exclusivamente** na alma e é pelo Pai gerado no fundo e no imo da alma, para dentro, donde jamais brilhou nenhuma imagem nem força alguma jamais espreitou. (ECKHART, 2008, p. 201)

Tal explicação é elementar e definitiva. O nascimento do Filho de Deus na alma se dá por geração. Giuseppe Faggin observa que em Eckhart há uma nítida distinção entre o verbo *criar* e o verbo *gerar* (FAGGIN, 1984). A alma tem em Deus sua fonte, assim como todas as outras coisas, mas a alma é formada em conformidade com a natureza divina, ao passo que todas as outras coisas são tão somente *vestígios de Deus*. A alma, portanto, deve ser intransigente nessa relação com Deus e levar à *plenitude* sua imagem. Todas as perfeições que habitam na alma são, no fundo, de uma mesma origem divina por pura graça e doação de Deus. Como dissemos acima, a alma, para receber a Deus, nada faz.

Essa inatividade da alma gera então um questionamento natural sobre a função que a própria alma tem para a colaboração com o nascimento do Filho de Deus. Como dissemos acima, há um risco de se interpretar Eckhart como um niilista em sentido moderno. No sermão 80 Eckhart afirma como se dá a união de Deus com a alma. A alma ao perder seu ser ganha o verdadeiro ser, portanto, não se torna um nada em sentido niilista.

Agora reparai como Deus se une com as coisas. Ele se une com as coisas e, no entanto, se mantém como um em si mesmo e mantém todas as coisas em si como um. Sobre isso, diz o Cristo: vós deveis ser transformados em mim e não eu em vós. Isso provém de sua imutabilidade e de sua incomensurabilidade e da pequenez das coisas. Por isso, diz um profeta que, frente a Deus, todas as coisas são tão pequenas como uma gota frente ao mar

bravio (Sb 11,23). Se derramásemos uma gota no mar, a gota se transformaria no mar e não o mar na gota. Assim acontece também à alma: quando Deus a atrai para si, ela é transformada em Deus, de modo que a alma se torna divina, e não que Deus se transforma na alma. Então a alma perde seu nome e sua força, mas não sua vontade e seu ser. Então a alma permanece em Deus como Deus permanece em si mesmo. (ECKHART, 2008, p. 106)

A alma quando se aproxima de Deus é completamente transformada. Perde sua força e seu nome, ou seja, sua exterioridade, mas ganha seu ser e sua vontade. Tudo que lhe era próprio em sentido criatural é perdido para que então se realize nela o vazio de Deus, mas este vazio é propriamente o ser de Deus que passa a se tornar de uma vez por todas o ser da alma.

Resta, no entanto, um importante questionamento acerca do *como* a alma deve proceder. No sermão 103 Eckhart formula uma pergunta essencial: “*o que deve fazer meu intelecto, uma vez que ele deve ficar absolutamente desocupado, sem qualquer atuação? (...) Devo estar inteiramente numa escuridão?*” (ECKHART, 2008, p. 208). E o pensador alemão responde que sim, fazendo um elogio da escuridão: “*Jamais poderás estar melhor do que postar-te todo inteiro numa escuridão*” (ECKHART, 2008, p. 208). Em seguida Eckhart reflete sobre o que seria, na prática, tal escuridão. E responde com um termo importante: “*seu nome nada mais é do que **possibilidade receptiva***”. Toda a teologia negativa de Eckhart culmina para uma “teologia negativa aplicada”: a abertura da alma para receber a Deus, o que evidencia a importância de uma teologia da graça em Eckhart. Surge, a partir daí, uma ampla discussão acerca da prioridade de tal graça em relação às “obras externas”. São as obras externas ‘pura nulidade’ em Eckhart? É o que discutiremos em seguida.

3.3 A relação interior-exterior

A tão enfática desconsideração que a alma deve ter para com todo o mundo externo: a multiplicidade, o tempo e a corporalidade, todo o desprezo pelas criaturas anunciado por Eckhart, sua constante afirmação de que as criaturas são puro nada (sermão 10: “*Em si mesmas, todas as criaturas são nada*”), gera um questionamento inescapável: a nulidade do mundo externo deve ser levada ao extremo? Há espaço na

mística eckhartiana para as obras exteriores? É indispensável que analisemos o que Eckhart quer dizer com a nulidade das criaturas em dois sentidos: filosófico, moral e sacramental. Entretanto, por agora, nos demoraremos mais na acepção filosófica e moral¹⁴.

Em sentido filosófico-cognitivo, é comum nas mais distintas formas de mística a preferência por uma apreensão direta do objeto, chamada de contemplação, realizada pela alma interiorizada, sem a interferência de um meio externo que faça a mediação entre o conhecedor e o objeto conhecido¹⁵. (DOS SANTOS, 1966):

Na mística, a *contemplatio* é o meio de conhecer as coisas na sua própria individualidade, o que corresponde à intuição da *haecceitas*, da singularidade das coisas. Para os místicos havia três graus ou estágios do conhecimento: primeiro *a cogitatio*, a cogitação, o raciocínio; a segunda, *a meditatio*, a meditação sobre as relações, sobre a classificação, ordenação das idéias, e o mais alto era *a contemplatio*, que era a captação da concreção, porque captava a verdade na sua onticidade, dividida em três operações: *a lectio*, captação do tema; *a meditatio*, meditação sobre o tema e *oratio*, discurso sobre ele. (DOS SANTOS, 1966).

Ainda em acepção filosófica, quando o nosso pensador afirma com tanto vigor que as criaturas são nada, há a necessidade de observarmos que são nada *por si mesmas*, elas não são “*per se*”, são “*per aliud*”, isto é, dependentes, relativas a algo, pelo Outro: por Deus. Todo o ser das criaturas é tomado de Deus, elas só são na medida em que Deus é, como afirma no sermão 30: “*Deus é em todas as coisas. Quanto mais ele é nas coisas, tanto é mais é fora das coisas. Quanto mais dentro tanto mais fora, e quanto mais fora tanto mais dentro*” (ECKHART, 2006, p. 190). É justamente a transcendência de Deus que permite sua imanência, mas apesar de ser Deus a essência de tudo o que é, Deus o é internamente nas criaturas externas. Só é imanente aquele que transcende, pois do contrário não seria sequer imanente à coisa, seria a própria coisa, o que culminaria num rígido panteísmo.

¹⁴ Como já evidenciamos, a observação da querela validade/nulidade dos sacramentos em Eckhart, deixaremos para o próximo capítulo.

¹⁵ No capítulo 02 ao analisarmos o sermão 104, faremos um estudo detalhado de como deveria se dar o conhecimento para Eckhart.

É interessante percebermos também que, em certo modo, não é só as criaturas que recebem seu ser de Deus, mas Deus “muda” seu aspecto dependendo da perspectiva da criatura, no entanto, o que muda não é sua essência enquanto deidade, mas apenas seu modo de atuar, mas é claro que esse atuar advém de Deus e não das criaturas, como nos lembra Edward Schillebeeckx (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 120 apud MARIANI) afirmar que as imagens que as criaturas têm de Deus não são meras projeções individuais.

Deus só é “Deus” segundo as criaturas, para poder se apresentar a elas, eis um importante modelo de adequação. No sermão 52 fica clara essa relação: “*Antes das criaturas serem, Deus ainda não era “Deus”: Antes, ele era o que era. Mas, quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim “Deus” em si mesmo, mas “Deus” nas criaturas*” (ECKHART, 2006, p. 289). Tal passagem deixa claro que apesar de haver uma dependência ontológica entre a criatura e Deus, há uma dependência modal de Deus para com as criaturas. Assim, conclui-se que existe uma conexão direta entre Deus e as criaturas. Por mais que haja uma separação no nível ontológico, há relação de interdependência em diferentes aspectos. Isso nos dá a base filosófica para a compreensão do que será discutido no capítulo vindouro: a possível validade da liturgia na teologia de Mestre Eckhart.

Não há um abismo absoluto entre Deus e as criaturas, se o houvesse Deus não seria o fundamento das mesmas. Mas há uma evidente relação de dependência. Compreendendo a necessidade da relação Deus-criatura já se pode concluir que é um erro afirmar a completa nulidade das criaturas. São nulas por si, mas são por Deus. Temos, portanto, uma nítida relação hierárquica que nos dará as bases para observarmos o que pensa Eckhart acerca da importância das obras exteriores.

No aspecto moral, o homem deve buscar a Deus acima de todas as coisas. Isso não significa um desprezo pelo exterior, mas antes uma subordinação deste para com a alma interior, ou tão somente um esquecimento do exterior que culminaria numa natural efluência do interno. Agostinho afirma na sua obra *A Doutrina Cristã* que o homem deve usufruir o que é eterno e apenas usar o que é passageiro. E quando Agostinho se pergunta sobre as pessoas, se estas devem ser usadas ou amadas, não hesita em responder que elas devem amadas, mas não por elas mesmas, e sim tendo em vista o próprio Deus.

De tudo o que expusemos deduz devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas. Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois, feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado no corpo mortal, mas, sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional. Assim, constitui grande questão saber se os homens devem gozar ou usar uns dos outros, ou se podem ao mesmo tempo gozar e usar deles. Com efeito, um preceito nos foi dado: amar-nos mutuamente. Trata-se, porém, de saber se o homem deve amar seu semelhante por ele próprio ou por outro fim. Se for por ele próprio, nós gozamos dele, se for por outro motivo, nós nos servimos dele. A mim parece que ele deve ser amado por outro fim. Isso porque aquele que deve ser amado por si mesmo constitui em si a vida bem-aventurada. Ainda que não possuamos até então essa bem-aventurança, contudo, sua esperança consola-nos nesta vida. E está dito nas Escrituras: “Maldito o homem que confia no homem.” (Jr.17,5) (AGOSTINHO, 1991, p. 67 e 68)

E o próprio Eckhart recorre ao bispo de Hipona nessa questão. Lembra o místico alemão no sermão 30 que segundo Agostinho Deus criou todas as coisas não no sentido de deixá-las vir à existência, mas as criou permanecendo essencialmente nelas, e conclui ao seu estilo enfático: “*As pessoas acreditam possuir mais possuindo Deus e as coisas que possuindo Deus sem as coisas. Isso porém não está direito, pois todas as coisas, mais Deus, não são mais do que só Deus*”. (ECKHART, 2006, p. 192). A relação Deus-criatura deve ter a prioridade sempre em Deus. O exterior nada mais é do que um efeito do interior e nunca sua causa. Quando o exterior é aparentemente causa do interior dá-se a origem do que denominamos anteriormente de “ensimesmamento”: a abstração e a cristalização na mente racional das imagens externas. Em várias passagens temos a evidência de como se dá a prioridade na relação interior-exterior, como no sermão 102:

A propriedade desse nascimento é que ele acontece sempre com nova luz. Ele sempre traz grande luz para a alma, pois a natureza da bondade é ter de **derramar-se** onde ela está. Nesse nascimento Deus se derrama na alma com tal luz que esta se torna tão grande na essência e no fundo da alma que se **projeta para fora** e jorra para as forças e também para o homem exterior. [...] assim eu falo dos bem-aventurados, da **superabundância** de luz que está no fundo da alma, que jorra para o corpo e assim torna-o totalmente claro. (ECKHART, 2008, p. 201)

Sendo próprio do amor doar-se, expandir-se, sair de si, é natural que haja sinais externos de verdades internas, mas estes são apenas sinais e não realidade em si. No próprio Evangelho existem passagens importantes que confirmam ainda mais a prioridade na relação interior-exterior. “*Os olhos são a candeia do corpo. Se os seus olhos forem bons, todo o seu corpo será cheio de luz. Mas se os seus olhos forem maus, todo o seu corpo será cheio de trevas. Portanto, se a luz que está dentro de você são trevas, que tremendas trevas são!*” (Mt. 6, 22-23). E mais adiante, ainda no capítulo sexto do Evangelho de Mateus: “*Mas, buscai primeiro o reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas*” (Mt. 6, 33). Eckhart afirma ainda uma interessante dialética: não só o interno se externaliza como o externo deve ser convocado a interiorizar-se, mas não no como “ensimesmamento”, e sim no sentido de que tudo deve se voltar à sua origem.

[...] Mas a alma esparramou-se com as forças e dispersou cada uma em sua obra: a força do ver, no olho; a força do ouvir, no ouvido; a força do falar, na língua; e assim a obra de sua atuação interna é mais enfermicha, pois cada força esparramada é incompleta. E assim, se quiser atuar interiormente com fortaleza, deve convocar todas as suas forças a retornar ao lar e recolhê-las de todas as coisas esparramadas, num atuar interior. Pois Santo Agostinho diz: “A alma está mais naquilo que ama do que no corpo a que dá vida”. (ECKHART, 2008, p. 202).

Nessa passagem percebe-se uma forte influência da teoria das Ideias de Platão através da analogia. O verdadeiro ver não é dos olhos. O verdadeiro ouvir não é dos ouvidos. O verdadeiro falar não é da língua. Esta hermenêutica platônica é prova clara de uma abertura (por mínima que seja) a um simbolismo em Eckhart. Se há um simbolismo cósmico, é evidente que pode haver um simbolismo moral: as obras externas são boas na medida em que expressam o amor profundo da alma. Mas ficar na externalidade em si mesma não é o ideal do “homem interior”. Entretanto, mesmo não cabendo em Eckhart uma supervalorização de formalismo ético e códigos de conduta, no sermão 103, Eckhart evidencia relativa importância à penitência:

Toda vida de penitência, seja vigília, jejum, choro, disciplinar-se, usar cilícios, dormir em chão de pedra, ou seja o que for, tudo isso se faz, entre outras coisas, porque o corpo e a carne sempre se contrapõem ao espírito.

Muitas vezes ele é mais forte; entre eles há como que uma luta, uma briga eterna. Aqui (no mundo) o corpo é ousado e forte, pois está em seu lar. O mundo ajuda-o, esse reino terrestre é sua pátria, aqui todos os seus parentes ajudam-no: o alimento, a bebida, a comodidade; isso tudo é oposto ao espírito. Pois o espírito aqui é estrangeiro, mas no céu estão todos os seus parentes e toda a sua linhagem. [...] E por isso devemos vir em auxílio do espírito nesse exílio, enfraquecendo um pouco a carne nessa briga, para que [ela] não vença o espírito, por isso coloca-se-lhe o freio da penitência, oprimindo-a para que o espírito possa se defender. (ECKHART, 2008, p. 212).

A penitência pode amenizar o conflito com a carne, mas não o resolve na sua raiz, pois desperta ainda a ideia de algo que deve mudar, ao invés de reconhecer a graça do amor. A repressão da violência do corpo não exclui a violência da alma para consigo mesma, pelo contrário, lhe acentua, pois se fundamenta na luta, na expectativa, na ansiedade, na inquietude do coração. O fato é que a penitência, em sentido psicológico, é de algum modo fazer o contrário do que Jesus recomenda no quinto capítulo do Evangelho de Mateus: “*não resistais contra o mal*”. Resistir contra o mal é de alguma forma negar a graça e entrar no ciclo do próprio mal, falar sua língua, é ainda acreditar que compete ao homem fazer sua perfeição ao invés de reconhecê-la no fundo da alma.

Eckhart afirma que a penitência se dá por conta do “aprisionamento”. O verdadeiro freio é o laço do amor (ECKHART, 2008, p. 212). O amor é dócil e aceita serenamente tudo o que Deus concede. O amor é irmanado com a Providência – reconhece, com fé viva, a sabedoria de Deus em seus desígnios. A única forma de “vencer o inimigo” sem que haja prejuízo para a própria alma é através do amor. O amor é a benevolência da alma, não prescreve normas externas, mas estando plenamente em Deus, absorve-se na paz e na graça. A menor das obras feita com amor vale infinitamente mais do que a maior das obras realizada sem amor (ECKHART, 2008, p. 213). Agostinho, em notável sentença, proclama no Comentário à Primeira Carta de João:

Ama e faz aquilo que quiseres... Se quiserdes conservar a caridade, ó irmãos, em primeiro lugar não penseis que ela é aviltadora e tediosa... a caridade seja fervorosa na hora de corrigir, de emendar; se os costumes são bons, que isto te rejubile; se são maus, que sejam emendados, que sejam corrigidos. Não queiras amar o erro, mas o homem. (AGOSTINHO, Comentário à primeira carta de João, 7, 8.11, apud MARTINS, 2007).

É bem provável que tal pensamento de Agostinho fosse subscrito por Eckhart como tantos outros do bispo de Hipona o foram pelo místico alemão. O amar deve ser sempre precedente ao agir. O agir externo deve ser como um efeito colateral do amor, que tem sua raiz no fundo da alma. É importante não confundir tal valorização da intimidade com tédio ou omissão, o que livraria tanto Eckhart quanto Agostinho da acusação de quietismo. A correção ao erro, a alegria com as boas atitudes devem ser fervorosas, pois fervoroso deve ser o amor que lhes inspira.

Faggin afirma que para Aristóteles e Tomás a virtude é uma segunda natureza, e que, ao contrário, em Eckhart, que se liga mais à tradição platônico-agostiniana, a verdadeira virtude nasce da identificação da alma com Deus. Para Aristóteles/Tomás a virtude é uma construção fundamentada no hábito, no treinamento constante da alma, na escalada gradativa rumo à perfeição, que, no caso de Tomás, sequer se realiza em vida, sendo esta vida apenas um preâmbulo da vida ultraterrena¹⁶. Para o mestre dominicano a virtude se identifica com a essência divina da alma, sendo, assim, fruto de um reconhecimento primário e não de uma natureza segunda e construída pelo esforço contínuo, tendo em seu âmago mais necessidade de não agir do que de agir (FAGGIN, 1984, p. 106).

Como vimos anteriormente, tal valorização do amor íntimo não faz com que o externo seja desprezado, mas integralmente subserviente ao amor: deve ter como único objetivo a “liberdade interior”. Por fim os exercícios são úteis para Eckhart, fazem-nos compreender seu caráter meramente utilitário apontando para um ideal acima deles mesmos, como bem nos explica Faggin:

Os graus da atividade moral – que Eckhart esboçou em várias oportunidades e não sempre das mesmas maneiras, refletindo motivos da moral ascética de Agostinho, de Bernardo, dos Vitorinos, de Boaventura – servem para fazermos compreender que também para ele a virtude é objeto de penosa conquista, mas sobretudo que eles culminam não em um conjunto de deveres, de hábitos e de costumes, penosamente sustentado por normas sociais e por convenções históricas, mas em uma absoluta “liberdade interior” que pode

¹⁶ Diferentemente do que concebia Platão, em Aristóteles o bem não é inato ao homem, mas adquirido através do Éthos, palavra que designa a construção de uma segunda natureza, o desenvolvimento do caráter. Para Aristóteles, e, posteriormente, para Tomás, só é possível ser bom agindo bem. Em Platão e Agostinho, no entanto, o corpo deve ser submetido à alma, estando o princípio do bem na interiorização, no esquecimento do mundo externo e não na constante prática. É evidente que, em linhas gerais, Eckhart se aproxima mais de Platão e Agostinho.

considerar todos os acontecimentos humanos sem vínculos passionais e dominar todo acontecimento externo, desde do alto do seu espírito divino, que no Uno se reconquistou a si mesmo. No vértice da dolorosa ascensão se realiza o prodígio interior do “nascimento eterno”: no primeiro nascimento do homem é introduzido no temporal e no múltiplo e começa a viver com a morte. Seu morrer à morte que corresponde à concepção de Deus como “negação da negação” é seu viver essencial, seu nascer ao Eterno. Deus gera então o Filho na alma. (FAGGIN, 1984, p. 106-107)

Neste capítulo contemplamos basicamente dois fatores em Eckhart: pensamento e linguagem. Fatores estes que se unem pelo aspecto da especulação, pelo viés dialético da sua mística. Examinamos o que é mais determinante no pensamento do místico (o nascimento), percebemos como este se procede (interiorização), e vimos qual o lugar da exterioridade em Eckhart (efluência interior-exterior), assim podemos compreender a validade da sua linguagem bem como o despojamento do seu estilo na aproximação textual com a tradição judaico cristã. Mantivemos estes aspectos intelectuais primeiramente no intento de ser fiel ao próprio pensador no tocante ao método de análise, já que para Eckhart o interior tem precedência. Assim, abrimos o terreno para a discussão que será levantada no capítulo segundo: as conseqüências éticas, ritualísticas e fenomenológicas da mística do pensador alemão.

CAPÍTULO 03 – DEUS NÃO PRESCREVE OBRAS EXTERIORES – O LUGAR DA RITUALÍSTICA NA OBRA DE ECKHART

Compete a este capítulo compreender em minúcias as conseqüências práticas do pensamento de Eckhart. Por ‘prática’ compreenderemos dois aspectos principais: a ascese e a ritualística. Na ascese perceberemos o impacto do seu desprendimento radical. O desprendimento em Eckhart não pressupõe, como vimos, qualquer dependência ou prioridade que advenha do exterior. Todo o foco está na interiorização da alma, sendo a exteriorização mera efluência da ação da alma, o que não faz o nosso pensador reduzir a um nada absoluto a importância da prática externa, como analisaremos. Os exercícios ascéticos que tomaremos como exemplos são aqueles evidenciados no sermão 104: jejum, obras caritativas e oração.

Iniciaremos o capítulo compreendendo a geografia da mística eckhartiana através dos estudos de Márcia Sá Schuback na obra *Para ler os medievais*, que analisa de modo sucinto o lugar das coisas (externas) no pensamento do alemão. Abre-se, então, o terreno para as análises fenomenológicas de uma filosofia aparentemente tão *internalista*. Teremos, assim, o espaço ideal para discutirmos as implicações do *nascimento do Filho de Deus* na ascese e na ritualística, depois de já estudadas a dimensão filosófica e a dimensão lingüística no capítulo anterior.

Para que possamos enxergar de modo claro tais conseqüências, utilizaremos dois importantes textos de Mestre Eckhart: o sermão 104 e *Conversações Espirituais (Reden der Unterweisung)*. Posteriormente estudaremos pelo viés antropológico-fenomenológico a importância da ritualística na tradição religiosa, sob o prisma da obra *O Sagrado e o Profano*, do renomado historiador das religiões romeno Mircea Eliade, assim como da obra *Antropologia e Horizontes do Sagrado*, do antropólogo italiano Aldo Natale Terrin. É imprescindível que contemplemos também o *IV Concílio de Latrão*, através do dogma da transubstanciação na Eucaristia, este sacramento tão vital à tradição católica, que recebe uma atenção especial de Eckhart na obra *Conversações Espirituais*. O *IV Concílio de Latrão* foi convocado pelo Papa Inocêncio III pela Bula *Vineam Domini Sabaoth*, do dia 10 de abril de 1213, participaram líderes eclesiásticos e autoridades laicas. Um dos objetivos do Concílio foi resolver problemas internos da Igreja, na elaboração de um grande projeto de organização jurídica e canônica. Em 01

de novembro de 1215 o Concílio é iniciado. Sobre as dificuldades enfrentadas pela Igreja no contexto da realização do concílio a historiadora Andréia Frazão da Silva tece detalhes:

Dentre os inúmeros problemas enfrentados pela Igreja neste momento, podemos destacar o desenvolvimento da piedade laica; o crescimento dos grupos heréticos; a perda de possessões cristãs no Oriente e a transformação da Cruzada em um veículo de afirmação e conflitos políticos tanto para o Império quanto para as monarquias nascentes; a persistência das práticas simoníacas e do nicolaísmo em meio aos clérigos e o desenvolvimento, no seio da sociedade, do fenômeno denominado por Le Goff como reação folclórica. (SILVA, 1995)

. Como um dos objetivos do Concílio foi conter certas tendências heréticas no seio da cristandade, e tendo sido realizado no mesmo século do nascimento de Eckhart, julgamos ser este documento propício para a comparação com as ideias de Eckhart. Teremos, assim, o parâmetro da importância da ascética e dos ritos, para que possamos estabelecer o contraste para com o pensamento do místico renano.

Ao vislumbrarmos o horizonte no qual se coloca Eckhart com relação ao sacramento, teremos em mãos as informações suficientes para entendermos sua espiritualidade, e se há espaço no pensamento de Eckhart para um posicionamento cristão de fato, uma vez que sua doutrina da liberdade parece tirar a relevância do todo e qualquer ato externo. A resposta para isso, no entanto, estará no último capítulo, onde fecharemos a discussão acerca da proposta cristã de Eckhart.

1. O lugar de Deus

De acordo com Marcia Sá Schuback em *Para ler os medievais*, “Deus” é o grande tema medieval. Tudo se dá em torno dessa magna questão. Eckhart, assim, será medieval ao seu próprio modo. Colocando sua idéia de Deus como pura liberdade no centro de toda sua teologia, seu pensamento vai de encontro ao de Dionísio, como já pudemos perceber. Observemos este muito sucinto e didático estudo feito por Bernard McGinn sobre a teologia negativa.

“Um modo de ilustrar a lógica das várias formas da linguagem divina de Dionísio pode ser ilustrado nas seguintes equações:

1. Deus é *x* (verdadeiro, metaforicamente).
2. Deus é não-*x* (verdadeiro, anagoricamente).
3. Deus não é nem *x* nem não-*x* (verdadeiro, unitivamente).” (McGINN, 2012, p. 261)

Em seguida, McGinn afirma que Eckhart se encaixa na terceira equação: Deus é além de toda definição, seja esta positiva ou negativa. Mas sob certo aspecto há uma mistura nos Sermões das três vias, sendo utilizadas de acordo com a ocasião. Entretanto, o centro no qual gravita a mística eckhartiana é a teologia superlativa, o desprendimento de qualquer referência, que, por mais positiva que seja, tem sua positividade centrada na liberdade. Dentro da palavra liberdade não se encontra contradição. Ir além da própria liberdade não anula a liberdade, pois continuaria a liberdade no “ir além”. Liberdade - qualquer tentativa de ultrapassá-la a reafirma. Liberdade é Deus. Deus é Liberdade. Tenta-se fugir dela somente estando nela e por ela.

Tendo estabelecido o horizonte da liberdade cumpre-nos saber qual é o papel das coisas, do mundo, das palavras, dos lugares, de tudo o mais que não é pleno e ilimitado como Deus. Marcia Sá Schuback dedica um capítulo inteiro a Eckhart e a noção de lugar na Idade Média. Em verdade, ela adota o místico alemão como parâmetro para suas inferências gerais do pensamento medieval. Deus é o “lugar de todos os lugares” (SCHUBACK, 2001). Um lugar que simplesmente abarca todos os lugares em si. No dizer do apóstolo Paulo, neste lugar “*vivemos, nos movemos e somos*” (Atos 17, 28). A onipresença de Deus é o atributo de inteireza deste lugar. Não se pode ir para fora do lugar dos lugares. Caso fosse possível estar fora, ainda sealaria a partir deste lugar. Não se pode fugir de Deus assim como não se pode fugir da realidade.

A imprecisão (liberdade) é a grande característica deste lugar. Não se tem um “onde” como apontamento, como espaço delimitado, fronteiro, escravo da relação foco-fundo. Deus subjaz todos os outros lugares, e, por evidência e contraste, deve ser diferente deste limite e sustentá-lo. Como no belo poema de Lao-Tsé, no livro do Tao:

Trinta raios convergem para a abertura no centro da roda,

Mas é devido a essa abertura que ela pode ser utilizada;
A argila pode ser moldada numa vasilha,
Porém, é do espaço vazio que depende o seu uso;
Construímos portas e janelas nos compartimentos de uma casa
Contudo, são esses espaços que as tornam habitáveis.

(Tao Te Ching – Tradução Amadeu Duarte. Versão digital. 2006)

Se a tudo conhecemos por contraste há distinção necessária e lógica entre o lugar-finito e o lugar-infinito, mas não só isso, também há uma relação hierárquica. O mundo em seu estar-aí, para usar a linguagem heiddegeriana de Márcia Schuback, não pode existir em si mesmo, sendo relativo, existe sempre “em relação à”. Já a mesma dependência não se vê em Deus, sendo livre de relações. As relações só existem na medida em que se comparam com o Absoluto (o parâmetro das relações, o lugar dos lugares), mas o Absoluto, sendo incomparável, não necessita das relações para existir, ele é sem medidas em sua liberdade incomensurável. É dinâmica interminável. Fluxo incessante de vida e mais vida. Fonte que não pára de ser fonte, sendo próprio da fonte nunca parar, sempre jorrar, comunicar/doar/expandir seu ser. Schuback faz uma bela imagem com tais palavras:

Pensando-se na imagem concêntrica de uma pedra jogada no lago ou na percussão de um som, é possível perceber que concentricidade indica um dinamismo e não um lugar parado, prefixado, preciso. É a imagem de um lugar que muda de lugar, de um lugar impreciso. A imagem de um lugar que não tem bem um “onde”, um onde começa e onde termina. (SCHUBACK, 2000, p. 52)

Como pensamento que resolve a aporia e instaura um belo paradoxo, Schuback cita Eckhart: “*É maravilhoso que uma coisa possa efluir permanecendo dentro*” (ECKHART, 2006 apud SCHUBACK). Como observamos no primeiro capítulo, há na mística eckhartiana espaço para a externalidade, desde que seja sempre consequência de uma realidade interna, o próprio de Deus doa seu ser sem sair de si mesmo. E cabe a Deus ser sempre além, se Deus fosse um conceito fixo, estático, seria preso ao esquema limítrofe do conhecimento humano. Em sentido metafísico é próprio de Deus estar sempre “fora de si”, pois é no completo desprendimento que Deus encontra seu ser-

próprio. Nossa autora escolhe o Sermão 10 do místico como texto-emblema para a conceituação de Deus. Em tal sermão Eckhart apresenta Deus como o ser-além¹⁷.

Só o que é sempre-além pode conferir unidade a todas as coisas, e pode ser criador das mesmas. Schuback revela que há uma “estranha sinonímia entre ‘ser-em’ e ‘ser acima ou além de’. De fato é difícil conceber dentro da estrutura **sacrificial** (“ou um ou outro”) e limitada algo que seja além-e-dentro ao mesmo tempo, mas tal é a realidade de Deus, que é, assim, o sustentáculo e fundamento último de tudo que existe e persiste neste mundo. E somente o absolutamente transcendente pode estar imanente em tudo. O imanente em si mesmo é uma contradição lógica e, portanto, inimaginável enquanto sentença, e muito menos enquanto teologia. Mas qual o papel do imanente, o que lhe resta? Entregar-se, já que seu ser pertence a Deus (SCHUBACK, 2001, p. 56). Doar a Deus o ser que lhe foi doado de Deus.

Tudo no mundo das referências apontam para algo, para além de si, buscando sua razão de ser. Mas, paradoxalmente, sua razão de ser está em deixar de ser o que é em sua solidão-limite e se aprofundar no seu fundamento invisível, eterno, atemporal. Tal subserviência, no entanto, não deve separar Deus das criaturas como se separa um objeto de outro, estabelecendo um abismo entre ambos. Schuback estabelece não uma diferença radical, uma separação absoluta, mas uma distinção nos **modos de ser** de Deus e das criaturas. “*Buscar a diferença entre criador e as criaturas como uma diferença entre duas coisas-objeto é sempre retirar o criador e as criaturas da unidade radical da criação*”. (SCHUBACK. 2001, p. 57).

A “unidade radical” entre criador e criatura está fundamentada nos modos de ser, que, apesar de distintos em modos, não diferem no ser. Deus compartilha seu ser com suas criaturas, que são “puro nada” por si mesmas. Um movimento de retorno faz-se necessário a todas as coisas. E para que este retorno se cumpra é necessário ver nas coisas uma simbólica, uma realidade de apontamento, de sentido, um existir por apontar que sua existência concreta encontra-se no seu fundo. Tal simbólica evidencia-se na seguinte passagem:

¹⁷ Definição semelhante a que estudamos no capítulo 1, inspirada no *Proslogion* de Santo Anselmo.

Ser um microcosmo, ter uma chispa de alma é, em primeira instância, ser testemunho e ser **sinal** do ser-uno de deus. A questão aqui não é a de ser uma cópia do mundo em formato menor, mas a de ser sinal. Ao se dizer, portanto, que o sentido medieval de ser é ser num pertencimento dinâmico, indica-se que o ser das coisas nunca se restringe as seus formatos, às suas características meramente extensivas. O ser das coisas ultrapassa, ao contrário, radicalmente todo formato sendo coisa-sinal, coisa-palavra, coisa-indicação. (SCHUBACK, 2001, p. 63)

Ver o mundo como sinal dá motivos para Schuback analisar a relação entre as coisas e Deus sob outro aspecto: **parte-todo**. Ser criatura é ser parte/membro, e não o todo independente. O ser de Deus é Uno e integral. O ser da criatura enquanto criatura é diviso em sua unicidade, sendo assim partícipe. A criatura tem um pertencimento para com Deus, sua fonte. A criatura está contida em Deus, mas Deus contém todas as criaturas, pois é “além” delas. Ser-coisa é modalidade de acolhimento. Como diz Schuback: “*O pertencimento dinâmico entre Deus e as coisas é a relação entre doação integral de Deus e acolhimento dentro das possibilidades de cada criatura*” (SCHUBACK, 2001). Tanto é assim que cada coisa, que acolhe a Deus, tem seu “próprio”, é um sujeito, não no sentido pós-Descartes, mas no sentido etimológico de ser “lançado ao seu próprio”. Não são as coisas, portanto, meros objetos (etimologicamente: lançados fora de si). Cada coisa possui sua identidade por pertencimento. “*É por isso que, para os medievais, todas as coisas, mesmo as mais inanimadas, têm sempre chispa de alma e vida*” (SCHUBACK, 2001).

No ser-além e para-além todas as coisas têm seu ser. Todas elas têm suas “unidades” emprestadas da unidade maior. Deixe-se claro que ser parte do todo não significa ser unidade numérica pertencente a uma soma integral, mas tão somente ter o ser na dependência da fonte, não ser fonte de si mesma. Ser “por” e “para” o Ser. Eckhart sequer pensa na relação criador-criação como antecedência temporal, para o místico a criação se dá a todo instante, já que é próprio da fonte jorrar de modo intermitente, ativo, criativo, intenso e vivo.

Eu disse também certa vez que Deus cria o mundo agora, e nesse dia todas as coisas são igualmente nobres. Se disséssemos que Deus criaria o mundo ontem ou amanhã, estaríamos nos portando como tolos. Deus cria o mundo e todas as coisas num instante presente, e o tempo que é passado, há mil anos, é

tão presente e tão próximo de Deus como o tempo que é agora. O Pai gera seu Filho unigênito na alma, que está em um instante presente e, no mesmo nascimento, a alma renasce em Deus. É um único nascimento: Tantas vezes ela 'a alma' renasce em Deus, tantas vezes o Pai gera seu filho unigênito nela. (ECKHART, 2006, p. 94-95)

Se por um lado há, na mística eckhartiana a noção de hierarquia e a distinção entre Deus e criatura, por outro lado Eckhart é um dos místicos que mais evidencia o viés numinoso e divino da alma, como já demonstramos no capítulo precedente. Assim, na visão de Eckhart a alma não cumpre apenas um papel na analogia em relação a Deus – há uma diferença de modos, é certo, mas a substância é a mesma. E foi por conseqüência dessa ênfase na unidade Deus-alma que vários comentadores atribuem a Eckhart o epíteto de panteísta. Um dos maiores especialistas em Filosofia Medieval, Etienne Gilson, em *Espírito de Filosofia Medieval*, afirma que Eckhart, diferente de São Bernardo, dá margem a uma doutrina da unidade absoluta entre Deus e a alma (GILSON, 2006, p.131). Para Eckhart, Deus não é o melhor dos seres, é o único Ser, fundamento e substrato de toda a realidade. Venerá-lo de maneira privilegiada, comparativa, é esquecer os atributos da unicidade e da onipresença do próprio Deus. Assim, quando as coisas sinalizam Deus não o veneram como o inferior venera o superior, mas como algo que busca seu mais fundo, sua essência escondida. Venerar a Deus não deve ser diferente de buscar a própria natureza.

Deus não está “acima” na acepção tridimensional. Se Deus é “desprendimento” Ele está além da noção de espaço físico. Tal desprendimento é sinônimo de pura liberdade. Compreende-se o ser de Deus quanto mais distante este se encontra do mundo das referências. O ser de Deus, portanto, é completamente isolado de qualquer forma e limite. Este é o lema da Teologia Negativa, Deus se compreende mais pela negação do que pela afirmação. É impossível saber o que Ele é fundamentando-se em sentença propositiva. Ele é tudo aquilo que o mundo não é. Ele está solto de tudo, independente, livre de parâmetros, de medidas. Toda grandeza do mundo sempre será pequena, pois traz a possibilidade de haver outra maior. No reino das quantidades um número considerado grande é infinitamente menor do que o máximo concebível¹⁸.

¹⁸ Vale lembrar, mais uma vez, a analogia que tal pensamento possui com a definição de Deus de Santo Anselmo que Eckhart subscreve.

Assim, referir-se a Deus com qualquer atributo é limitar sua infinitude, é tentar colocar o oceano num copo.

Tal radicalidade nos leva a supor uma alteridade insolúvel – um Deus longe do homem, que não estabelece relação alguma com o mundo. Ora, os atributos divinos só podem ser aceitos concebendo inversões de referências mundanas, nada mais natural que imaginar que Deus está perdido de Suas criações. Mas esta interpretação ainda leva em consideração uma referência física, e, portanto, limitada, escrava da acepção espacial que concebe distância como o espaço que se encontra entre dois pontos também limitados. Essa visão simplista da Teologia Negativa é presa ao problema mesmo que tal teologia já alertava. Se o total desprendimento é exatamente desprender-se do que limita, então o desprender-se é a própria plenitude, o ser em sua totalidade. Além disso, Eckhart diz que Deus é o “máximo **compartilhamento**” (ECKHART, 2006), ou seja, é a doação constante de si, pois só o ser em sua plenitude pode doar-se perfeitamente, a troca entre dois entes limitados sempre exige que cada um tire um pedaço de si ao se doar ao outro, sendo este um gesto de **sacrifício**.

Num gesto sacrificial doar é perder o que se tem, é ser menos ao compartilhar. Por tal motivo a mística é uma das poucas formas religiosas que não valorizam o sacrifício em si mesmo como veremos no último capítulo desse estudo¹⁹. A lógica sacrificial é dependente do universo físico, onde compartilhar é diminuir. Um verbo chave que explica essa relação é: “dividir”. De tanto dividir podemos ficar sem nada. Mas o Amor Divino para o místico opera de modo contrário: quanto mais “divide” mais é. O ser de Deus é sem barreiras, deixa fluir toda troca. O Deus de Eckhart, de tão doador, é solitário. “*O sol dá seu brilho e, no entanto, fica estável no seu lugar*” (ECKHART, 2006, p. 85). Eis o paradoxo eclodindo mais uma vez na linguagem do místico. A máxima doação, num mundo de perdas, só pode representar para este mesmo mundo a máxima solidão.

Deus é o máximo compartilhamento. Nenhuma coisa se compartilha a partir do seu próprio, pois todas as criaturas não são a partir de si mesmas. Tudo o que elas compartilham, receberam-no de um outro. Elas também não se dão a si mesmas. O sol dá seu brilho e, no entanto, fica estável no seu lugar; o fogo

¹⁹ No capítulo terceiro faremos uma relação da ideia de sacrifício na antropologia de René Girard com as conseqüências psicológicas da teologia superlativa da Eckhart.

dá seu calor mas permanece fogo. Deus, porém, compartilha o que é seu porque é a partir de si mesmo que Ele é o que é, e em todos os dons que concede, ele se dá sempre primeiramente a si mesmo. (ECKHART, 2006, I, p. 85).

Essa interpretação de *Abgeschiedenheit* como “alteridade absoluta” é, segundo Hermógenes Harada (HARADA, 2008), uma tentativa equivocada de se livrar do panteísmo. Ao criar um Deus completamente desconhecido, sequer poderíamos dizer “Deus é desconhecido”, o que faria de Eckhart um agnóstico, um cético sem precedentes. Outra interpretação igualmente equivocada seria o exagero contrário, o de afirmar que como Deus espalha seu ser em tudo, tudo seria o próprio Deus, o que ocasionaria o panteísmo. Mas tanto esta possível acusação de panteísmo quanto a possível acusação de agnosticismo baseiam-se no sentido de ser como “coisa física” e dependente da noção tridimensional do espaço, fato alertado anteriormente por Schuback. Ao imaginarmos um ser desprendido, imaginamos um ponto longe do outro, ou então um espectro. Ao imaginarmos um ser que doa a si mesmo imaginamos uma linha sendo estendida pelo espaço afora, aumentado fisicamente, em quantidade. Logo, o verdadeiro e total desprendimento deveria ir **além** de toda a dualidade e da concepção que a imaginação humana pode criar, o que caracterizaria Eckhart como um representante não só de uma teologia negativa, mas de uma teologia superlativa. Deus não só está além das palavras, mas além da nossa própria noção de “além”²⁰. A confusão acerca da aporia “**identidade ou diferença?**” de Deus e dos seres em Eckhart nasce da incapacidade de se afirmar a possibilidade da quebra dessa disjunção em prol de uma conjunção. Identidade ‘e’ diferença são as próprias bases da relação entre Deus e as criaturas. Deus é diferente da criação, pois é absolutamente transcendente, mas Deus também é de certo modo igual a ela, pois tudo que é transcendente atravessa todas as coisas em sua plenitude, fazendo com que estas não tenham o ser a partir de si mesmas, mas da Fonte de todo ser. Deus é, assim, a dinâmica unidade relacional, como mostra os estudos de Gilberto Gonçalves Garcia.

Eckhart interpreta o ser a partir de um movimento. Sua doutrina resume uma teologia que busca descobrir a possibilidade ontológica que preserve, ao mesmo tempo, a identidade e a diferença absoluta, na relação entre Deus e

²⁰ Tal como os estudos comparativos entre Dionísio e Eckhart feito por Bernard McGinn mostram no início do capítulo.

criatura. Para descrevê-la, Mestre Eckhart desenvolve uma compreensão relacional de mundo, na qual as criaturas são concebidas em permanente auto-realização e esta auto-realização é um processo constante de transformação interna nas coisas. (GARCIA, 2004, p. 05).

Se Deus não está acima como num sentido geográfico, mas em tudo e em todos, é necessário perguntarmos: qual é a validade dos exercícios ascéticos e das práticas litúrgicas na teologia de Mestre Eckhart? A ascese sempre pressupõe etapas e gradações, objetivos a serem atingidos num tempo futuro. As implicações práticas que a mística de Eckhart possui é muito clara: sendo Deus tudo em todos, e tendo Deus se estabelecido no fundo da alma, que função resta para as obras externas que sugerem a ideia de que o homem precisa “realizar” sua perfeição? Realizando o homem sua própria perfeição não estaria ele em competição com Deus, que é o verdadeiro autor de toda a perfeição? Existe um lugar para o peregrino e o religioso ascético na teologia de Eckhart? Qual o valor da mediação sacerdotal realizada pelos “representantes de Deus”? Qual a eficácia do sacramento? No decorrer deste mesmo capítulo, nos esforçaremos para deixar claro o pensamento do místico renano sobre tais questionamentos.

2. A função da ascese no sermão 104

O sermão 104 é o último dos *Sermões* de Eckhart. E curiosamente é o sermão que responde perguntas fundamentais sobre a relação entre a mística e a ascética no pensamento de Eckhart. O mais curioso é que é o próprio filósofo quem formula tais indagações. Ao todo são seis questionamentos. O que dá a característica do sermão de uma espécie de diálogo simulado, fator este importantíssimo para a resolução de questões polêmicas no pensamento geral do Mestre no que concerne ao lugar da ascese.

A palavra ascese vem do Grego *asketes*, “aquele que se exercita, atleta”, de *askein*, “fazer, exercitar-se”²¹. A ideia de exercício remete a tempo. É como se disséssemos: “atualmente, não sou quem deveria ser, mas com tais exercícios, um dia, num futuro próximo, me tornarei quem deveria”. O aspirante é aquele que se encontra

²¹ Dicionário etimológico virtual. <http://origemdapalavra.com.br/palavras/ascese/>. Acessado em 20/10/2013.

na fase da ascensão: que aspira a um lugar diferente daquele no qual está. Olha para si e identifica: algo me falta. A partir daí inicia sua busca.

Em termos religiosos, o que falta ao aspirante é uma vida completamente devota. O aspirante não se contenta com a vida repleta de frugalidades que leva. Quer se elevar. É um insatisfeito. Repudia sua condição. Deseja ardentemente por uma união com Deus. Mas para que isso ocorra acredita ser necessário passar por etapas. Não crê que seja possível chegar ao topo sem passar pelos devidos degraus. E o começo da subida deve se dar exatamente do ponto no qual se encontra, para que não haja saltos indevidos de etapas cruciais.

No século XIV, começa-se a vigorar com mais intensidade as grandes demarcações artificiais do tempo. A semana representa o modelo bíblico dos sete dias da criação. O tempo cristão é o tempo histórico e linear. Tempo que diverge do tempo cíclico da antiguidade. O passado é altamente idealizado, numa nostalgia do Paraíso Perdido, além de ser natural de cada idade preferir aquela que a precede. O passado representa a tradição, pilar essencial da Igreja, que anseia por mandar longe os riscos que as novidades podem trazer. O presente é menosprezado, utilizado como ponte para um futuro salvífico, meio para o glorioso fim (BASCHET, 2006).

Em Eckhart, no entanto, o que motiva o nascimento do Filho de Deus na alma é uma postura de completa liberdade e abertura da alma para uma vida divina conforme Deus e não conforme os desejos humanos por Deus. Desejar Deus é expulsá-lo de dentro do homem para outro tempo. Se desejo Deus é porque não o tenho nesse instante. Se não o tenho agora pela Graça eterna como é possível que eu o tenha algum dia através de poucos esforços? Que ponte, que mediação criada pelo homem é capaz de ligar a criatura ao Criador? Ou Deus já habita na alma ou nunca poderá habitá-la. Mas mesmo Deus já estando na alma, encontra-se o homem numa ignorância de si, num encantamento com as coisas externas, que lhe expulsa de si mesmo. É preciso então uma disponibilidade da alma – um reconhecimento dessa presença. A *possibilidade receptiva* da alma é a disponibilidade para a Graça, que, no dizer de Eckhart, não se opõe à natureza, pelo contrário, ela a eleva: “*Pois Deus não é um destruidor da natureza, antes: ele a leva à realização plena*” (ECKHART, 2008, p. 218). A partir desse trecho do sermão 104, Eckhart simula várias perguntas sobre o possível espaço da ascense na vida espiritual.

Como devemos nós proceder com as obras exteriores que às vezes precisamos fazer, como, por exemplo, as obras de caridade, as quais se dão totalmente no exterior, como ensinar e consolar os necessitados? Devemos privar daquilo que intensivamente se ocuparam os discípulos de Nosso Senhor, como diz Santo Agostinho de São Paulo, que estava tão empenhado e preocupado com as pessoas, como se ele as houvesse gerado todas elas para o mundo? Deveremos ser despojados desse grande bem para nos exercitarmos em obras virtuosas? (ECKHART, 2008, p. 218, 219)

As obras de caridade e o consolo dos necessitados merecem desprezo na mística de Eckhart? Ver-se-á que não. A todo o momento do sermão 104 o filósofo marca a necessidade de uma harmonia entre atitudes internas e obras externas, chegando até mesmo a exaltar o equilíbrio entre a ação contemplativa de Maria e o espírito prático de Marta²². “*Uma repousa na outra e leva a outra à realização plena. Pois na unicidade da contemplação Deus visa a fecundidade da atuação. Pois na contemplação serves somente a ti mesmo, mas na atuação das virtudes, ali serve a muitos.*” (ECKHART, 2008, p. 219). A contemplação e a ação são pares indissociáveis. A contemplação sem a ação gera o *ensimesmamento*, a ação desprovida da contemplação é a causa da prisão às regras externas, ao formalismo. Logo, faz-se necessária a ligação entre ambas.

Um bem íntimo merece ser compartilhado. Deus é o maior dos bens íntimos, é absoluto, independente, mas doador. A independência de Deus não rechaça a doação de Deus, pelo contrário, a pressupõe. Deus é um bem em si, livre de tudo, mas só o que é livre de tudo pode ser doado, pois a liberdade é o que se doa. Não é possível doar nada do mundo criatural, pois doar em sentido físico está sempre relacionado com a perda e o sacrifício. Doar, nessa acepção, é deixar de ter o que antes se tinha. Enquanto a graça de Deus doa sem nada perder. Assim, não há contradição entre dois atributos de Deus segundo Eckhart: ser absoluto e ser amoroso.

Se o amor divino é a base para o amor humano, deve o homem agir da mesma forma. Eckhart menciona a recomendação de São Paulo a Timóteo quando diz: “*Caro amigo Timóteo, debes pregar a palavra*” (2 Tm 4, 2). Em seguida Eckhart afirma que esta palavra não é a “*palavra exterior que açoita o ar*” (ECKHART, 2008, p. 220). Tal palavra é a interior que deve ser expressa, propagada alegremente, “*para que ela seja anunciada às forças da alma e estas dela se nutram, e que também o homem exterior se*

²² Mais adiante, mostraremos nas análises do sermão 86, como Eckhart desconsidera tal harmonia e explicita sua preferência pelo espírito ativo de Marta.

dedique a essa palavra em toda a sua vida exterior, no que o seu próximo dela precisar” (ECKHART, 2008, p. 220). A palavra interior deve ser posta do lado de fora, isso não significa que ela vá se prender a esquemas da linguagem, mas porque naturalmente jorra sua luz para o exterior, estabelecendo uma comunicação entre almas distintas. A forma como as palavras são ditas é externa, mas o bem que carrega consigo é um bem da alma, tanto que Eckhart afirma a necessidade de tais palavras serem anunciadas às “*forças da alma*”. O místico afirma que tais palavras devem “*brilhar para fora*” (ECKHART, 2008, p. 220). E cita a fala de Cristo no Evangelho de Mateus: “*Vossa luz deve brilhar diante dos povos*” (Mt, 5, 16).

Para o nosso pensador, Cristo estava a repreender os contemplativos, os intimistas, aqueles que se consideram de modo soberbo acima de toda vida mundana, os que estão de tal forma deslumbrados com a luz de Deus, que ignoram a necessidade da ação no mundo. Cita o místico mais uma vez as palavras de Cristo: “*A árvore que não produz bons frutos deve ser arrancada*” (Mt, 3, 10).

Mas, perguntemos, a árvore que não produz bons frutos pode ter boa raiz? Se, pela teoria de efluência²³, verificamos que o externo sempre é consequência do interno, é natural que façamos o seguinte questionamento: os contemplativos e intimistas criticados por Eckhart possuem de fato um amor interno? Não seria este “amor interno” apenas uma caricatura da verdadeira interioridade? E mais: não seria próprio da verdadeira interioridade se expressar naturalmente, como o Deus absolutamente independente doa o seu ser ao seu Filho?

A resposta de Eckhart para todas essas perguntas vem depois de mais uma pergunta simulada pelo próprio filósofo: “*Agora poderias dizer: Ah, Senhor, o que será feito do silêncio e quietude do qual nos tendes falado tanto?*” (ECKHART, 2008, p. 221). A partir daí o mestre dá uma resposta incisiva precedida de um longo preâmbulo filosófico, iniciando com uma explicação de cunho aristotélico sobre a formação do intelecto passivo. Em resumo, Eckhart afirma que o intelecto ativo é quem traz as imagens do mundo exterior ao intelecto passivo. Assim, os contemplativos, por mais interiorizados que possam parecer, interiorizam coisas exteriores, sendo escravo destas, ao invés de absorver a vontade livre de Deus. Prossegue a resposta:

²³ Explicitada no capítulo 1, item 2.3: A relação interior-exterior.

Vede, tudo o que o intelecto ativo faz num homem natural, o mesmo e muito mais faz Deus num homem desprendido. Deus retira aqui o intelecto ativo, colocando a si mesmo em seu lugar, e opera ele mesmo o que o intelecto ativo deveria operar. Ora, quando o homem de si se desprende inteiramente e o intelecto ativo é vencido, então Deus deve necessariamente tomar sobre si a obra e deve ele mesmo ser ali o mestre-de-obras, doando-se a si mesmo para dentro do intelecto passivo. (ECKHART, 2008, p. 222)

O verdadeiro homem interiorizado não é, portanto, aquele que apreende em sua mente as formas do mundo externo, mas aquele que, totalmente desprendido, abre-se para a presença divina, deixa Deus entrar, pois Deus é quem deve agir no intelecto passivo, fazendo homens verdadeiramente contemplativos.

As boas obras, assim, devem ter seus fundamentos em Deus. Os bons frutos devem nascer a partir de uma boa raiz. E a única raiz capaz de render bons frutos é a raiz das raízes: Deus, e não as criaturas. Conclui-se, assim, que o amor nascido de dentro precisou vir do ser-além, e não de “fora” no sentido físico, espacial²⁴. O amor intimista dos “contemplativos” é um amor segundo as criaturas e não segundo Deus. O amor no homem não é do homem. O que está verdadeiramente dentro da alma não tem suas bases na alma, mas para além dela mesma. As boas obras do homem desprendido não são do homem desprendido. Os bons frutos do bom homem têm suas raízes fincadas no céu:

Pois quando Deus te move para uma boa obra, logo oferecem-se todas as tuas forças para todas as boas obras: por esse concurso teu ânimo se encaminha para todo o bem. O que podes de bem forma-se e se apresenta totalmente junto, num instante e num ponto. Por certo, isso demonstra e comprova que não é obra do intelecto, pois ele não possui essa nobreza nem essa riqueza; antes, ele é obra de e é gerado por aquilo que possui todas as imagens juntas em si mesmo. Assim falou o nobre Paulo: “Posso todas as coisas naquele que me fortalece” (Fl 4, 13). Nele não posso apenas isso ou aquilo, mas todas as coisas nele e de modo indistinto (...) Não te apegues a elas, pois são suas e não tuas. Na temporalidade, apenas são concebidas por ti; porém são geradas por Deus e são por ele doadas acima do tempo, na eternidade, acima de todas as imagens. (ECKHART, 2008, p. 222, 223)

²⁴ É importante aqui fazermos alusão à geografia da mística medieval, compreendida sob os estudos de Márcia Sá Schuback em *Para ler os medievais* no item anterior deste mesmo capítulo.

Busca o intelecto sempre se firmar sobre algo. Não percebe nada de modo imediato, mas de modo mediato. Afirma Eckhart: “*Quando o intelecto conhece uma verdade de uma essência, do ser, imediatamente inclina-se para lá e larga-se ali num repouso, e ali, pelo intelecto, pronuncia sua palavra a partir do esboço que ele ali possui*” (ECKHART, 2008, p. 224). A abstração própria do intelecto lança a essência para fora, para um futuro, o que ocasiona uma busca, uma demora (ECKHART, 2008, p. 224). A palavra abstração vem do Latim *abstractio*, de *abstrahere*, “destacar, afastar de, puxar fora”, formada por *ab-*, significando “afastamento”, mais *trahere*, “puxar”²⁵. Cria-se, assim, pela abstração, a noção de um ideal que necessita ser atingido em que é preciso um tipo de ascese. Chega-se, então, à impressionante conclusão de que tanto os contemplativos radicais quanto o homem meramente exterior são dependentes de formas distintas de ascese. O que antes parecia ser uma prática destinada somente ao homem exterior, revela-se ser também do homem contemplativo.

O homem desprendido na visão do mestre alemão evita os excessos do homem contemplativo e os do homem exterior. Não se prende às formas, sejam estas grosseiras ou sutis, concretas ou abstratas, físicas ou imaginárias. É na abertura da alma à absoluta transcendência divina que encontra a base de sua ação. O intelecto busca a confirmação das ideias que abstraiu e, portanto, nunca irá repousar perfeitamente em nenhuma delas, pois Deus não é um conceito: “*Por isso, nesta vida o intelecto jamais toca o fundo da verdade sobrenatural, que é Deus. E é por isso que está numa demora e num labor*” (ECKHART, 2008, p. 224). A demora e o labor constituem os passos da ascese. Lança-se um conceito de Deus ao longe e parte-se para buscá-lo. Mas o que o intelecto deve ter de Deus é muito mais “ignorância” do que “saber”. O conceito que mais se aproxima de Deus é “nada” (ECKHART, 2008, p. 225). A busca do intelecto é uma busca inútil, não tem fim, senão no completo abandono de si mesmo proposto pela prática da teologia negativa eckhartiana.

... o intelecto não repousa a não ser somente na verdade essencial, que inclui em si todas as coisas (*sem a distinção abstrativa própria do intelecto*). Ele só se satisfaz na essência. E isso Deus lho retira mais e sempre mais, a fim de despertar seu zelo e atraí-lo para que prossiga cada vez mais, concebendo o bem abissal verdadeiro, não deixando-o satisfazer-se com coisa alguma;

²⁵ Dicionário etimológico virtual. <http://origemdapalavra.com.br/palavras/abstrair/>. Acessado em 20/10/2013.

antes, instigando e afligindo a tudo pelo mais excelso de tudo. (ECKHART, 2008, p. 225 – grifo nosso).

Em seguida, Eckhart simula mais uma pergunta, questionando sobre a relação entre o silêncio e o desejo: não seria tal ideia de desprendimento também um anelo, e, por isso mesmo, algo contrário à quietude? A resposta do Mestre é veemente: sugere uma total indiferença em relação a tal aporia:

Se te despojasses inteiramente de ti mesmo, de todas as coisas e de tudo o que é próprio, em todos os modos, e se te confiaste inteiramente em Deus, tendo-o apropriado e tendo-te nele abandonado, com toda confiança e pleno amor, o que quer que nasça em ti e se acometa sobre ti, eu digo: **Seja exterior ou interiormente**, seja desagradável ou agradável, azedo ou doce, isso é inteiramente não-teu; antes, é inteiramente de teu Deus, a quem te abandonaste. (ECKHART, 2008, p. 226).

Tal passagem é crucial. Demonstra o quanto Eckhart valoriza a transcendência para além de qualquer dualismo de conceitos que se limitam entre si. O contrário da interiorização não é a exteriorização, o interior da alma desprendida é como Deus, é uno, sem contrários. A verdadeira interioridade está além da dicotomia interior-exterior, pois, como dissemos acima, a alma interiorizada não é aquela que está presa a si mesma, mas solta de si, aberta a Deus, e nesta abertura Deus entra e age na alma. Interiorizar-se não é introverter-se, é transcender-se em total desprendimento: *“É necessário que não te apegues a nada; antes, deixa-te inteiramente e deixa Deus operar contigo e em ti o que ele quiser”* (ECKHART, 2008, p. 227).

A pergunta final do sermão 104 é a mais polêmica. O filósofo questiona sobre a validade dos rituais na vida do homem despojado. Se este homem deve se esvaziar completamente de todas as coisas, qual o valor dos **ritos**? Se o homem não deve atuar, mas deixar Deus agir, qual é o lugar da **oração** em sua vida devota? Caso este homem nada faça não seria ele um omissor? (ECKHART, 2008, p. 228).

Eckhart inicia sua resposta apontando para uma ordem de prioridade na relação interior-exterior²⁶. Afirma que as obras exteriores devem fazer com que o homem exterior se interiorize cada vez mais. Os exercícios não possuem fundamento em si mesmo. Seria isso farisaísmo. Toda a prática ascética aponta para além de si mesma. Seu porquê se encontra no fundo da alma. As práticas exteriores compõem a parte mais superficial de um espiral que na medida em que vão sendo realizadas voltam-se mais e mais para dentro até chegar ao centro. Deve, pois, o homem ser preparado aos poucos para a vida interior se for mais propício à sua condição. “...*todo operar encontrado no que diz respeito aos exercícios de virtude – rezar, ler, cantar, jejuar, vigiar (...) é para que o homem com isso se torne cativo de e contido em coisas alheias e não divinas*” (ECKHART, 2008, p. 229).

Mas se os exercícios espirituais apenas apontam para a vida interior, isso significa que eles possuem um valor temporário. São apenas úteis, não essenciais. Por tal motivo responde o Mestre que se o homem se encontra em harmonia com a verdadeira interioridade deve ele se despir de qualquer exterioridade.

Eckhart usa um polêmico exemplo quando afirma ousadamente que o homem interior, aquele no qual não habita mais a necessidade da penitência, deve abandonar até mesmo os votos nos quais se comprometeu, que nem papas nem bispos têm o poder de anular.

Mas se o homem estiver ordenado na verdadeira interioridade, então ele deve deixar corajosamente toda exterioridade, mesmo que sejam aqueles exercícios com os quais te comprometeste por votos, dos quais nem **papa** nem **bispo** podem desonerar (ECKHART, 2008, p. 229).

E continua: “*Pois os votos que um homem faz a Deus, deste ninguém pode desonerá-lo; mas o podem transformados noutra coisa, pois todo voto é um compromisso com Deus*”. (ECKHART, 2008, p. 230). Percebe-se neste trecho a crítica a qualquer mediação que torne impuro o contato entre Deus e o homem. Culmina o filósofo com o seguinte pensamento: “*Por mais que um homem tenha se comprometido*

²⁶ Relação de prioridade já apontada no capítulo primeiro no item 2.3.

com certas coisas, se chegar retamente na verdadeira interioridade, é livre de todas” (ECKHART, 2008, p. 230).

Quando é Deus quem age de modo instantâneo na alma não há mais necessidade de esforço para fazer com que um dia *Deus haja na alma*. A penitência é limitada. Quando sua função já foi realizada (aproximar o homem de Deus) não há mais por que dar-lhe importância, é como um barco que depois de auxiliar na travessia de uma margem a outra do rio, perde a utilidade na continuidade da caminhada por terra firme.

Se o homem já chegou a um desprendimento completo, então é ele apenas um instrumento para a ação de Deus, como no notório dizer do apóstolo Paulo: “*Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo que vive em mim*” (Gl, 2, 20). Dessa forma, qualquer obra externa é apenas a **ocasião** que Deus encontra para agir **através** do homem. Tal trecho do sermão 104 deixa muitíssimo claro o que Eckhart pensa:

Desse modo acontece, pois, na alma: Deus gera na alma seu nascimento e sua palavra, e a alma recebe-o e dá-lo adiante às forças, de diversos modos: ora num desejo, ora em boas intenções, ora em obras caritativas, ora em gratidão, ou seja o que for que te toque. É tudo seu e não teu. O que Deus opera ali, recebe-o inteiramente como o seu e não como o teu, como está escrito: “O Espírito Santo intercede com um turbilhão de suspiros” (Rm, 8, 26). **É ele que reza em nós, e não nós**. São Paulo diz: “Ninguém pode dizer Senhor Jesus Cristo, a não ser no Espírito Santo”. (1Cor 12,3). (ECKHART, 2008, p. 227)

No homem desprendido não há necessidade de mediação, já que é o próprio Deus quem se faz presente e realiza as atividades, até mesmo as orações. Eckhart cita mais uma vez Paulo no final do sermão: “*Quando vier o que é pleno, então desaparecerá o que é pela metade*” (1Cor 13, 10). A mediação é necessária para quem não encontrou a plenitude, mas uma vez chegada a plenitude o que é pela metade deixa de atuar, não porque merece desprezo, mas porque já realizou sua função. Por fim, afirma que “*são distantes e diferentes entre si: os votos que se faz nas mãos de um sacerdote e os que nós mesmos fazemos a Deus na simplicidade*”. (ECKHART, 2008, p.231).

E assim se encerra o sermão 104. Deixando uma grande interrogação que buscaremos responder no decorrer do capítulo: qual é o valor da tradição litúrgica que

afirma a correspondência direta entre o sacerdote e Deus? Seria a liturgia sacerdotal a ligação entre Deus e os homens ou seria ainda a própria vivência da presença divina, como na explicação da Eucaristia? Tais questionamentos nortearão nossas análises nos itens posteriores.

3. Mediação sacerdotal

Antes de compreendermos qual o espaço a liturgia ocupa na obra de Mestre Eckhart, é imperioso que estudemos pelo viés antropológico-fenomenológico e histórico o real significado dos ritos e dos mediadores dos ritos (sacerdotes) na tradição religiosa, cristã e não cristã. Faz-se necessário isso para que tenhamos o quadro exato para a compreensão de todo o legado da cultura ascética, para então podermos perceber o quanto a mística do desprendimento de Eckhart se aproxima ou se distancia de tal perspectiva.

Para tanto, estaremos munidos das análises do antropólogo italiano Aldo Natale Terrin, no seu excelente estudo *Antropologia e Horizontes do Sagrado* e nos apoiaremos também na obra *O Sagrado e o Profano* de Mircea Eliade. O intento de Terrin coincide com o propósito deste capítulo: abarcar as conseqüências práticas da religiosidade. Terrin adota a fenomenologia da religião como guia para suas observações. Isso significa que não haverá um aprofundamento na raiz metafísica da religião, mas apenas o destaque da vivência de tal metafísica. O italiano aborda principalmente o aspecto comportamental da religião, mais seus efeitos que suas causas primeiras.

O ritualismo é forte na Igreja Católica na Idade Média. Da Alta Idade Média até o século XII é constatado um forte apelo ao ritual, que ainda permanece forte no século XIV. O clamor monástico e a famigerada humilhação dos santos atestam essa realidade. Os religiosos evocam um “Deus distante”, e o cristianismo se resume aos sacramentos e ao culto das relíquias (BASCHET, 2006). Pode-se imaginar, portanto, o impacto que a mística do desprendimento de Eckhart teve na época.

Quando identificamos, por exemplo, o esforço de Gregório IX para a clericalização das Ordens Franciscanas que pregavam a pobreza evangélica, percebemos forte tendência da Igreja em normatizar o radicalismo religioso, colocá-lo nos moldes da tradição.

Como vimos, as questões apresentadas pelo papa em 1230 abriram um viés sobre outros tantos aspectos da vida e pobreza da Ordem, que seria modificado rapidamente ao longo do século XIII. O termo definidor dessa nova mudança é “clericalização”. O processo de adaptação da Regra às nove exigências da vida dos frades acabou por iniciar um novo período de metamorfose dentro do movimento Franciscano. (AGUIAR, 2010, p. 118)

Havia medo por parte do clero de uma espiritualidade despojada incitar no coração dos fiéis a aspiração por uma independência. Pobreza absoluta significa desapego total, ou seja, viver uma vida na dependência exclusiva de Deus, como prega a mensagem essencial do Evangelho. Uma vida sustentada apenas pela caridade, pelo amor divino, apesar de ser o epicentro da mensagem evangélica, é um tipo de vida que pode inspirar certo desejo anárquico, sem mediação, uma vida que, por mais que fosse sustentada por Deus no coração, no aspecto social acaba sendo uma vida autônoma. Por tal motivo o próprio Francisco de Assis era tratado por muitos clérigos como um “herege em potencial”.

Francisco foi considerado por alguns um “herege em potencial”, em um contexto em que diversas heresias assolavam a Cristandade, desde o século XII, como os Humiliati, valdenses, cátaros e albigenses. Pregava também a aplicação integral do Evangelho na vida, e a sua valorização das camadas pobres da população despertou a desconfiança das elites. Francisco seria então um arauto de um novo despertar espiritual, ou um líder de uma heresia que iria despertar o anticlericalismo e subverter a ordem social? Um fato decisivo foi o “recuo” do santo frente à Regra bulada de 1223, que constituiu a sua fraternidade como Ordem dotando-a de um aspecto clerical, o que a afastou de alguns ideais presentes nos primeiros anos da fraternidade franciscana. Francisco valorizava o papel dos sacramentos como forma de aproximação com Deus, diferentemente dos grupos heréticos (LIMA, 2009, p. 43).

Graciano, um monge do mosteiro bolonhês, inaugura os estudos sobre o direito canônico, unificando assim as leis da Igreja através do seu *Decretum*, que acabou por se tornar a base da legislação da Igreja no século XIII. Sobre o problema de pensamentos não uniformizados e divergentes o *IV Concílio de Latrão* é claro:

Por temor a que una variedad excesiva de órdenes religiosas produzca grave confusión em la Iglesia de Dios, prohibimos formalmente fundar em el futuro cualquier nueva orden; todo aquel que crea sentirse llamado a la vida religiosa debe elegir una de las órdenes ya aprobadas. De idéntica manera, quien desea fundar una nueva casa religiosa debe recibir la regla y la institución de alguna de las órdenes ya aprobadas. Prohibimos también que una persona se haga recibir como monje em varios monasterios y que un abad esté al frente de más de uno. (IV LATERANENSE)

O quarto *Concílio de Latrão* é repleto de normatizações comportamentais dos clérigos. No decreto 14 há a especificação de castigos e reprimendas. O clérigo que estiver suspenso e insistir em realizar celebrações será desatribuído de seu ofício eternamente. No decreto 15 é dito que o clérigo que se embriagar e persistir na sua conduta pecaminosa será suspenso de seu cargo. O decreto mais emblemático, no entanto, é o decreto, que recomendam uma série de normas as quais os clérigos devem se guiar.

Los clérigos no pueden ejercer cargos seculares ni administrar asuntos temporales, sobre todo si son deshonestos; no deben asistir a sesiones de pantomimas, juglares o actores; que se abstengan de visitar las tabernas u hosterías salvo necesidad em caso de viajes; que no jueguen a los dados ni a las tabas y que no Sean tampoco espectadores de estos juegos. Deben llevar coronilla y tonsura apropiadas; que se dediquen a los cultos divinos e a estudios honestos. (IV LATERANENSE)

Além das proibições de jogos e recomendações de uma vida pautada no estudo religioso, uma série de regras superficiais, como por exemplo, imposições de certas vestimentas, são dadas. Há até mesmo a proibição de certas cores.

Sus vestidos exteriores serán cerrados; ni demasiado largos; no han de llevar telas de color rojo o verde, ni guantes ni zapatos bordados o a la polaca; no usarán riendas ni sillas ni arneses ni espuelas doradas ni otros adornos vanos. Los abrigos provistos de mangas no podrán ser llevados por los sacerdotes ni los dignatarios mientras oficien en la iglesia u otros sítios a no ser que un temor justificado exija el cambio de vestidos. (IV LATERANENSE)

Ao ler estas passagens fica ainda mais evidenciado o quanto Eckhart se desvia da tradição. Como vimos nos itens anteriores deste capítulo, o foco do alemão é completamente outro. Em momento algum a alma deve se desviar de seu objetivo central, e todos os meios externos devem estar sempre submetidos ao interior.

Observemos agora as questões relacionadas à importância dos ritos do ponto de vista da antropologia religiosa. Estudaremos os fundamentos simbólicos dos rituais, a necessidade da mediação para o homem na sua precariedade e imperfeição, para depois fazermos as relações com a perspectiva eckhartiana.

Na segunda parte da sua obra, intitulada *Horizontes do Sagrado em Perspectiva Antropológica*, Terrin faz a abordagem da estrutura do sagrado em seu desdobramento na mediação sacerdotal, necessária por consequência da separação entre o sagrado e o profano. Discute também a importância do rito para a característica do ser do homem – um ser que se expressa, que simboliza. Faz um estudo detalhado do fenômeno religioso da peregrinação, que, no que concerne ao nosso projeto, assemelha-se imensamente à questão da ascese. Por fim, faz um esboço da relevância da tradição religiosa na vida contemporânea.

Terrin inicia a segunda parte do livro explicitando que o sagrado é sem estrutura. A fundação do sagrado não é no mundo físico. O mundo em sua materialidade não tem o poder de sacralizar nada por si só. Antes é o mundo um instrumento do sagrado, ou ainda o espaço onde o sagrado pode atuar. “*O sagrado escapa de toda a apreensão, a todo encapsulamento*” (TERRIN, 2004, p.223). Mas é justamente essa incomensurabilidade do sagrado que permite que este atue no mundo, afinal, só pode

atuar no mundo aquilo que está para além do mundo, à semelhança do “lugar para além de todos os lugares” evidenciado por Márcia Sá Schuback. Não faz sentido afirmar que o mundo age sobre o mundo, seria isso uma tautologia. Só o que é sem estrutura pode ser a base de qualquer estrutura. Nas palavras de Terrin é “*definitivamente essa indefinibilidade que possibilita ao sagrado passar da transcendência à imanência*” (TERRIN, 2004, p.223).

A palavra imanência vem do Latim *Imanentia*, de *Immanere*²⁷, e significa “permanecer em”. Só o que está além pode estar “em” algo. Não faz sentido dizer “a água está na água”, “o corpo está no corpo”, “a madeira está na madeira”. Só o absoluto, o transcendente, pode ser imanente, mas a recíproca não é verdadeira, a imanência nunca é auto-justificada, pois só pode ser a partir de uma base transcendente. Tal hierarquia é neste trecho bem resumida por Mircea Eliade:

É preciso não esquecer que, para o homem religioso, o “sobrenatural” está indissoluvelmente ligado ao “natural”, que a Natureza sempre *exprime* algo que a transcende. (...) É por esta razão que não se pode falar em “naturismo” ou de “religião natural”, no sentido atribuído a estas palavras no século XIX; pois é a “sobrenatura” que se deixa manifestar *no* homem religioso por *meio* dos aspectos “naturais” do mundo. (ELIADE, 1992, p. 100).

Adiante, sobre a sacralização do universo, Eliade afirma que uma pedra não é sagrada por ser pedra, mas por ser sagrada (ELIADE, 1992, p. 100). O mundo físico é, assim, dependente do sobrenatural e uma expressão deste. Observação semelhante faz Márcia Sá Schuback nos seus estudos da geografia mística medieval ao lembrar que, para Hildegard von Bingen, as pedras tinham poderes curativos, por trazerem consigo o sustento do seu ser, que é para além da pedra enquanto forma (SCHUBACK, 2000, p. 62). O historiador Hilário Franco Júnior, nos seus estudos do simbolismo na Idade Média, faz uma precisa explanação acerca do poder simbólico do universo:

Todos os elementos da natureza, animais, plantas, pedras, são símbolos, respondendo à necessidade de exprimir o invisível e o imaterial por meio do

²⁷ Dicionário etimológico virtual. <http://origemdapalavra.com.br/palavras/imanencia/>. Acessado em 20/10/2013.

visível e do material. Por essa razão, o templo cristão não poderia deixar de ter forte carga simbólica, especialmente no período românico. A planta em cruz terminando numa cabeceira com várias capelas expressava a concepção de que a igreja era o próprio corpo de Cristo, daí o portal ser um arco do triunfo para se entrar no Reino de Deus. A entrada ficava quase sempre do lado ocidental, de forma que ao caminhar em direção à cabeceira o fiel dirigia-se para Oriente, local onde nasce o Sol (isto é, Cristo) e se encontra o Paraíso terreno. A área quadrangular do cruzeiro (resultante do cruzamento dos dois braços da cruz) representava o mundo humano, encimada pela abóbada, cuja forma lembra o céu, e cuja circularidade é a imagem da perfeição celeste. A interpretação simbólica também atingia as formas e os números. Para um autor anônimo do século XII, retomado mais tarde por Dante, “Deus é uma esfera, cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma”. (FRANCO, 2001)

Schuback e Eliade fazem análises semelhantes quanto à função das coisas na totalidade regida por Deus. É perceptível uma clara justificativa do simbolismo nessa relação entre o mundo criatural e Deus. A grande diferença entre o homem religioso e o homem não religioso²⁸ está na capacidade do religioso perceber que o mundo físico é rico de significados. Na expressão de Eliade, o mundo não é opaco, mas sempre quer dizer algo, não é estático, mas aponta para algo além de si mesmo num claro dinamismo auto-transcendente. O religioso percebe que o Cosmos “vive” e “fala”. (ELIADE, 1992, P. 135).

Para o homem a-religioso, todas as experiências vitais – tanto a sexualidade como a alimentação, o trabalho como o jogo – foram dessacralizadas. Isto quer dizer que todos os atos fisiológicos foram desprovidos de significado espiritual, desprovidos portanto da dimensão verdadeiramente humana. (...) (*Para o homem religioso*) é enorme o número de correspondências entre o homem e o Universo. Algumas delas parecem impor-se espontaneamente ao espírito, como, por exemplo, o do olho ao Sol, ou dos dois olhos ao Sol e à Lua, ou da caixa craniana à lua cheia, ou ainda a assimilação dos sopros aos ventos, dos ossos às pedras, dos cabelos às ervas...”. (ELIADE, 1992, p. 137, 138 – grifo nosso).

²⁸ Percebamos como a separação que Eliade faz entre o homem religioso e o a-religioso é uma comparação geral. Essa não é uma preocupação do séc. XIV, onde vigorava diferentes formas religiosas, mas nunca uma negação da religião que tivesse relevância. É natural, então, que Eckhart aprofunde sua visão nos diversos tipos de religiosos (contemplativos, ativos, desprendidos), ao invés de fazer comparações gerais entre o espiritualizado e o ateu. Assim, o espiritualizado de Eliade corresponderia ao religioso comum e leigo para Eckhart.

Constatada a emanção do sagrado no mundo em Eliade e Schuback, voltemos a Terrin. Para o italiano só há uma possibilidade de o sagrado manter uma estrutura: por oposição: sagrado é aquilo que está para além do profano. Mas o sagrado só é sagrado porque não nega o profano, pelo contrário, o traz para si. Tal separação entre sagrado e profano abre espaço para o problema da mediação sacerdotal (TERRIN, 2004, p. 225). A mediação consiste em levar o profano ao sagrado, ou mesmo trazer o sagrado ao profano. Se o sagrado e o profano se equivalessem não haveria motivo qualquer para a mediação.

A ideia de mediação cria um olhar mais otimista para as emoções humanas. O medo e o desejo não são necessariamente negativos, mas setas que apontam para a necessidade de se caminhar rumo a Deus (TERRIN, 2004, p. 228). O pavor que as religiões arcaicas têm do desconhecido faz com que o homem galgue seus passos para além. Segundo Terrin, o poder sacerdotal nasce da profunda separação entre o sagrado e o profano (TERRIN, 2004, p. 229).

Uma importante observação é feita por Terrin. O estado natural do homem, isto é, o homem pré-religioso, é sem forma. Este homem não possui seu ser nem sequer enquanto homem, pois nada busca a não ser o alimento, o trabalho, a satisfação dos instintos. Sua forma é mais animalesca que humana. Os sacramentos fazem com que este homem ganhe seu ser, encontre sua humanidade (TERRIN, 2004, p. 287). Terrin cita Wittgenstein ao afirmar que o homem é um ser cultural e cerimonial. A mediação é então necessária para a aproximação deste homem com o divino. A forma mais eficaz de fazer com que o homem pré-religioso entenda Deus é diminuindo a distância entre ele e Deus por meio de um sacerdote que irá sugerir-lhe a disciplina nos ritos. As religiões regidas pelos sacerdotes têm a função de “traduzir Deus”.

Uma religião e as religiões em geral não se reportam nem simplesmente a um Deus, mas fazem orbitar em torno de Deus as “metanarrativas” que reenviam a algum evento que “traduz” o divino, a alguma história que comunica o divino. A necessidade de “traduzir” Deus e de dizer alguma coisa sobre as grandes verdades da vida e da morte, da salvação e da redenção, do pecado e da graça se codifica depois em fórmulas que se elaboram através dos tempos. (TERRIN, 2004, p. 392, 393).

O sacramento, ao traduzir Deus, abre os caminhos do homem à perfeição. Segundo Terrin a ideia de sacramento surge no mundo latino primeiramente numa acepção militar – a iniciação, a questão disciplinar, a adequação às regras. O culto a deusa Mitra amplia tal ideia de sacramento significando um “compromisso total”. Para Terrin, Tertuliano usa de tal conceituação para inserir a noção de “soldados da fé” (TERRIN, 2004, p. 286).

A iniciação reafirma a noção de ascese. Os passos do iniciado são os mesmos passos do peregrino. A peregrinação, segundo Terrin, faz o homem imaginar Deus como distante, como totalmente transcendente. Mas toda peregrinação, lembra o italiano, possui um destino. E caso este fim seja alcançado toda a peregrinação acaba por perder a valia. A seguinte passagem do texto de Terrin mostra que a peregrinação não pode visar um bem inatingível, caso contrário, seria completamente inútil, não teria sua própria razão de ser.

Mas, se a distância é símbolo da transcendência, essa distância e inacessibilidade podem de algum modo ser superadas. O símbolo é o que diz, mas na pobreza da linguagem: diz e não diz, diz e reenvia. Alude, indica. Não será possível tirar o véu e agir de modo que esse reenvio se torne uma **presença**? Se a ausência não é total, por que não pode se tornar uma presença plena, concreta, tangível? Aqui está a convicção íntima do peregrino e do crente. Se Deus está somente dois passos além, quem é tão louco de modo a ignorar esse Deus quando o “mais além”, esse véu, esse obstáculo pode ser tirado? (TERRIN, 2004, p. 371, 372).

Tal mensagem entra em consonância direta com o valor que Eckhart atribui aos exercícios espirituais no sermão 104. Na medida em que a ponte é atravessada ela deve ser desfeita. Não há necessidade de seguir em frente com um mero instrumento se este já não tem mais serventia. Continuar carregando o meio de transporte depois da travessia é levar consigo uma carga inútil. Por mais que se precise novamente do instrumento, como o próprio Eckhart recomenda no sermão 104:

... quando o homem se dá conta de que o espírito de Deus não opera nele e que o homem interior foi por Deus abandonado, então é absolutamente necessário que o homem exterior se exercite em todas as virtudes, e de maneira mais excepcional nas que lhe são as mais possíveis de todas, as mais

úteis de todas e as mais necessárias, e que de modo algum tudo isso seja próprio para ele mesmo, mas para a honra da verdade, para que por isso o homem não seja atraído e descaminhado para coisas grosseiras, mas que antes ele se apegue a Deus, para que Deus o encontre próximo e disposto quando quiser **retornar** e operar sua obra na alma, e assim para que então ele não precise procurá-la distante. (ECKHART, 2008, p.229)

Nessa parte vemos como a relação ritual-mística é dinâmica. O homem desprendido não é aquele que se deificou completamente, mas aquele que deixa Deus agir, podendo, no entanto, não mais se disponibilizar a Deus de tal forma que seja necessário voltar à ascese. Entretanto, é evidente que a grande finalidade do homem não é ficar para sempre nessa dinâmica, mas, através dela, abrir o maior espaço possível, no maior tempo possível, para Deus agir na alma. O objetivo da peregrinação não pode ser continuar a peregrinação. A peregrinação procura o seu próprio fim. Melhor que caminhar é realizar.

A mística eckhartiana não propõe, portanto, a nenhum cristão, um modo exato de se portar em ritos, nem recomenda, como nas cláusulas do Direito Canônico, determinadas normas comportamentais. A teologia do mestre alemão passa longe de tais questões, o que não significa que as despreza por completo, mas antes a submete a uma atitude interior devota. A verdadeira devoção para o místico é da alma interiorizada, e, como veremos no exemplo da Eucaristia, o sacramento pode ser útil, mas somente quando submetido à força da alma bem intencionada.

3.1 A Eucaristia: um sacramento incomum

Dentro do Cristianismo, os sacramentos não se equivalem. Sabe-se que os ritos são lembretes simbólicos que apontam para uma vida em união com Deus. Mas, no Cristianismo, a eternidade e o tempo se misturam na pessoa de Jesus. No Cristianismo Jesus é homem e é Deus. Não vem Jesus como um símbolo de Deus, nem como um mero mensageiro. É ele a Segunda Pessoa da Trindade – o Deus que se faz homem, o Verbo que se faz carne. Assim, a Eucaristia não é apenas um sacramento no sentido que Terrin menciona como mediação entre o sagrado e o profano. Na Eucaristia a hóstia não representa Deus, a hóstia é Deus. Comungar é receber Jesus Cristo por inteiro na hóstia.

Na Eucaristia o homem é convidado a participar da natureza de Deus, viver a vida de Deus, e, portanto, “ser” em Deus pela Graça²⁹. Nela toda a paixão e a ressurreição de Cristo são revividas e todos os que comungam formam uma unidade com Cristo, como no dizer de Sto. Agostinho:

Esta cidade remida toda inteira, isto é, a assembléia e a sociedade dos santos, é oferecida a Deus como um sacrifício universal pelo Sumo Sacerdote que, sob a forma de escravo, chegou a ponto de oferecer-se por nós em sua paixão, para fazer de nós o corpo de uma Cabeça tão grande. (...) Este é o sacrifício dos cristãos: "Em muitos, ser um só corpo em Cristo" (Rm 12,5). E este sacrifício, a Igreja não cessa de reproduzi-lo no sacramento do altar bem conhecido pelos fiéis, onde se vê que naquilo que oferece, se oferece a si mesma. (AGOSTINHO, 1999, p. 378, 379)

No imaginário medieval a salvação é inteiramente dependente do ritual eucarístico, acredita-se até mesmo no poder das hóstias de fertilizar a terra na qual são enterradas, como nos mostra Hilário Franco.

Colocado no centro da luta entre o Bem e o Mal, com sua alma disputada por anjos e demônios, o homem podia contar com preciosos apoios, hierofânicos. Em primeiro lugar, indispensáveis para a salvação, os sacramentos ministrados pela Igreja: a comunhão, por exemplo, era vista como contato mais mágico que espiritual com Deus, daí, ainda no século XI, camponeses enterrarem pedaços de hóstias consagradas para aumentar a fertilidade da terra (92: 18). De forma geral, toda a liturgia era “aos olhos dos fiéis uma coleção de ritos dos quais eles esperavam tirar proveito” (92: 14). (FRANCO, 2001)

Além da normalização de algumas ordens leigas, outro fator importante que contribuiu para a oficialização cada vez maior da religiosidade tradicional no século XIII foi o estabelecimento de festas religiosas e celebrações que simbolizavam a fé cristã. A mais famosa delas é a Festa de *Corpus Christi*, instituída pelo Papa Urbano IV em 11 de agosto de 1264 através da bula *Transiturus de hoc mundo*, sendo decretada por fim em 1269 (quase uma década depois do nascimento de Mestre Eckhart). A festa

²⁹ Catecismo da Igreja Católica, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1999.

que faz honra ao Corpo do Senhor confere ainda mais força ao sacramento eucarístico. A festa celebra, portanto, a presença real e substancial de Jesus Cristo no sacramento, dogma estabelecido pelo *IV Concílio de Latrão*, quase meio século antes, cuja pesquisa e comparação com o pensamento de Eckhart faremos mais adiante. O *Corpus Christi* é uma festa de preceito, ou seja, o comparecimento a Missa neste dia é obrigatório para todo católico. Assim, podemos confirmar que a Festa de *Corpus Christi* é a realização social popular do dogma estabelecido pelo quarto Concílio de Latrão. A historiadora Solange Ramos de Andrade explica com detalhes o surgimento da Festa cristã.

A Festa de *Corpus Christi* compreende dois momentos: a missa, na qual se realiza a oferenda do Sacrifício, seguida pela procissão, na qual o católico deve manifestar publicamente sua devoção ao sacramento da Eucarística, denominado Santíssimo Sacramento. É uma liturgia que reatualiza a Vida e Paixão de Cristo. [...] Iniciada em 1246, na cidade de Liège, atual Bélgica, e estendida à Igreja latina em 1264 pelo Papa Urbano IV, a Solenidade Litúrgica do Corpo e Sangue de Cristo, o *Corpus Christi*, chegou ao Brasil no século XIV, por intermédio dos portugueses no contexto de expansão da Cristandade. (ANDRADE, 2011)

Há na procissão de *Corpus Christi* uma sacralização do espaço físico. Assim como há a mediação sacerdotal, há também a mediação via espaço sacro. Afinal, a procissão é exatamente um meio, um fator intermediário que une dois pontos distantes: o homem e Deus.

A procissão inaugura outro espaço no cenário da comemoração do *Corpus Christi*: o espaço sacralizado. Este é composto de ruas e praças pelas quais a procissão passa e que por algumas horas se convertem em prolongação do anterior graças a uma cuidadosa preparação, cujos elementos, se mantêm constantes ao longo do século XV. Nas procissões, a partida é um centro físico e social de autoridade e poder religioso: uma igreja. Seu roteiro, por outro lado, marca uma área onde se sacraliza um dado espaço da cidade que, por isso mesmo, acaba se tornando nobre ou sagrado. É um espaço que deve ficar aberto ao ritual e, em consequência, fechado às atividades de rotina do mundo diário. (ANDRADE, 2011)

Há um conjunto de recomendações no dia de *Corpus Christi*. Sinais obrigatórios. Posturas corretas. Rezas específicas. Sobre os detalhes comportamentais da Missa de *Corpus Christi*, Solange Ramos de Andrade explica:

No decorrer da Missa, os gestos que devem ser efetuados traduzem a forma como o corpo deve ser posicionar para entrar em contato com o sagrado. Os principais são: fazer o sinal da cruz; ficar sentado no momento da Leitura e da homilia; fica em pé nos momentos em que deve demonstrar obediência e atenção; ficar ajoelhado nos momentos de orações particulares, diante do Santíssimo Sacramento e durante a consagração do pão e do vinho; realizar a genuflexão ao entrar e sair da igreja; levantar as mãos quando suplicar e se entregar a Deus; juntar as mãos para demonstrar piedade; ficar em silêncio e, fazer procissão. (ANDRADE, 2011)

A realização da Eucaristia e a constante lembrança através da Festa de *Corpus Christi* é necessária dada a importância do significado espiritual da Eucaristia. Como afirma Eliade.

Al igual que el bautismo, la eucaristia integra también al creyente en el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Al comulgar con las especies eucarísticas, asimila el cuerpo y la sangre del Señor." Para Pablo, la salvación equivale a la identificación mística con Cristo. Los que tienen fe tienen también entre ellos a Cristo Jesús. La redención es obra de un don gratuito de Dios, concretamente la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesús (ELIADE³⁰, 1999, p. 408 apud ANDRADE)

Segundo Tomás de Aquino a Eucaristia é um super sacramento, pois a presença de Cristo na Eucaristia faz com que seja superada a ritualística comum, e este é o “*coroamento da vida espiritual e o fim ao qual tendem todos os sacramentos*” (TOMÁS, apud CATECISMO, 1999). Não há nas palavras expressas pelo sacerdote apenas um “dizer”, mas um *operar*. O dogma da presença real de Cristo no sacramento, embasado na explicação de linguagem aristotélica da transubstanciação, é declarado primeiramente no IV Concílio de Latrão: “*Su cuerpo e su sangre em El sacramento de altar estan verdaderamente contenidos bajos las especies de pan y de vino, el pan se*

³⁰ ELIADE, Mircea. Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo. Barcelona: Paidós, 1999

convierte en carne y el vino en la sagra por obra del poder divino” (LATERANENSE, IV, 1973, p. 76).

Entretanto, segundo Tomás, a presença de Deus na Eucaristia não pode ser descoberta pelos sentidos, mas pela fé (TOMÁS, apud CATECISMO, 1999). A fé faz com que a alma receba Deus no sacramento. E este recebimento é o que S. João Crisóstomo chama de “ceia mística”: “*Da vossa ceia mística fazei-me participar hoje, ó Filho de Deus. Pois não revelarei o Mistério aos vossos inimigos, nem vos darei o beijo de Judas. Mas, como o ladrão, clamo a vós: Lembrai-vos de mim, Senhor, no nosso reino.*” (CRISÓSTOMO, apud CATECISMO, 1999).

Na Eucaristia a ascética e a mística parecem se encontrar. No que concerne à ritualística comum fundamentada em exercícios como jejum, oração e penitência, vimos que há, para Eckhart, um espaço relativo, com a condição de ser colocada na devida subserviência à devoção e ao desprendimento. Mas qual seria o lugar da Eucaristia em Eckhart?

A obra do Mestre que responde a tal questão é *Conversações Espirituais*. Esse texto revela aquilo que Faggin aponta como um “misticismo ético” no nosso pensador (FAGGIN, 1984). Um misticismo preocupado com as implicações do desprendimento na prática, o que é ideal ao nosso estudo nesse momento. Tanto é isso verdade que não há espaço em *Conversações* para uma linguagem elástica e ousada como se vê nos *Sermões*. É uma obra explicativa, detalhada, metódica. O que não exclui, porém, a verve mística e o encantamento com a união divina, tão comum no mestre alemão.

Apesar de Faggin afirmar que a obra *Conversações Espirituais* não representa ainda o ideal da mística transcendental de Eckhart (FAGGIN, 1984), para efeito histórico a análise de tal obra é demasiadamente importante, além disso, seria precipitado dizer que Eckhart tenha negado o que escreveu em sua “primeira fase”. Nas *Conversações* já se pode perceber muito claramente florescer o transcendentalismo do mestre. A diferença maior é quanto ao foco e à linguagem. Nos *Sermões* vê-se uma linguagem radicalmente superlativa e ênfase total na união da alma com Deus. Nas *Conversações* Eckhart não assume o papel de pregador como nos *Sermões*, mas o de líder espiritual que precisa sanar dúvidas e abrir-se ao diálogo com seus “filhos”: “*Estas são as conversações que o vigário da Turíngia, o prior de Erfurt, frei Eckhart, da Ordem dos Pregadores, manteve com seus filhos (espirituais) que lhe colocavam muitas*

questões quando estavam sentados juntos para as preleções da tarde” (Parágrafo de apresentação das *Conversações*, 1991).

O item 20 é denominado: *Que o Corpo do Nosso Senhor seja recebido freqüentemente e da maneira e devoção com que isto se deve fazer* (ECKHART, 1991, p. 128). O título deste item já é auto-explicativo. A ênfase de Eckhart é na intenção da alma humana ao receber a Eucaristia. Há uma “maneira e devoção” com que o sacramento deve ser realizado. Afirma Eckhart que não se deve ter preocupação com o que se vai sentir no sacramento, mas tão somente atenda Cristo “*no que seja a disposição de sua vontade e intenção*” (ECKHART, 1991, p.128). Para quem quer receber o Senhor, conclama o mestre que a “*consciência esteja livre de toda a argüição do pecado*”. (ECKHART, 1991, p.128). Tal liberdade significa uma completa entrega a Deus, para longe da auto-acusação que o mal inflige na alma. Esse desprendimento não anula a importância do sacramento, pelo contrário, é a condição para que o sacramento se realize em sua plenitude, tanto é que Eckhart, num momento raro, recomenda, nessa condição, a repetição do sacramento:

Em terceiro lugar, deve ele ter a intenção de que o amor ao Santíssimo Sacramento e a Nosso Senhor em virtude da Sagrada Comunhão cresçam mais e mais e que pela comunhão freqüente a reverência não diminua (...) **Quanto mais vezes comungares** com tal disposição, tanto mais crescerás no bem e tanto melhor e útil será para ti (...) Pois no Sacramento e não em outra parte encontrarás tão propriamente a graça para que tuas forças naturais fiquem tão perfeitamente unidas e recolhidas mediante a força sublime da presença corporal do Corpo de Nosso Senhor, que todos os sentidos divagantes e o ânimo do homem se tornem recolhidos e unidos e aqueles mesmos sentidos que sozinhos tendiam para baixo, agora ficam elevados e orientados em perfeita ordem a Deus. Pela virtude de Deus, que habita no interior do homem, serão habituados às coisas interiores e libertados dos empecilhos corporais (ECKHART, 1991, p. 128).

Com tal disposição o sacramento realiza o seu devido valor. Percebamos o quanto o sacramento para Eckhart deve possuir uma dinâmica própria, sendo essa dinâmica o critério que irá validá-lo. Primeiro, o homem precisa estar plenamente disponível, interiorizado e bem intencionado no sacramento: “*Portanto, se quiseres receber dignamente ao teu Deus, cuida que as forças superiores do teu ser se orientem para Deus*” (ECKHART, 1999, p. 131). É essencial que observemos que não há

nenhum tipo de recomendação comportamental, todas as recomendações se dão no nível da intenção e da firmeza de propósito. A consequência de tal postura interna é a realização de um sacramento válido. E, por sua vez, a validade do sacramento faz com que o homem se interiorize ainda mais. *Interior-Exterior-Interior*: eis a dinâmica amorosa do sacramento eucarístico em Eckhart. Todo o exterior em Eckhart é um chamado urgente para que o homem se interiorize ainda mais.

Concluimos, assim, que, tal como na tradição católica, a validade do ritual eucarístico pode ser perene e não apenas intermediária como nos outros sacramentos. Com a condição de enfatizar a pureza do coração na realização do rito, para que não seja este esvaziado: parte-se do interior para voltar-se novamente ao interior. O sacramento externo faz parte da dinâmica de uma re-interiorização.

Não se pode depreender das *Conversações*, no entanto, que o problema do lugar da ritualística no pensamento de Eckhart esteja perfeitamente resolvido. A mística incomum do nosso pensador não nos dá respaldo para uma confirmação tão simples. A lógica do “ou isso ou aquilo” não tem efeito nas análises sobre o alemão, pois, como vimos na comparação de Eckhart com Dionísio feita por McGinn, o pensamento de ambos apontam para um “nem isso nem aquilo”. Por vezes, Eckhart evidencia o desligamento total das referências externas, em outras ocasiões valoriza o sacramento sob certas condições, e mais ainda, aconselha sua repetição, o que dá margem para a afirmação de que um sacramento bem realizado possui um valor em si mesmo.

A explicação para esta contradição está no fato de que não é isto de fato uma contradição. É próprio do absoluto desprendimento estar além do interno e do externo quando ‘interno e externo’ representam uma dicotomia. Entretanto, na mística especulativa de Eckhart é comum que a interiorização tenha precedência na maioria dos casos, já que o mundo físico, externo, representa de modo sempre mais claro a limitação em seus variados aspectos. Quando o interno está mais próximo do desprendimento deve-se optar pelo interno. Mas quando a interiorização deteriora-se em intimismo, encontra-se a si mesmo mais fora, nas ações, do que dentro, na contemplação.

Evidenciemos o quanto Eckhart, neste ponto, contradiz a teologia da liturgia exposta no *IV Concílio de Latrão*, que enfatiza a presença divina num rito externo, enquanto a submissão ao externo, segundo Eckhart, deve depender sempre da **qualidade** da ação realizada. O lugar do rito para Eckhart não é um lugar físico, o

homem sempre é o âmago do templo religioso, dentro ou fora deste templo. O templo físico, por mais sagrado que possa ser, carrega em si apenas a possibilidade da realização espiritual, mas não é o lugar onde esta se dá.

No sermão 86, podemos ver o quanto o “lugar” do rito em Eckhart é variável de acordo com o homem. O filósofo abre também espaço para uma mística da ação em detrimento da contemplação quando afirma de forma veemente a superioridade de Marta sobre Maria.

Então Marta diz: “Senhor, ordena que (Maria) me ajude!” Marta não disse isso por ódio; disse-o antes por um bem querer amoroso, pelo qual foi impelida. (...) Ela percebeu que Maria estava tomada de prazer por toda sua satisfação de alma. Marta conhecia Maria melhor do que Maria conhecia Marta, pois vivera mais e vivera bem; e a vida concede o mais nobre conhecimento. A vida conhece melhor que o prazer ou que a luz tudo que podemos alcançar nessa vida abaixo de Deus e, de certo modo, conhece a vida de maneira mais límpida do que a luz eterna poderia conhecer. A luz eterna permite conhecer a si mesmo e a Deus, mas não a si mesmo sem Deus; a vida, porém, permite conhecer a si mesmo sem Deus. (ECKHART, 2008, p. 127)

Maria representa para Eckhart uma mulher perdida nas doçuras do amor de Deus, e, portanto, alguém ensimesmada, mais preocupada com o prazer de Deus do que com o amor desprendido. Já Marta encontra a verdade nas suas ações. É cuidadosa. Suas ações são puras, entregues, sem soberba, sem vaidade, sem auto-encantamento. Eckhart afirma que quando Jesus “repreende” Marta, em verdade, quer dizer:

“Tu és cuidadosa. (...) Tu estás junto às coisas e as coisas não estão em ti; cuidadosos são aqueles que em todos os afazeres se encontram sem impedimentos. Sem impedimentos estão os que executam ordenadamente todas as suas obras seguindo a imagem da luz eterna; e essas pessoas estão junto às coisas e não nas coisas. Estão bem próximas e não possuem menos do que se estivessem lá em cima, no “círculo da eternidade”. (ECKHART, 2008, p. 130)

Toda a aparente dicotomia dentro/fora, ascética/mística imediatista, deificação/sacramento, é resolvida da seguinte forma. Diante de uma aporia, Eckhart

está sempre empurrando o problema para mais além, pois é no ser-além que se encontra toda a base de sua teologia, na perfeita liberdade, e não em padrões limitantes e artificiais. Por vezes essa liberdade atua dentro e por vezes atua fora, mas num contexto maior a liberdade Una para além de toda a dualidade atua em ambas, como demonstra essa passagem do sermão 86: “*Eia! Venha, pois essa maravilha! Como é maravilhoso ex-sistir 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*” (ECKHART, 2008, p. 130). Assim, não é preciso escolher o interno contra o externo, pois Deus age nos dois casos. Somente a própria noção de sacrifício é que participa da lógica “um contra outro”. A liberdade divina também está nos ritos, mesmo possuindo seu fundamento além deles. Vejamos no próximo capítulo o quanto a mística de Eckhart se esforça para vencer a dicotomia sacrificial do *um-ou-outro* e o quanto sua noção de cristianismo se desvia, em muitos aspectos, da tradição.

CAPÍTULO 04: QUANTO MAIS GRAVEMENTE SE PECA, MAIS SE LOUVA A DEUS – A ESPIRITUALIDADE DE MESTRE ECKHART E O FIM DO SACRIFÍCIO NA ANTROPOLOGIA DE RENÉ GIRARD.

O capítulo que segue é o mais longo por ser onde efetivaremos nosso objetivo central: a compreensão da mística eckhartiana como anulação do sacrifício. Percorremos aqui um longo caminho que se iniciou com os estudos da metafísica do alemão no primeiro capítulo, a implicância da mesma no tocante à ritualística, para assim podermos chegar à vivência espiritual cotidiana proposta pelo filósofo, enraizada numa forte tendência psicologizante de viver a mensagem dos Evangelhos. 1) *Metafísica* - 2) *Ritualística* - 3) *Espiritualidade*: esta é a rota que perseguimos, de acordo com a divisão estabelecida nos artigos condenatórios da bula *In Agro Dominico*.

A compreensão das consequências psicológicas e espirituais de Mestre Eckhart encontra notório paralelo na história com a antropologia de René Girard e sua Antropologia do Evangelho, exposta na obra *Eu Via Satanás Cair do Céu como um Raio*. Nessa obra Girard afirma que os Evangelhos representam a mais perfeita teoria do Homem – e que toda a Bíblia hebraica aponta para esta realização - os passos que o autor segue para comprovar tal teoria passa pela aplicação da sua teoria mimética e da radical novidade proposta pelo cristianismo como religião não sacrificial.

René Girard nasce no natal de 1923, na cidade de Avignon. Termina em 1941 sua graduação em filosofia. Faz sua primeira pós-graduação em história, na função de arquivista paleógrafo na *École Nationale de Chartes*, em Paris, no ano de 1947, o que culminou na sua tese sobre história medieval: “*A Vida Privada em Avignon na segunda metade do século XIV*”. Nos Estados Unidos, na *Indiana University*, em 1950, doutorase em história com a tese: “*França na opinião dos norte-americanos, 1940-1943*”. Como professor leciona principalmente nas universidades americanas. Entusiasma-se com o universo literário ao ser chamado para ministrar cursos de Literatura Francesa na *Indiana University*. Ministra ainda outros cursos nas universidades da Carolina do Norte, no estado de New York e Pensilvânia na área de literatura. Em 1981 instaura-se definitivamente na *Standford University* na Califórnia, onde fica até se aposentar em 1995 (GODOY, 2012, p. 03).

É difícil colocar René Girard numa categoria. O pensador francês é, antes de tudo, um sujeito do conhecimento. Um intelectual que passeia pela antropologia, literatura, história, filosofia e teologia com uma naturalidade impressionante. No entanto, sua principal tese, a teoria mimética, encontra um maior respaldo na antropologia. Segundo Godoy (2012) Girard é um legítimo pensador dos nossos tempos, por enfatizar um saber interdisciplinar por essência. Nas palavras de Gorgulho (1998): “A análise de René Girard sobre a violência e o sagrado aponta para elementos de uma antropologia fundamental do fenômeno religioso como experiência fundante da cultura na sua totalidade histórica e dialética” (GORGULHO, apud GODOY, 2012).

Nas palavras de Felipe Cherubin (2010) a teoria mimética é sua contribuição central para as Ciências Sociais:

A tese principal da obra girardiana é a de que o ser humano está essencialmente marcado por um desejo mimético (ou desejo de imitação) que o situa no interior de um circuito de rivalidades caracterizado por soluções “sacrificiais”, em detrimento próprio e de seus semelhantes. O caráter violento desse comportamento caracteriza o fenômeno que estaria, metaforicamente, “oculto desde a fundação do mundo” ou como o psiquiatra Lipot Szondi assinala em seu livro *Caim e o Cainismo na História Universal* – “Caim rege o mundo”. (CHERUBIN, 2010)

Apesar do homem ser marcado pelo desejo mimético, violência e rivalidade, o próprio Girard aponta uma saída. Cherubin afirma em seguida: “*Todavia, o homem girardiano não é mero “desejo mimético”, o filósofo afirma incondicionalmente a possibilidade de elevação humana sobre a destrutividade mimética*”. Tal possibilidade é relatada pelo próprio Girard como sendo a teologia mística. E por tal motivo faremos a associação entre o pensamento de Eckhart e o de René Girard. Para tanto, compreendamos de início a visão histórica de Girard sobre o sacrifício na sua mais famosa obra: *A Violência e o Sagrado*. No decorrer do capítulo ainda utilizaremos outros três trabalhos de Girard, o livro *Deus: Uma Invenção?*, o qual contém ensaios de Girard e um diálogo transcrito com dois teólogos protestantes; o livro *Aquele por quem o escândalo vem*, que também segue o formato ensaio e entrevista – onde se encontra o valioso ensaio *Teoria Mimética e Teologia*. E, finalmente, a obra mais importante de

Girard para o nosso trabalho, a qual já citamos: *Eu via Satanás Cair do Céu como um Raio*.

1. O sacrifício segundo René Girard

Neste mundo, permanecer vivo é sacrificar-se. Numa acepção mais ampla, o sacrifício não é um tema unicamente condizente com a Antropologia da Religião, mas, uma realidade cotidiana e onipresente de todo ser vivente imerso na grande história. Uma espécie de sacrifício constitui nossos sentidos, a começar pela visão. Focar um objeto é desfocar outro. Nossos olhos “sacrificam” a todo o momento algum objeto em prol de um segundo. Até o pensamento, aparentemente mais etéreo, é fragmentário, imolador, pois se dá em imagens circunscritas num campo limitado que estabelece uma rígida e intransponível fronteira com outra imagem. O homem é um ser que deseja, e também o desejo seleciona. Costuma-se, inclusive, desejar mais aquilo que mais seletivo se torna. Quanto mais raro, diverso e único – maior o desejo. O homem é um ser que escolhe, seleciona, compara, deseja e sacrifica. O sacrifício nosso de cada dia nos coloca diante de uma dura verdade: a diferença é a rainha do mundo. Na simples acepção lógico-sintática definir um conceito é dizer propriamente o que ele não é, quais seus contrários. Não basta a humilde afirmação do princípio de identidade: “A é A”. É preferível afirmar não afirmando, A é não B, não C, não D, mas nunca meramente A. O sacrifício constitui, pois, o fundamento do nosso esquema cognoscente. Não nos basta verdades auto-evidentes, é necessário demonstrar, provar, expor as infinitas possibilidades e cogitar qual delas é a mais plausível dentre tantas outras. Entendemos melhor pelo contraste, pela não aceitação de uma parte. O próprio tempo e espaço no qual nos encontramos oferecem seus “rituais” de sacrifício a todo instante. O tempo é por si só um sacrifício do antigo em prol do novo. O espaço é a condição pela qual nos separamos uns dos outros. E quando há qualquer cisão humana, a distância ocorre como expressão do rompimento.

Os imperativos, os deveres, as normas sugerem outra forma de sacrifício diário: a moral, recurso imprescindível para o sacrifício de nossos desejos malquistos. Kant chega a afirmar que uma atitude é mais nobre quanto maior é o empenho em realizá-la

pela pura consciência do dever – sendo o desejo uma inclinação tendenciosa e egoísta que precisa ser domada pela razão prática. A moral, para o alemão, é absoluta e inquestionável. Curioso é perceber que no mundo contemporâneo, tão propagandista da liberdade e da vontade, o sentimento de obrigação nos ronda cada vez mais, exigindo as últimas forças para persistirmos até o fim do mês. Por muito pouco sacrificamos nossos altos ideais, e ficamos satisfeitos com o conforto imediato que a recompensa nos traz.

No âmbito moral ainda, podemos observar o sentimento de compaixão – que envolve um sofrimento pela dor alheia, sendo preferível, desde Aristóteles, a uma indiferença nociva e individualista. Mais vale “sofrer com” do que não sofrer de modo algum. A própria noção de caridade também envolve perda. O caridoso ao oferecer perde aquilo que tinha. Nas leis do universo, compartilhar é perder, dividir. Quando dividimos algo, perdemos aquilo que tínhamos. Nossos padrões mentais são também fundamentados na lógica do sacrifício. Mantemos uma imagem de quem somos, e sacrificamos todas as outras. Escolhemos algumas características, e, com base nestas, julgamos a nós mesmos e o mundo em volta. O apego às nossas próprias opiniões e crenças e a completa aversão pelo modo do outro ser, nos diz muito sobre nosso pensamento imolador.

Assim, constatamos que o fundamento do homem é a crise. Tudo é luta. Na obra *A Violência e o Sagrado*, René Girard, ao procurar a raiz da nossa condição, cita diversas vezes a máxima de Heráclito: “*A violência é o pai de todas as coisas*”. Eis nossa condição essencial, nosso ser misto, crítico, em cacos. Ao deparar-nos com o outro vemos um não-eu, e temos pavor daquilo que nos é estranho. O outro é o estranho, aquele que me oferece risco pelo seu imenso mistério, sua história desconhecida, suas múltiplas possibilidades de odiar e matar. Segundo Girard, Deus ou o Sagrado, na religião arcaica, é a projeção máxima do alheio - representante de um imensurável mistério e poder. Surge, assim, o medo – medo da dor, da morte, em suma, o medo da violência. Há, pois, uma essência sagrada no medo da violência. E este medo toma formas distintas – cada povo o interpreta e o codifica de um modo diverso, apesar de ser o mesmo medo que molda estas formas. O espanto, que é visto numa acepção intelectual como um impulso ao saber, nas fundações dos povos é visto como pavor: somos fracos perante o imenso furor e poder de um Deus que rege os caminhos do mundo, e, apavorados, precisamos inventar formas de conviver com tal medo para que não sejamos completamente absorvidos por ele. Dessa necessidade surge, para Girard, o

sacrifício ritual, uma forma de amenizar a violência ontológica que permeia a alma humana desde seus primórdios (GIRARD, 1990).

Uma natural pergunta emerge de tal sentença: como querer a diminuição da violência por um recurso violento em si mesmo? Para o antropólogo francês, o sacrifício é um mecanismo de substituição. Toda substituição envolve um benefício por parte daquele que substitui. Por exemplo, a conversão de um alto valor em um simples cheque facilita a vida de quem o utiliza. E esta é a função do sacrifício: substitui a “vingança do sangue”, ou seja, o ciclo ininterrupto de violência que, pelo seu caráter contagioso, pode se alastrar facilmente ao ponto de destruir todo o corpo social. No entanto, Girard aponta para uma forte característica da vingança: a contradição. Quanto mais a vingança é proibida numa sociedade maior ela se torna. Isso se deve a uma dualidade essencial que faz parte de toda violência. Há uma relação paradoxal de temor e aceitação da violência, que nunca é apenas repudiada e nunca é apenas venerada. Eis seu principal aspecto: o “duplo monstruoso”. A violência não é unívoca, é equívoca, não pode viver da constância. Se a violência é o pai de tudo, nada mais natural que buscarmos violentar a própria violência e vivermos neste duplo para cumprirmos todas as possibilidades de sermos violentos. O ódio não é honesto a nada, nem a si mesmo, ele constantemente se trai, afinal, é da sua essência trair a tudo. É por este motivo que Girard enxerga nas religiões arcaicas impulsos sinceros e válidos para o desenvolvimento humano, mas que não dão conta de resolver o problema da violência em sua raiz.

Mas, pergunta-se ainda: se a violência é o único meio de se acabar com a violência, não seria imprescindível que fosse levada ao infinito? Se ela é o único remédio, isto significa que é uma necessidade eterna. Por isso, a vontade de dar um fim à violência pela violência faz com que a mesma se propague.

É impossível não usar a violência quando se quer liquidá-la. Mas justamente por isso, ela é interminável. Todos querem proferir sua última palavra e assim vai-se de represália a represália, sem que nenhuma conclusão verdadeira jamais intervenha (GIRARD, 1990).

Nosso antropólogo afirma que a violência transforma em instrumento todos os obstáculos que se tenta colocar contra ela. Este é o efeito mimético da violência –

diversos são os imitadores, mas única é a violência que toma variadas formas através de seus intermediários. Este é o impressionante poder de alastramento da violência em uma sociedade – ela cresce com todas as tentativas de abafá-la. Tal realidade gera um ciclo cada vez mais vicioso, afinal, como eliminar aquilo que vive de sua própria morte?

Assim, o ritual de sacrifício, que surge com o intento de “enganar” a violência, torna-se nulo, quando não propagador daquilo que quis tanto exterminar. O sacrifício encontra a crise, e a violência vence mais uma vez.

O sacrifício não é mais capaz de cumprir sua tarefa; ele aumenta a torrente da violência impura que não consegue mais canalizar. O mecanismo das substituições enlouquece, e as criaturas que deveriam ser protegidas pelo sacrifício tornam-se suas vítimas. (GIRARD, 1990).

René Girard nos lembra de que os próprios sacrificadores devem se purificar depois do ato do sacrifício, e considera isso uma prova de que não há diferença absoluta entre a violência sacrificial e a violência não-sacrificial. Então, faz mais uma vez outra referência a Heráclito, quando este afirma que o purificador se assemelha a alguém que busca se lavar na lama. Girard observa que nos ritos de purificação o derramamento de sangue tenta ludibriar a violência numa manobra – e os purificadores permanecem nessa infinda dualidade.

1.1 O mimetismo e o bode expiatório

Para romper com esta violência tautológica somente abandonando toda a cultura em suas repetições inconscientes. O desprendimento místico é a única maneira apontada por Girard em outra obra, *Deus: Uma Invenção?*. Mas, antes de nos atermos à solução, foquemo-nos por alguns instantes na raiz humana do problema.

Nosso intelectual lembra uma sentença aristotélica que afirma que o homem é o ser mais mimético de todos. Enquanto outros animais se imitam no comportamento externo, os homens se imitam principalmente no desejo. O desejo do mesmo objeto é a

causa da “rivalidade mimética”. Todas as análises de Girard são incompreensíveis sem a consciência da condição paradoxal humana. E eis aqui mais um grande paradoxo: o “outro”, que num primeiro momento traz estranhamento e pavor, num segundo momento é o parâmetro pelo qual nossas incompletudes se guiam, ocasionando o surgimento do desejo mimético. Ser incompleto é, assim, ter medo e ao mesmo tempo reverência ao que é alheio. Tudo nos faz concluir que a relação dos homens entre si é um símbolo perfeito da relação da humanidade com o sagrado. Isto explica uma das correlações entre a violência e o sagrado. Como fator propulsor desta relação entre os homens está o desejo e a rivalidade.

Em todos os desejos que observamos não há somente um objeto e um sujeito, há um terceiro termo, o rival, ao qual se poderia tentar, por sua vez, dar uma primazia. (...) O rival deseja o mesmo objeto do sujeito. Renunciar a primazia do objeto e do sujeito para afirmar a do rival só pode significar uma coisa. A rivalidade não é o fruto da convergência acidental de dois desejos para o mesmo objeto. O sujeito deseja o objeto porque o próprio rival o deseja. (GIRARD, 1990).

Para Girard, o desejo é mimético em sua essência. Não falamos aqui dos desejos primários de subsistência, mas de um desejo intenso que nem mesmo quem deseja sabe qual é o objeto deste desejo. O outro passa a ser então o portador do desejo, alguém que aparentemente “sabe o que deseja” e que fornecerá a almejada plenitude. Mas a rivalidade também tem seu duplo. Os homens, ao mesmo tempo em que são escravos de modelos externos, forçam-se para ser o modelo dos outros. E isso só confirma mais uma vez que a contradição é o terreno onde os homens se relacionam.

Enquanto nos animais a rivalidade do mesmo objeto termina com a derrota do mais fraco e com sua submissão ao mais forte, no homem essa luta tende a se tornar infinita, o que leva, segundo o autor, a primeira grande invenção humana: a vingança. A vingança é o revide a uma violência causada pelo adversário, e, como possui um forte caráter de perpetuação, ameaça toda a vida humana. Dessa forma, com medo da completa destruição, os homens criaram recursos para amenizar este ciclo vertiginoso.

O mecanismo mais comum que busca pôr fim a vingança é o “bode expiatório”, que Girard chama de “mecanismo da vítima única”. Quando dois adversários têm em

comum um mesmo inimigo, ambos se unem em nome do mesmo ódio. Mas este “amor ao ódio” é tão somente um recurso para camuflar o medo original da violência, o que nos faz observar que por trás de toda grande manifestação de um ódio audaz encontra-se um temor infantil de não continuar vivo. Por esse motivo, nosso antropólogo afirma que tal recurso surge a partir de uma “reconciliação paradoxal”. Em suma, o mimetismo no homem é grande ao ponto de desejarem não somente o mesmo objeto, mas o mesmo “inimigo”, mas menos por ódio ao inimigo comum do que por medo de morrer, ou seja, por um egoísmo primário.

Percebe-se então que o desejo mimético é o princípio basilar de um homem fragmentado. O desejo gera instantaneamente a rivalidade mimética, e esta por sua vez causa a possibilidade da destruição, que ocasiona o medo da morte, e que faz com que os homens busquem se juntar em nome do ódio (medo camuflado) a um mesmo inimigo (reconciliação paradoxal), que cria o mecanismo do bode expiatório. Esta é a árvore genealógica da violência: desejo mimético – rivalidade – possibilidade da destruição total – medo da morte – reconciliação paradoxal – bode expiatório. O bode expiatório representa a “transferência” da violência para uma vítima única, representado muitas vezes pelo herói mítico. Há um perverso consenso comunitário que transfere a violência para um inocente, que é morto para que a sociedade não seja destruída pela sua violência interna. Nessa canalização todo o ódio que era solto e alastrado passa a ser fixo e concentrado numa só vítima, que é linchada por toda a comunidade. Entretanto, o linchamento não ocorre pela culpa da vítima – há tão somente a criação de um teatro que simula uma justiça, mas que é montado nos pilares do mimetismo (GIRARD, 2011).

Há, portanto, um caráter *inconsciente* no mecanismo do bode expiatório, e esta qualidade intrínseca dificulta uma nova proposta de surgir, afinal, como iniciar o tratamento quando não se reconhece que se está doente? O recurso do bode expiatório não é visível, não é detectável por uma percepção imediata, permanece oculto, abscondido sob uma pretensa vontade de estabelecer uma “justiça” coletiva. “Ordem!”, é o que brada a comunidade, o bando, enquanto no seu coração invisível surge um sentimento de alívio pela transferência da magna violência ter sido toda feita a um pequeno cordeiro. O cálculo é simples, quando a máxima violência, misteriosa, onipotente, se realiza em uma única vítima, o ganho parece ser enorme. Acrescenta-se a isso o fato verificável da “paz” estampada no rosto de todos os linchadores após o

sacrifício. Mas pela contradição mesma da situação humana, e pela volta da violência num momento futuro, o sacrifício nunca é definitivo, e tornar-se-á um recurso perigosamente viciado. O sacrifício é, então, a repetição infinita do primeiro linchamento, é o recurso do bode expiatório sendo repetido no mesmo esquema de atuação.

Toda essa repetição acentua ainda mais o caráter mimético do desejo que culmina na “violência apaziguadora”. Concebemos, então, que tanto no processo inicial do desejo mimético quanto na sua culminância vigora fortemente a *mímesis*. Ou seja, os homens permanecem cegos de si tanto na inveja fundadora da rivalidade, como no sacrifício que realiza o desejo máximo dessa inveja. Aqui podemos fazer a relação com o ritualismo que permeia a mentalidade cristã do século XIV. É forte neste contexto a crença de que a repetição quantitativa, ou seja, o número de vezes que se repete um ritual sem se importar com o “como” esse ritual tem sido realizado, irá salvar a alma do fiel. Mas no fundo o que essa repetição infundada revela é um desejo de Deus como um mero objeto. A santidade passa a ser não uma atitude, mas um simples modelo, como percebemos no moralismo reinante no século XIV. Mas evidenciemos esse contraste com detalhes nos próximos itens.

É importante salientar que a própria etimologia da palavra “inveja” nos ensina uma boa lição sobre sua ação inconsciente. A palavra vem do latim *invidia*, que significa “olhar errado”. O invejoso “não vê” a raiz de sua inveja, é incapaz de admiti-la, pois só o que está na consciência pode ser admitido. Escravos da inveja, os homens forjam para si falsas soluções para falsos problemas, já que são inaptos para reconhecerem o mal original que os assola. Percebamos como a inveja, que é ter o mundo alheio e externo como referência se opõe à interiorização proposta pela mística de Agostinho e Eckhart. Da mesma forma, a inconsciência que move a inveja vai na contramão da autoconsciência propagada pela mística especulativa.

Visto que todos os mecanismos ativos para expurgar a violência da sociedade tem apenas amenizado o ódio, quando não aumentado ainda mais o problema ou falhado de uma vez, enfim, se a religião, em todo seu viés ritualístico, histórico, exotérico, não conseguiu estabelecer um método perfeito para dar um fim à violência, qual saída resta ao homem? O próprio René Girard, num arroubo teológico, nos aponta uma saída no

seu livro *Deus, Uma Invenção?*, obra em que Girard realiza um debate com outros dois intelectuais, André Gounelle e Alain Houziaux.

É preciso então arriscar tudo e revelar a vocação do homem: essa não-violência que é puramente divina. Trata-se então de juntar-se a Deus. A verdadeira teologia é uma teologia mística (GIRARD, 2011).

Analisemos, assim, a mística e sua relação com o sacrifício. Nosso autor coloca a teologia mística associada a uma idéia de não-violência, o que é perfeitamente compreensível. Mas precisamos saber, então, como se dá a vitória da não-violência na via mística. Mas primeiramente, contemplemos as observações do próprio Girard quando este afirma existir um cristianismo não sacrificial. Girard aponta que o cristianismo em si é não-violento, não participa do “jogo da cultura”, é imune e indiferente ao ciclo de ataque e defesa que guia a maior parte das ações humanas (GIRARD, 2011).

O antropólogo diz que há uma singularidade na Paixão de Cristo em relação aos sacrifícios das religiões arcaicas, mas na Paixão a vítima era totalmente inocente. A Paixão nos mostra a ilusão do mecanismo do sacrifício e faz com que os homens olhem para si mesmos como “criadores de vítimas” e “perseguidores”. Além disso, ainda é expresso pelo autor que a crucificação ocorre justamente pelo fato de Cristo ter rompido com a lógica do sacrifício e proclamado a total fidelidade ao Reino de Deus em detrimento da “cultura”. Mas Cristo escolhe ser o bode expiatório ainda assim, pois esta seria a única forma dos homens perceberem a total ineficácia do sacrifício. É como se Cristo, através do sacrifício, demonstrasse o horror ao sacrifício, sendo este sim, segundo Girard, o sacrifício definitivo que as religiões arcaicas nunca conseguiram estabelecer, pois é um “sacrifício não sacrificial”. A Eucaristia neste caso não seria a lembrança que comumente se tem refletida no clichê: “*Jesus é aquele que morreu por nós*”, mas seria a lembrança paradoxal do sacrifício final. Ao recordar o sacrifício de Cristo a Eucaristia nos faz lembrar como o sacrifício é inútil, como expressa o filósofo brasileiro Olavo de Carvalho, num artigo sobre a visão que Girard possui do cristianismo:

A Lei do Sacrifício não pode ser suspensa e jamais o foi. O que Nosso Senhor Jesus Cristo fez foi cumpri-la toda de uma vez, instituindo em lugar do Sacrifício a Eucaristia, que é a recordação do ato sacrificial definitivo. A recordação passa então a ter o valor de uma repetição sem necessidade de novas vítimas. Antes as vítimas se somavam: 1 + 1 + 1 + 1... Agora a vítima única se multiplica por si mesma no ato da Eucaristia: 1 x 1 x 1 x 1... (CARVALHO, 2003)

A Eucaristia é uma repetição “sem repetições”. Portanto, em Girard vemos um lugar para o rito, desde que seja realizado com a devida consciência de sua real finalidade, assim como em Eckhart há a possibilidade de uma vivência eucarística profunda e sincera. As consequências psicológicas desta realidade serão contempladas nos itens a seguir.

A contradição explícita na violência sacrificial transforma-se, com Cristo, num paradoxo redentor. “*Isto quer dizer que Cristo é o bode expiatório? Certamente: ele próprio aceita tornar-se esse bode expiatório para mostrar-nos o que nós todos fazemos. Vejam, por exemplo, como nós, os países, nos tratamos*” (GIRARD, 2011). É importante, no entanto, lembrarmos que Girard não adota a postura rígida de dizer que o cristianismo é verdadeiro e as religiões arcaicas projetaram um deus completamente inventado, na verdade, os deuses arcaicos são interpretações precárias da nossa própria violência, por isso possuem valor. Entretanto, a inovação do cristianismo está em abrir mão do mecanismo antigo de sacrifício em prol da boa-nova da não-violência.

1.2 As variadas concepções de sacrifício

Para entendermos como opera a relação da via mística com o sacrifício faremos a distinção entre três formas de sacrifício – o *sacrifício religioso*, o *sacrifício moral* e o *sacrifício místico*. O sacrifício religioso é o que temos visto até aqui, sacrifício antropológico, que não deixou de acontecer no seio do próprio cristianismo através das condenações, da forte hierarquia que pressupõe subordinação e reverência. O sacrifício do bode expiatório, segundo o autor, só pode derivar das próprias instituições para exercer a persuasão e a força do consenso coletivo. Esta associação do sacrifício factual com o cristianismo histórico gera uma falsa percepção da mensagem evangélica. Girard

afirma que o cristianismo é símbolo da não-violência, e o “sacrifício” de Cristo não passa de uma lição, uma forma dos homens tomarem consciência do quão violentos são. A correlação que se criou de Jesus como sendo alguém que “morreu para nos salvar”, como já vimos, e que, por isso mesmo, deve-se barganhar e manifestar uma “morte em vida” como prova de agradecimento através de sacrifícios diários no nível do comportamento, para o autor, é uma inversão absurda (GIRARD, 2011).

O sacrifício moral se dá através do ascetismo reverenciado, por exemplo, pelos maniqueístas, que buscavam viver uma vida casta e longe dos prazeres corpóreos, que consideravam a matéria fonte de todo o mal. Visão análoga tinha a Ordem dos Camáldulos, que aderem a uma opção eremita radical. Nos séculos X e XI, o poder da Igreja se enfraquece por conta da política imperial. No fim do século XI surgem ordens monásticas radicais que optam pelo ideal ascético, como a Ordem dos Cistercienses, que exercitavam a solidão quase total em mosteiros isolados e realizavam grandes penitências. Recusavam apoio material da Igreja e dízimos, acreditavam na sobrevivência pelo próprio trabalho, valorizavam o esforço e a humildade. A intensidade do sacrifício, inclusive, foi motivo de discordância entre franciscanos moderados e radicais no século XIV (BASCHET, 2006).

A idéia de esforço se dá paralela com a de sacrifício. Boa parte da espiritualidade na Idade Média focava-se numa vida virtuosa – e a virtude é necessariamente combatente, tanto é que a palavra vem do latim “virtus”, que significa força e virilidade. Há uma dualidade, uma guerra que deve ser travada com o vício. Essa dicotomia no imaginário é tanta que Prudêncio, renomado escritor romano do século V, produz sua obra prima *Psychomachia*, onde os vícios e as virtudes são personificados e travam uma grande batalha (BASCHET, 2006). Um exemplo de auto-sacrifício podemos encontrar na seguinte passagem da vida de São Gil, ermitão nascido em Atenas, que viveu entre os séculos VII e VIII, que ao ser ferido por uma seta, pediu a Deus que não lhe curasse a ferida, para que aprendesse o valor do autocontrole (HUIZINGA, 1986).

O sacrifício em sentido místico praticamente não possui semelhança com as duas formas anteriores, a não ser por vaga analogia. Simbolicamente, o sacrifício é a anulação do eu fragmentado, mas não uma mutilação física, mas, antes, um esquecimento de si enquanto ser volitivo. Nesta acepção, o sacrifício nada mais é que a

entrega de toda a vida à vontade de Deus, expressa na máxima de Cristo, “*aquele que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, e quem perder a sua vida por amor de mim, achá-la-á*” (Mateus 16:25). Em total acordo com essa visão de sacrifício estão todos os adeptos da via mística não só cristã como também de diversas tradições espirituais. A grande diferença dessa forma de sacrifício para o sacrifício moral é que não há necessidade de grandes preocupações no nível externo, comportamental. Como vimos, Mestre Eckhart afirma que Deus não prescreve atos externos, a preocupação do homem religioso, principalmente a partir de Agostinho, deve ser com a interioridade. Este sacrifício é, assim, o auto-esquecimento, o esvaziamento de imagens e auto-imagens. Mesmo que o martírio tenha sido reverenciado por autores do porte de Orígenes, esta noção moralizante não se encaixa no entendimento místico do sacrifício.

Sendo este sacrifício apenas simbólico, não há contradição em afirmar que não há perda neste formato. O sacrifício místico, em verdade, sacrifica a própria perda ao buscar a união eterna do homem com Deus. Perdem-se imagens, conceitos, auto-imagens, projetos individuais, ou seja, tudo aquilo que faz o homem “perder” – eis a analogia com o que Girard chama de “sacrifício não sacrificial”. O apego às leis mortais do mundo é que trazem a perda. E o que é a capacidade humana de conceituar, imaginar e pensar se não mais uma das limitações impostas pela condição terrena? Por tal motivo, Mestre Eckhart tenta resolver, no sermão 52, a confusão que se gera em torno do verdadeiro significado de ser “pobre em espírito”.

Um homem pobre é aquele que nada quer, nada sabe e nada tem. (...) Muitas pessoas não compreendem verdadeiramente o sentido dessa frase. É aquela gente que se prende ao seu eu ensimesmado, nos exercícios da penitência e nos exercícios exteriores, coisas que essa gente tem em grande conta. (...) Essas pessoas chamam-se santas em virtude da aparência exterior. Mas por dentro são asnos, pois não apreendem o sentido próprio da verdade divina. Quem sabe digam também que um homem pobre é aquele que nada quer. Mas isso eles interpretam assim: que o homem deve viver de modo a jamais realizar a “sua” vontade em coisa alguma, que antes deve realizar a amantíssima vontade de Deus. Nisso, estes homens estão direitos, pois suas intenções são boas. (Mas) enquanto o homem quiser e tiver em si a vontade de realizar a amantíssima vontade de Deus, ele não possui a pobreza, sobre a qual queremos falar. (...) Se o homem deve possuir verdadeiramente pobreza, deve estar tão vazio da vontade criada **como ele era quando ainda não era.** (ECKHART, 2006).

Ao expressar que o homem não deve ter vontade alguma, nem mesmo a vontade de realizar a Vontade de Deus, Eckhart afirma que tentar realizar isso é se pautar num eu “ensimesmado”, criado, auto-inventado, já que sua essência divina não necessita de inventar objetivo algum. Ou seja, para o místico alemão a verdadeira pobreza não está em estabelecer os passos para a “anulação do eu”, mas simplesmente desistir até mesmo da vontade de se auto-anular, e reconhecer positivamente nossa herança divina, que já é perfeita, alegre, bem-aventurada, e que nada precisa. Adam Potkay, na *História da Alegria*, lembra o quanto a alegria está relacionada com a ausência de sacrifício e esforço, ou seja, com a graça. Em grego, nos lembra Potkay, alegria é *chara* e tem íntima relação etimológica com *charis*, que significa graça (POTKAY, 2010). A alegria é o mais não-sacrificial dos estados interiores, pois é a lembrança de que nossa filiação divina é garantida, e que o sofrimento está justamente em tentar inventar uma alegria que já nos foi dada. Fica possível inferir, então, que as conclusões teológicas que René Girard tirou a partir de suas análises antropológicas são perfeitamente condizentes com as experiências e análises da via mística, em suma: a insuficiência do sacrifício.

2. A indiferença ao sacrifício

A indiferença de Eckhart com relação ao sacrifício ritual e moral já vimos no terceiro capítulo. Evidenciemos agora o sacrifício em nível psicológico, a auto-imolação, as lamúrias da alma entregue ao sofrimento. Nos termos da obra eckhartiana, chamemos este tipo de sacrifício de “lamentação”. Uma vez que o pensador alemão traduz todo o Evangelho na saga interior da alma, convém adaptarmos a noção do sacrifício em sentido negativo ao sofrimento auto-imposto pelo homem, evidenciado nas lamúrias, na dor vazia de significado, no sofrer pelo sofrer.

No *Livro da Divina Consolação* Eckhart descreve de modo preciso sua ode à alegria. A obra foi feita especialmente para a rainha Inês da Hungria, que perdeu seu marido, o Rei André, em 1301. Na solidão, fome e desespero, a rainha empenhou suas jóias para sobreviver. Seu pai, Imperador da Áustria, a recolheu, mas para aumentar ainda mais seu profundo desconsolo, o mesmo foi assassinado em 1308. Assim, Mestre Eckhart elabora seu tratado ensinando à Rainha o valor que se há de encontrar até

mesmo no mais incisivo sofrimento, o saber sofrer por Deus – explicando os caminhos para a verdadeira alegria ao propor que fixemos o coração no consolo divino, o único capaz de trazer serenidade ao homem. Neste pequeno tratado Eckhart exalta um profundo otimismo enraizado na necessidade de se confiar plenamente na Providência. É uma obra que tira do cotidiano exemplos práticos da aceitação do sofrimento como Vontade de Deus.

A confiança e o desprendimento são as atitudes opostas do medo e do desejo observado nas análises de René Girard. Confiança como antítese do medo. O sentimento de terror que assombra o homem e o induz a todo tipo de violência relatado por Girard, nasce da falta de fé na Providência, surge no sentido de pertencimento a um mundo caótico e incerto, o mundo das criaturas, uma entrega ao mundo do homem. A antítese do desejo é o desprendimento. O desprendimento em Eckhart assume a postura de não desejar coisa alguma, em desprender-se até mesmo de Deus, já que Deus é ele próprio desprendimento. Assim, o universo da cultura, do desejo mimético fundamentado no acordo de homens, deve ser subtraído, reduzido a nada pela mística de Eckhart.

Observemos, por hora, a confiança, a virtude que nos dará a chave da interpretação do *Livro da Divina Consolação*. A seguinte passagem da obra nos mostra a importância da confiança.

Digo pois: se o homem bom e justo que sofre um mal exterior se mantém inabalável na serenidade e na paz do seu coração, então o que eu dizia é verdade: *o justo não se entristece*, pouco importa o que lhe ocorra. Se, ao contrário, ele se entristece com o mal exterior, então Deus com justiça permitindo que esse mal lhe ocorresse, visto que pretendia e supunha ser justo, embora se deixasse abater por coisa de tão pequena monta. (ECKHART, 1991)

O justo não se entristece no dizer do mestre alemão. O justo enraizou sua alma na virtude da confiança. Há no justo um otimismo ontológico que exclama: se Deus é o autor da realidade, tudo o que acontece está sob seu comando, e sendo Deus a própria Bondade, o que me ocorreu foi para o meu próprio bem e se deu com o máximo bem possível, do contrário Deus não seria bom, ou seja, Deus não seria Deus. O sofrimento surge a partir do momento que o homem se esquece da fonte da sua realidade e fixa seu

olhar no mundo criatural. O sofrimento, neste caso, não só é inevitável como parte integrante da própria justiça de Deus. É necessário que a alma fique vazia quando coloca seu foco nas criaturas, para que no ressoar do chamado divino, que mais soa como um alerta, ela volte sua frente ao seu criador.

Para o mestre “*não há desventura ou desgraça que não venha unida a alguma ventura, nem mal que seja mal somente (...) Deus e a natureza não consentem que haja um mal ou sofrimento puro*” (ECKHART, 1991). O mal é um nome apenas. Conceito forjado na falsa esperança de que o mundo nos possa fornecer verdadeiro consolo. A concentração na ideia de mal faz apenas com que o ilusório sofrimento aumente ainda mais seu tamanho. Diz Eckhart:

Com efeito, como poderia consolar-se e deixar de sofrer o que volta sua atenção à desgraça e à dor, absorvendo-as e por elas deixando-se absorver, mirando-as e por elas deixando-se mirar, palestrando e entretendo-se e como que entrevistando-se com seu infortúnio? (ECKHART, p. 57, 1991)

O foco na dor aumenta a dor. O foco no bem aumenta a alegria. O diálogo interno que reforça o sofrer pelo sofrer deve ser deixado de lado, esquecido e substituído pela confiança na Providência – na certeza de que todo o acontecido é sempre melhor do que qualquer alternativa contrária, uma vez que Deus é o senhor da realidade. A grande questão é: sofrer o sofrimento não anula o sofrimento que se está sofrendo, pelo contrário, o efeito é multiplicador, regenerante, o sofrimento se alimenta de sofrimento tal como, para Girard, a violência se alimenta de mais violência. Sofrer pelo sofrimento é propagá-lo, é duplicá-lo, e a duplicação do sofrer é o tormento da alma. Eckhart lembra o conselho de Sêneca na seguinte passagem:

Sêneca, um mestre pagão, pergunta: Qual é a melhor consolação no sofrimento e no infortúnio? E responde que o homem deve aceitar todas as coisas como se assim as tivesse desejado e pedido; tu as terias desejado se tivesses sabido que todas as coisas acontecem por vontade de Deus, com a vontade de Deus e na vontade de Deus. Nisso o homem bom deve **confiar** em Deus, e crer nele, e ter por certo e reconhecê-Lo como bom, a ponto de ser impossível a Deus, em sua bondade e amor, permitir que algum sofrimento ou mal sobrevenha ao homem, salvo para preservá-lo de um sofrimento maior, ou mesmo para dar-lhe, já na terra, maior consolação, ou

para transformá-los em algo melhor, patenteando assim de modo mais forte e cabal a glória de Deus (ECKHART, p. 59 e 60, 1991).

Complementa ainda o alemão: “*O homem bom nunca deve deplorar seus males e sofrimentos; antes deve lastimar o mesmo hábito de lastimar-se e o deparar-se em si, ainda, tais queixas e aflições*” (ECKHART, 1991). Deve o homem “envergonhar-se” por se preocupar com tudo aquilo que não é Deus para ser realmente digno de Deus: “*Como pode então um homem ter a presunção de ser homem digno do céu e de ali ter o coração, quando ainda se entristece e sofre com coisas tão pequenas!*”. Apesar do descrédito ao sofrimento, Eckhart, no entanto, não abandona o simbolismo da Cruz³¹. O sofrimento não deve ser rejeitado. Paradoxalmente, é ao rejeitar o sofrimento que o sofrimento aumenta, já que a rejeição é uma negação da realidade. A atitude oposta à rejeição é a **aceitação** total de tudo o que nos acontece, e aquilo que é mais difícil de aceitar tanto mais necessário é que aceitemos, para evitar o sofrimento pelo sofrimento. Aceitar o sofrimento é, assim, sofrer com Deus e por Deus, é aceitar que o homem não é o autor de sua própria realidade, que toda a sua vida é regida pela vida de Deus.

O sociólogo francês Michel Maffesoli na obra *Elogio da Razão Sensível* critica o que ele chama de intelectualismo, que, na compreensão de Eckhart podemos considerar como o pensamento abstrato negando parte da realidade que lhe é concedida, ao invés de trazê-la para dentro, abraçá-la de modo convidativo.

Ao mesmo tempo, esse esquecimento progressivo do pensamento “erótico”, isto é, de um pensamento amoroso da vida em sua integralidade, tende a favorecer uma atitude normativa e justificativa. Ao discriminar, ao indicar o que “deve ser” a vida individual ou coletiva, ao não reter da totalidade senão tal coisa ou outra, o racionalismo procede à **amputação** a que me referi. A realidade cessa de ser uma globalidade a ser tomada enquanto tal, tal como é vivida ou se deixa ver, para tornar-se uma entidade abstrata a ser consumada em função de um objetivo distante. Essa progressão judicativa ignora, ou lamenta, ou execra as ações humanas. Jamais tenta compreendê-las, no sentido mais simples deste termo, torná-las juntas (*cum-prehendere*): ver como se sustentam – de maneira orgânica – juntas. Na base disso, e é o próprio do intelectualismo, há o “**não**”. (MAFFESOLI, 1996)

³¹ A reflexão sobre o verdadeiro significado da Cruz para Eckhart discutiremos mais adiante.

Em seguida Maffesoli cita Eckhart numa passagem esclarecedora acerca da teoria do Inferno do mestre renano: *“Interrogam-me quanto àquilo que queima no inferno. Os doutores respondem: é a vontade própria. Quanto a mim, respondo: o que queima no inferno é o não”* (ECKHART, Apud Maffesoli, 1996)³². O “não” é a negação da vida como ela se mostra³³. É a seleção arbitrária de momentos que se deseja, é a separação entre o que é e o que “deveria ser”, é a inconformidade com a vida presente, é a “amputação” de que fala Maffesoli, é o “sacrifício” de que fala, ao seu modo, Girard. É a falta de gratidão – virtude pouco exaltada na história do cristianismo.

Uma emblemática sentença do poeta inglês William Blake traduz, porém de modo positivo, a mesma verdade de que fala Eckhart: *“A gratidão é o próprio Paraíso”* (BLAKE, apud DAVIS, 1977). A gratidão é o estar em Deus e o saber que se está sempre em Deus independente das circunstâncias. É a afirmação da presença divina como ordenadora e criadora de tudo o que é. A conclusão é clara: se *“a gratidão é o próprio Paraíso”*, então *“o que queima no Inferno é o não”*.

O filósofo norte-americano John D. Caputo traduz o Deus de Eckhart como o *“abraço de todas as coisas na profundidade do seu ser”* (CAPUTO, apud VIANA, 2011). O verbo abraçar traduz de modo poético uma atitude que vem de Deus para o homem – um abraço onipresente, um acolhimento, mas deve o homem ser também este abraço. A seguinte passagem de Amanda Viana ilustra de modo coerente esta afirmação de Caputo: *“Deus é um dinamismo vivo que pulsa através das coisas, que as solicita, para ser o que elas podem ser, no sentido do que é mais real nelas. O nome de Deus não é o nome da coisa mais real; antes é o nome do que é mais real nas coisas”* (VIANA, 2011). O modo de viver em Deus não é, portanto, imaginando-o distante, mas sempre presente em todos os instantes, em qualquer circunstância, por pior que esta possa parecer. Sentir-se acolhido por Deus para poder acolhê-Lo na própria alma – eis uma sentença fundamental do princípio ético eckhartiano.

³² A presente passagem encontra-se no sermão 5b, na página 66 da edição dos Sermões Alemães (ECKHART, 2006) que estamos utilizando. Preferimos, no entanto, a citação de Maffesoli pelo efeito estético que melhor se emprega ao trabalho.

³³ Tal pressuposto dá margem para inserir Eckhart nas atuais discussões da fenomenologia. Por mais que Eckhart descarte toda e qualquer condição criatural, o seu otimismo dá base para inferir a necessária amorosidade e absoluta entrega a Deus em qualquer condição fenomênica em que o homem se encontre.

2.1 As duas formas de sofrimento em René Girard

Girard (1999), na obra *Eu via Satanás Cair do Céu Como um Raio*, utiliza um versículo bíblico que fundamenta sua tese da violência que se retroalimenta. Em Mateus 12:25-26: “Jesus, porém, conhecendo os seus pensamentos, disse-lhes: *Todo o reino dividido contra si mesmo é devastado; e toda a cidade, ou casa, dividida contra si mesma não subsistirá. E, se Satanás expulsa a Satanás, está dividido contra si mesmo; como subsistirá, pois, o seu reino?*”. Quando “Satanás expulsa Satanás” tem-se um reino dividido, que nega a si mesmo, na terminologia eckhartiana, um reino onde não há a positividade da aceitação. Em nossa adaptação nos diversos termos de sacrifício podemos adotar vários significados para tal versículo. No caso de Girard, traduz-se pela ideia de que a “violência expulsa a violência”. Podemos transpor tal frase para tais correlatos: “o mal expulsa o mal”; “o medo expulsa o medo”; “o sofrimento expulsa o sofrimento”. Em qualquer caso vemos um reino dividido, em situação de rejeição, prontificado para a expulsão de tudo aquilo que considera negativo, *inconsciente* de que a expulsão do negativo regenera o próprio negativo, sendo o ato de expulsar a própria negação em ação. Neste sentido “todo o reino dividido contra si mesmo é devastado” – e tal devastação é exatamente o mal pelo mal, o sofrimento pelo sofrimento, ambos vazios de significado.

Eckhart e Girard distinguem dois tipos de sofrimento. Começamos pelo antropólogo francês. Para Girard, ao invés de propagar a violência que lhe infligem, Cristo aceita-a, sofre-a *por inteira*. Já não há mais como continuar transferindo tal violência, pois Cristo não pagou o mal com o mal, não agiu como um espelho que apenas propaga a luz antiga que lhe enviam, mas criou uma nova luz, anunciou uma “boa nova”, um “evangelho”³⁴. Eis o verdadeiro significado da Cruz para Girard: Jesus de Nazaré rompe o ciclo mimético, se opõe ao mimetismo violento, ao mecanismo de transferência da violência, não luta contra o sofrimento, não “resiste ao mal” e apresenta uma nova e “outra face” (Mateus, 5:39). Aí está o que René Girard chama de *O Triunfo da Cruz*, título de um dos capítulos de *Eu via Satanás Cair do Céu Como um Raio*:

³⁴ A palavra “evangelho” vem do grego ευαγγέλιον, *euangelion* (*eu*, bom, *-angelion*, mensagem) - significando “boa notícia”, “boa mensagem”, ou como popularmente se usa: “boa nova”.

A vitória de Cristo nada tem a ver com a de um general vitorioso: em vez de infligir a violência aos outros, Cristo sofre-a. O que se deve reter aqui da ideia de triunfo, não é o aspecto militar, é a ideia de um espetáculo oferecido a todos os homens, é a exibição pública daquilo que o inimigo deveria ter dissimulado a fim de se proteger, a fim de perseverar no seu ser que lhe **oculta a Cruz**. Longe de se obter pela violência, o triunfo da Cruz é fruto de uma renúncia total que a violência pode abater-se com toda a sua raiva sobre Cristo, sem duvidar de que, ao abater-se, torna manifesto aquilo que lhe importa dissimular, sem suspeitar que esta exaltação desta vez se vai voltar contra ela, pois esta será registrada e representada, muito exatamente, nos relatos da Paixão. (GIRARD, 1999)

Este ocultamento da Cruz, segundo Girard, é fruto da inconsciência da violência. No decorrer dos séculos os homens sempre expulsaram a violência e o sofrimento para longe, transferiram-nas para um bode expiatório que tomou as mais diversas formas. No dizer de Girard esta inconsciência, fruto do mimetismo, é evidenciada na famosa exortação de Jesus: “*Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem*” (Lucas 23, 24). O antropólogo dirá que tal inconsciência é uma *inconsciência perseguidora* (GIRARD, 1999). Assumir a violência e o sofrimento é trazê-los à consciência, é romper com a inconsciência ancestral que sempre mascara e transfere a violência e o sofrimento ao invés de buscar sofrê-los por inteiro. Em *Aquele por Quem o Escândalo Vem*, o intelectual francês afirma: “*O antigo sistema acabou, razão por que, para não infligir violência é preciso aceitar sofrê-la. Tudo está nessa ideia*”. (GIRARD, 2011). A ideia da não propagação da violência é ainda mais evidenciada por Girard quando lembra, no ensaio *Teoria Mimética e Teologia*, a famosa história das duas prostitutas que disputam um bebê. Eis sua narração explicativa:

Para fazer com que duas prostitutas que disputam um bebê cheguem a um acordo, Salomão lhes propõe que o bebê seja cortado ao meio com uma espada e que cada uma fique com uma metade. Cedendo a criança à rival, a boa prostituta põe fim à rivalidade mimética, e não pelo meio proposto por Salomão, o sacrifício sangrento, que a rival já aceitou, mas por amor. Ela renuncia ao objeto da rivalidade. Faz, assim, o que Cristo recomenda, leva a renúncia tão longe quanto possível, porque renuncia ao que uma mãe tem de mais caro, seu próprio filho. Assim como Cristo morre para que a humanidade emerja dos sacrifícios violentos, a boa prostituta sacrifica sua própria maternidade “para que a criança viva”. (GIRARD, p. 91, 2011)

A boa prostituta, no dizer de Girard, imita a Cristo (GIRARD, 2011). A imitação de Cristo segundo o autor difere do mimetismo, pois quem imita a Cristo não *deseja* uma imagem, mas imita a atitude de nada imitar, imita, pois, apenas a ação despojada e não o modelo da ação. Afirma o autor: “*A relação ao Pai é uma imitação positiva. O sofrimento de Cristo não é uma imitação. Cristo é original em seu sofrimento. Essa é uma boa razão para ser contra o ‘dolorismo’. Mas Cristo diz: imitai-me enquanto imitador do meu Pai*” (GIRARD, 2011). A dor que não é autêntica não passa de mero dolorismo – é o sofrimento por algo, por um específico objeto de desejo. Já o sofrimento de Cristo é o sofrer com Deus e por Deus.

Há, portanto, para o francês, a possibilidade de um “cristianismo não sacrificial”. Em *Teoria Mimética e Teologia* o autor afirma que só é possível um cristianismo sacrificial se por ‘sacrifício’ entendemos a autolibertação, o sacrifício doce do amor de Cristo, aquele que “sacrifica” a própria rivalidade mimética: “*Nós dizemos muito bem que a segunda mulher sacrifica a rivalidade a seu filho, ao passo que a primeira aceitava sacrificar o filho à rivalidade*” (GIRARD, 2011).

A ideia de rivalidade desencadeia a ação da acusação. A acusação é a primeira violência. É a violência que precede a violência física. O ciclo da violência se multiplica com a acusação. O mecanismo vitimário segundo Girard é aquele que transfere a violência ao bode expiatório, é o instrumento que transforma o “*todos contra todos*” no “*todos contra um*” (GIRARD, 1999). A parte da Bíblia que melhor ilustra tal mecanismo de acusação é o Livro de Jó. O autor explica que Jó era venerado pela multidão, mas quando a maldição lhe cai, ele deixa de ser idolatrado e a multidão idolatra um simulacro da Providência – passa a acreditar que a maldição sobre Jó é prova irrefutável da sua culpabilidade. Os três amigos de Jó forjam uma ideia de justiça fundamentada no mimetismo: é preciso que alguém seja culpado, é necessário encontrar um bode expiatório. Jó, então, subtrai o “Deus persecutório” e o transforma num Deus das vítimas, num Deus misericordioso, que “defende” e ama seus filhos. Exalta, pois: “*Eu sei que o meu Defensor está vivo*”. O Deus de Jó é o defensor, enquanto Satanás é o acusador (GIRARD, 1999)³⁵.

³⁵ Ainda neste capítulo voltaremos à história de Jó para comparação com o desprezo de Eckhart pela acusação.

Satanás é o mimetismo que persuade a comunidade inteira, unânime, de que **a culpabilidade é real**. É a esta arte de persuadir que deve um dos seus nomes mais antigos, mais tradicionais. Ele é o *acusador* do herói do livro de Jó, junto de Deus e mais ainda junto do povo (GIRARD, p. 56 e 57, 1999).

Para Girard, o oposto de Satanás é o Paracleto – o Espírito que Jesus prometeu depois de sua partida. O Deus que acolhe, que defende, que abriga. O Deus que ama, que livra seu filho da acusação, que lhe tira o peso ancestral da culpabilidade.

O sentido principal de *parakleitos* é o advogado num tribunal, o defensor dos acusados. Em vez de perífrases, escapatórias, com o fim de evitar esta tradução, deve preferir-se a todas as outras, deve ficar-se maravilhado com a sua pertinência. É preciso levar à letra a ideia de que o Espírito esclarece os perseguidores sobre as suas próprias perseguições. O Espírito revela aos indivíduos a verdade literal daquilo que Jesus disse durante a crucificação: “Não sabem o que fazem”. Também se deve pensar nesse Deus a que Jó chama “o meu Defensor”. (GIRARD, p. 234, 1999)

O Espírito Santo foi interpretado pela maioria dos grandes escolásticos³⁶ como sendo o Amor de Deus. Jesus Cristo, a Segunda Pessoa da Trindade, é o cordeiro de Deus que sofre em si todos os efeitos do ciclo mimético, e nesse sofrimento, o anula, eliminando o pecado, a violência sacrificial, o sofrimento desnecessário e a acusação. O Paracleto, a Terceira Pessoa da Trindade, dá continuidade ao intento de Jesus ao defender da acusação os filhos de Deus.

2.2 As duas formas de sofrimento em Eckhart

Faremos agora a analogia da visão girardiana do sofrimento com a visão de Eckhart. Na perspectiva de Eckhart há também duas formas distintas de sacrifício – que traduziremos por sofrimento: o sofrer pela criatura e o sofrer com Deus. Sobre este segundo e mais nobre sofrer afirma Eckhart que “*o sofrer faz parte do querer ser filho*” (ECKHART, 1991). Faz parte da condição de ser filho o sofrimento, já que o próprio

³⁶ Ver, por exemplo, o *Proslógio* de Sto. Anselmo. (ANSELMO, 2001)

Filho de Deus ‘sai’ de sua condição eterna e não sofrível para uma situação de sofrimento pleno na Paixão.

No sofrimento há a possibilidade de vivermos como Cristo, ao ponto do mestre dizer: *“Portanto, se queres ser filho de Deus, mas sem querer sofrer, então andas muito errado”* (ECKHART, 1991). Afirma ainda que o justo é provado no sofrimento como se prova e abrasa o ouro na fornalha (Sb, 3,5-6). É necessário então acolher o sofrimento e ser-lhe grato, pois Deus se alcança por via deste saber sofrer. O sofrimento inútil é o sofrimento pela criatura, mas o sofrer com Deus é fazer a Sua vontade: *“‘Senhor, faça-se a Tua vontade!’ . E, no entanto, quando Deus quer o sofrimento, o que eu quero é queixar-me do sofrimento: coisa muito fora de propósito!”* (ECKHART, 1991). Em última instância, este sofrimento, de tão doce e aceitável, já não deve constituir um sofrimento.

Tudo o que o homem bom sofre por causa de Deus, ele o sofre em Deus, e Deus sofre com ele no sofrimento dele. Se souso em Deus e Deus sofre comigo, como pode o meu sofrer constituir para mim um sofrimento, quando o sofrer perde o (caráter de) sofrimento, e quando o meu sofrimento está em Deus e o meu sofrimento é Deus? Verdadeiramente, assim como Deus é a Verdade, e como encontro o meu Deus, a Verdade, onde quer que eu encontre uma verdade, assim também, não menos nem mais, quando encontro um sofrer puro, um sofrer por amor de Deus e em Deus, encontro o meu sofrer como o (meu) Deus. (ECKHART, p. 81 e 82, 1991)

Adiante, o místico alemão cita Mateus: *“‘Bem aventurados’, disse Nosso Senhor, ‘os que sofrem por causa da justiça’ (Mt 5, 10). Como poderia um Deus amante da Bondade permitir que seus amigos, os homens bons, não estivessem sempre e sem cessar no sofrimento?”* (ECKHART, 1991). Em seguida afirma que caso um homem tenha um amigo que estivesse disposto a sofrer por dias seguidos para obter grande recompensa ou lucro, e tal homem quisesse lhe impedir e privar-lhe de tal sofrimento, não seria este homem um amigo. Por tal motivo, Deus, sendo amigo dos seus, não priva o sofrimento externo aos seus filhos, pois sabe que estes podem, nas palavras do alemão, *“sofrer sem sofrimento”* (ECKHART, 1991).

Assim como René Girard fala de um sacrifício não sacrificial, e mais ainda, de um “cristianismo anti-sacrificial”, expressa o mestre o *sofrer sem sofrimento*. Em

Teoria Mimética e Teologia o intelectual francês se vê diante da dificuldade de falar de um “sacrifício bom”, mas ainda assim prefere usar o termo “sacrifício” nestes casos sempre seguido da distinção para outras formas de sacrifício. Da mesma maneira, Eckhart utiliza a expressão paradoxal “*sofrer sem sofrimento*”. Distingue Eckhart entre o “sofrer” no presente e o “ter-sofrido” no passado. O “sofrer” carrega consigo a presença sempre atual do verbo no infinitivo, na ação. O “ter-sofrido” traz a ideia da expulsão do sofrimento – ou seja, o sofrimento em seu estágio mais cruel: o de expulsar a si mesmo, tal como “*Satanás expulsa Satanás*” para Girard. Tais palavras são esclarecedoras:

(Quanto à verdadeira virtude)* só uma é sua queixa e um só seu pesar – se lhe é possível sentir pesar - : que o sofrer por causa de Deus, e as obras exteriores e temporais – dada a sua pequenez – não lhe permitam **revelar-se** e manifestar-se e configurar-se **plenamente** (ECKHART, p. 71, 1991. Grifo nosso).

Aqui, a analogia com o “*ocultamento da Cruz*” sugerido por Girard é patente. O sofrimento não deve ser escondido, mascarado – mas vivido em sua totalidade, como Cristo que traz para si todo o sofrimento ao invés de abafá-lo ou transferi-lo, pois sofre a violência “plenamente”. Prossegue, na sequência, o alemão:

Não é o seu desejo ter (já) sofrido e superado a dor e o sofrimento; quereria e desejaria sofrer sempre e sem cessar por Deus e pela prática do bem. Toda a sua felicidade está no **sofrer**, não no **ter-sofrido**, por causa de Deus. (...) Um tal homem de virtude odeia o ter-sofrido, pois não é este o sofrer que ele ama; o ter-sofrido é um ultrapassar e uma perda do sofrer por amor a Deus, o qual unicamente lhe é caro (ECKHART, p. 71, 1999).

O ter-sofrido rejeita o sofrer-por-amor-a-Deus. O ter-sofrido almeja uma outra condição, diferente da que Deus lhe proporciona. O ter-sofrido, ao negar o sofrer, nega o sofrer que vem de Deus, negando, assim, indiretamente, o próprio Deus. O ter-sofrido, pois, transfere o sofrimento ao invés de vivê-lo em sua integralidade. Como em Girard, o processo de transferência em Eckhart é o princípio da acusação. Nas últimas páginas de *O Livro da Divina Consolação* o mestre renano faz seu desprezo da acusação.

Façamos a aproximação textual entre as palavras de Eckhart e a narração de Girard sobre a história de Jó para identificarmos a semelhança.

Por onde se pode ver e reconhecer o espírito grosseiro das pessoas que costumam admirar-se em ver homens bons sofrendo dores e contratempos e que, à vista disso, muitas vezes julgam erroneamente que tudo aquilo que provém de algum pecado oculto, pelo que dizem às vezes: ‘E eu imaginava que esse homem fosse tão bom! Como se explica que ele padeça tão grandes dores e contratempos, quando eu acreditava que ele fosse um homem sem falha?’ E eu concordo com elas: Sem dúvida, se as coisas que elas padecem fossem (verdadeiros) sofrimentos, e dores e desgraças *para elas*, então elas não seriam boas nem sem pecado. Mas se são pessoas boas, os ditos sofrimentos não são sofrimentos nem desgraças para elas antes, são para elas uma grande ventura e felicidade. “Bem aventurados”, diz Deus, a Verdade, “são todos aqueles que sofrem por causa da justiça”. Por isso se diz no livro da Sabedoria que “as almas dos justos estão nas mãos do Senhor” (ECKHART, p. 83, 1991).

O Livro de Jó é um imenso salmo, e o que tem de único é a confrontação de duas concepções do divino. A concepção pagã é a da multidão que, durante muito tempo, venerou Jó e que, de repente, por um capricho inexplicável, puramente mimético, se voltou contra o seu ídolo. Esta concepção vê na hostilidade, mais do que na sua idolatria, a vontade do próprio Deus, a prova irrefutável de que Jó é culpado e de que deve confessar sua culpabilidade. A multidão apega-se a Deus e, por intermédio dos três ‘amigos’ que enviou para junto dele, esforça-se, aterrorizando-o, por obter o seu consentimento mimético do veredicto que o condena (...) O mais importante no Livro de Jó não é o conformismo homicida da multidão, é a audácia final do próprio herói que vemos hesitar, vacilar, depois, finalmente, recuperar e triunfar, subtrair o Deus das vítimas e não dos perseguidores. É o que faz Jó quando, por fim, afirma: “Eu sei que o meu Defensor está vivo” (Jó, 19-25) (GIRARD, p. 150, 1999).

Em ambos os textos a crítica ao espírito acusador é clara. Girard pelo viés antropológico, Eckhart pelo viés da teologia. O julgamento injusto daqueles que veem no sofrimento um indício de linchamento é exposto e ‘condenado’. Nas duas reflexões há o repúdio à ideia de que o sofrimento é mau em si mesmo, e que, portanto, deve ser rejeitado, ou visto como sinal de alguma justiça reparadora. O sofrimento, pelo contrário, deve ser acolhido e a vítima defendida. A rejeição do sofrimento o propaga. Jó o aceita, no início a contragosto. Os justos, que o alemão cita, não enxergam no sofrimento maldição alguma.

Para René Girard *Satanás* engana a si mesmo ao prometer o fim da violência pela via da violência. Não promete o fim do sofrimento pelo amor, pois desconhece a ausência de rivalidade. Percebamos: aparentemente o objetivo de Deus e o de Satanás é o mesmo: o fim do sofrimento. Mas o que move Satanás é o “ódio” à violência – ou

seja, é a violência em si mesma – o espírito competidor, acusador, sacrificador, sectário. Por isso Satanás é um “duplo”. Em Deus o fim do sofrimento deve ser alcançado pela vivência da não-violência, pela “paz que ultrapassa todo entendimento”³⁷, pela aceitação, amor e união. Enquanto Satanás é “duplo”, Deus é “uno”. Por tal motivo, Girard afirma que *Satanás é o pai da mentira*. Promete o que nunca conseguirá cumprir, pois se baseia no mimetismo: tenta imitar a Deus em modo competitivo. Satanás imita a Deus por comparação, rivalidade. Em *Eu via Satanás Cair do Céu como um Raio* Girard também esclarece que tipo de imitação é a de Satanás:

Longe de ‘criar’ seja o que for pelos seus próprios meios, Satanás só se perpetua ao parasitar o ser criado por Deus, ao imitar esse ser de uma forma ciumenta, grotesca, perversa, tão contrária quanto possível à imitação reta e dócil de Jesus. Satanás é imitar, repito-o, no sentido causador da rivalidade do termo. O seu reino é uma caricatura do Reino de Deus. **Satanás é o macaco de imitação de Deus.** (GIRARD, p. 66 e 67, 1999)

Nas *Conversações Espirituais* Eckhart censura seus irmãos de fé que querem ser mimeticamente perfeitos em tudo, sempre em comparação com um modelo fechado. Exatamente o mesmo afirma René Girard nas primeiras páginas de *Eu via Satanás Cair do Céu como um Raio*. Evidenciemos essa notável semelhança.

³⁷ Fp, 4,7.

O que Jesus nos convida a imitar é o seu *desejo*, é o impulso que o guia a ele, Jesus, em direção ao objetivo que ele fixou para si: parecer-se tanto quanto possível com Deus Pai (...) O seu propósito é tornar-se a *imagem* perfeita de Deus. Ao convidar-nos para o imitarmos, convida-nos para imitar sua própria imitação. Longe de ser paradoxal, este convite é mais razoável que o dos nossos gurus modernos. Estes convidam-nos a fazer o contrário daquilo que eles próprios fazem ou, pelo menos, pretendem fazer. Todos eles pedem aos discípulos que imitem nele o grande homem que não imita qualquer outro. Pelo contrário, Jesus convida-nos a fazermos o que ele próprio faz, a tornarmo-nos, tal como ele, um imitador de Deus Pai (GIRARD, p. 30, 1999).

Agora poderias dizer: Nosso Senhor Jesus Cristo teve inquestionavelmente a maneira mais perfeita de viver. Seria justo que nós o imitássemos sempre. Sem dúvida! É justo que se siga o Nosso Senhor e, no entanto, não deve ser em todos os modos. Nosso Senhor jejuou 40 dias; ninguém deve empreender o mesmo. Cristo fez muitas coisas com a intenção de que o imitássemos *espiritualmente*, e **não fisicamente**. Por isso, devemos esforçar-nos por segui-lo segundo o espírito; pois Ele procura mais o nosso amor do que as nossas obras. Nós devemos segui-lo segundo o modo próprio de cada um de nós (ECKHART, p. 124 e 125, 1991).

Aquele que segue um modelo age como Satanás, por comparação. Na prática cotidiana, quando o homem busca expulsar o sofrimento, cria um modelo de felicidade. Mas amar a Deus é um “*amar sem modo*” explica Eckhart, fundamentando-se no seu transcendentalismo, que expusemos no primeiro capítulo. A felicidade deve ser fruto do puro desprendimento de que tanto fala o pensador. O desprendimento de Eckhart é a “ausência de modelos” requerida por Girard. Chama a atenção o fato de que “cada um deve seguir Jesus ao seu próprio modo” para o alemão, sugerindo aparentemente uma anarquia que em tese confrontaria a rígida hierarquia eclesiástica de sua época.

Nada é mais “satânico” do que o simulacro da perfeição. Forjar a perfeição é o que o julgamento dos fariseus faz – tomam a perfeição para si, ao invés de atribuí-la a Deus, como faz Jesus: “*Por que me chamas bom? Ninguém há bom senão um, que é Deus*” (Marcos, 10:18). O bom é um, não dois. Não há rivalidade no bem, senão unicidade. Mas o próprio Jesus, que é o modelo sem modelo, que “ama sem modos”, que atribui toda bondade a Deus, pode ser positivamente imitado. Assim como Jesus imita a Deus no seu agir e no seu amor, ou seja, espiritualmente, deve o homem imitar Jesus no seu amor, e não nas suas obras³⁸. A idolatria a Jesus é a imitação negativa: a prova de que o ciclo mimético não se encerrou historicamente no cristianismo, senão teologicamente. Visto isso, percebemos a excentricidade de Eckhart na Igreja Medieval. Um modelo de perfeição é buscado incessantemente pela Igreja. A definição dos

³⁸ A supremacia do amor interno sobre as obras externas já discutimos anteriormente neste trabalho.

procedimentos de canonização pelo papado demonstra claramente a preocupação num modelo exemplar que todo cristão deve se guiar. Claro, em defesa da Igreja pode-se dizer que há uma tentativa de deixar em evidência os modelos mais “livres de modelo”, mais semelhantes a Jesus. Mas no imaginário popular não resta dúvida que essa sutileza não era percebida. Vivemos aqui mais um paradoxo. Uma figura religiosa que inspirava admiração era o mártir. De ponto de vista da antropologia girardiana, podemos ver no mártir o legítimo cristão, que, ao invés de propagar a violência, resolve sofrê-la como vítima. No entanto, não se pode negar que essa apreensão não ocorria na mentalidade dos fiéis. O que houve foi uma exaltação da imitação do sofrimento e uma valorização do *dolorismo*, o qual será mais bem compreendido nos estudos feitos por Huizinga adiante. Hilário Franco nos escreve sobre tal veneração:

Desde princípios do cristianismo, os mártires vitimados pelas perseguições romanas tornaram-se objeto de culto, sendo vistos como cristãos ideais, que tinham sacrificado suas vidas por fidelidade ao Deus único. Esse culto nascia espontaneamente, sem ser controlado por nenhuma autoridade eclesial. Cessadas as perseguições, homens e mulheres de vida virtuosa, dedicada à comunidade cristã, também passaram a ser venerados. Ao lado de santos e santas que por diversas razões ganharam renome por todo o Ocidente, havia inúmeros outros conhecidos apenas em áreas restritas. No total, entre os séculos VI e X, foram escritas 25.000 vidas de santos. Tentando organizar essa massa de relatos e cultos nem sempre confiáveis, muitas vezes penetrados de paganismo e de interesses locais, o papado à medida que se fortalecia procurava controlar a santificação. (FRANCO, 2001)

O surgimento do processo de canonização de fato contrasta com este modelo desprezado buscado por Eckhart. As Decretais chegam, inclusive, a proibir a veneração de santos não reconhecidos pela Igreja. Vejamos:

A primeira bula papal a respeito surgiu em 993. O termo canonização (isto é, incluir um santo nos livros canônicos) apareceu no pontificado de Bento VIII (1012-1024), mas tornou-se usual somente a partir da segunda metade do século XII. Em 1199, Inocêncio III definia as condições para que alguém fosse considerado santo: provas de “obras de piedade em vida e manifestações de milagres após a morte”. Em 1215, o Concílio de Latrão tornou obrigatória a autorização papal para a veneração de relíquias, fossem elas conhecidas há muito ou de descoberta recente. Em 1234, foi incluído nas

Decretais um trecho da carta que Alexandre III escrevera em 1172 ao rei da Suécia, lembrando que não se podia venerar um santo que não tivesse sido reconhecido como tal pela Igreja. A canonização tornava-se direito exclusivo do papado. (FRANCO, 2001)

Na vivência mundana o desprendimento de um modelo implica numa só atitude: a aceitação de tudo. A aceitação do sofrimento por parte da vítima, na aparência, faz com que aquele que aceita “perca” a batalha. Ao que parece, Satanás venceu. René Girard utiliza uma expressão emprestada de Orígenes para explicar tal fato: *Satanás é enganado pela Cruz* (GIRARD, 1999). Adota-se a mesma realidade: o sofrimento; mas com intentos completamente distintos. Quando Deus se sacrifica a única intenção é falar a língua do sacrifício (o jogo da cultura) para que os homens possam entender a mensagem evangélica. Mas a Ressurreição evidencia que aquele sacrifício foi o sacrifício final. Satanás julgou-se mais uma vez vitorioso ao ver Cristo crucificado, mas a cruz engana Satanás, e também ‘zomba’ da tristeza dos discípulos para um ensinamento simples: a única maneira de vencer o mal é falando sua língua – “*Se alguém lhe forçar a caminhar uma milha. Vai com ele duas*” (Mt, 5:41).

Jesus fala a linguagem do sacrifício para anulá-lo. Sofre, mas para mostrar o valor da paz. Revela todo o mal ao mundo, mas para mostrar a sua total ineficiência. Para Girard, há uma função no ‘Mal’ de acordo com os evangelhos: “*A concepção mimética de Satanás permite ao Novo Testamento conferir ao Mal um papel à medida da sua importância sem lhe dar o peso ontológico que faria deste personagem uma espécie de deus do Mal*” (GIRARD, 1999). Tal como a alquimia transforma em ouro outros metais, Deus transforma o mal em bem pela aceitação do mesmo: *constrói um Paraíso no desespero do Inferno*³⁹. O mal perde então seu estatuto ontológico, uma vez que não se pode competir com a Realidade em si, naturalmente boa. Sobra-lhe, no entanto, uma utilidade: ser para sempre transformado em bem.

³⁹ BLAKE, William. *Songs of Innocence and Experience*, 1794. Livre tradução.

2.3 O otimismo ontológico

Tal “otimismo”, mesmo em relação ao mal, revelará em Eckhart seu aspecto mais radical. Se Deus é bom, e é Ele a fonte do ser, nada, em absoluto, é mal. Até aí nenhuma novidade. A inexistência do mal absoluto há muito é discutida na filosofia, de Plotino a Agostinho. Em Agostinho vemos uma ampla necessidade de diferenciação entre mal absoluto e mal moral, distinção essa quase irrelevante para Eckhart. Em si mesmo, o mal não existe, mas há o mal moral, o pecado, e este não é criação de Deus, e sim fruto do livre-arbítrio humano. Agostinho dedica toda uma obra (*O Livre-Arbítrio*) para provar que Deus não é o autor do mal, e que, por mais que Deus tenha presciência, “saber” o que vai ocorrer não é o mesmo que “fazer” com que algo aconteça. Deus prevê o destino humano, mas é o homem quem o escolhe (AGOSTINHO, 1995). A resolução de Boécio na *Consolação da Filosofia* aproxima-se mais da ideia de Eckhart. Para Boécio Deus nada “prevê” nos termos temporais, pois Deus está na “perspectiva da Eternidade”. Passado, presente e futuro em Deus são vistos de uma só vez pelo olhar eterno. Boécio inaugura na história do pensamento um novo conceito de eternidade, muito diferente do conceito de “tempo ilimitado” de Aristóteles, a eternidade é “*a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada*” (BOÉCIO, p. 150, 1998).

A consequência do que Boécio chama de providência divina (em oposição ao conceito de previsão) para o homem é clara: “*Não há Fortuna que não seja boa (...) Uma vez que a Fortuna, quer se mostre favorável, quer temível, tem por objetivo ora recompensar e pôr à prova os bons, ora corrigir os malfeitores, ela é invariavelmente boa (...)*”. (BOÉCIO, p. 126, 1998). A ideia de que todo o ocorrido é necessariamente bom, na visão de Boécio, não anula o livre-arbítrio, Eckhart também o pressupõe diante da Providência. Mas em Eckhart a única utilidade real do livre-arbítrio é a abertura à Providência, sua capacidade de auto-anulação, que na teologia do mestre recebe o nome de *desprendimento ou total disponibilidade* (ECKHART, 1991). Tal abertura deve basear-se num querer que tudo aconteça exatamente como aconteceu, já que tudo o que ocorreu foi por necessidade e sob os cuidados da Providência. Boécio e Eckhart assim se explicam:

Mas se tu me retrucas dizendo que um acontecimento que Deus prevê não pode deixar de ocorrer e mesmo assim ele não se produz, levado pelas amarras às quais chamas de necessidade, concordarei que a necessidade existe realmente, mas não pode ser compreendida senão por um espírito habituado à meditação das coisas divinas (...) Por conseguinte, esses acontecimentos **do ponto de vista do olhar divino**, tornam-se necessários e submetidos a uma condição que é o conhecimento divino; mas, considerados em si mesmos, não perdem a absoluta liberdade da sua natureza. (...) (mas) Aquele que nos observa do alto, que perdura eternamente, que tem a presciência de todas as coisas, é Deus, que, com a eternidade sempre presente do seu olhar, concorda com a qualidade futura de nossas ações distribuindo aos bons as recompensas e aos maus os castigos. (BOÉCIO, p. 153, 154, 156, 1998)

Deus, em seu primeiro olhar eterno – se é que podemos admitir aqui um primeiro olhar – viu todas as coisas assim como sucederiam, e nesse mesmo olhar Ele viu quando e como queria produzir as criaturas, e quando o Filho tencionava humanar-se e sofrer. Viu também as mais humildes orações e boas obras que o homem faria, viu as preces e oferendas piedosas que queria ou devia atender (...) Mas não é amanhã que Deus quer atender a tua invocação e a tua oração, pois acolheu-a em sua eternidade (...) Mas se rogares com insistência e seriedade, não será agora que Deus deixará de atender-te, pois já deixou de fazê-lo em sua eternidade (...) mas nem por isso se perdem as orações e as boas obras dos homens, pois quem faz o bem é recompensado, e quem faz o mal também é recompensado conforme o mereça. (ECKHART, p. 152, 1991)

Há em Boécio um cuidado em separar duas instâncias dos acontecimentos: do ponto de vista divino e “em si mesmos”. (Cuidado esse também evidenciado em: “*mas não pode ser compreendida senão por um espírito habituado à meditação das coisas divinas*”). Tal cuidado inexistente em Eckhart. Da perspectiva da relação da alma com Deus, a alma (de todo homem)⁴⁰ deve esquecer qualquer diferenciação e buscar ao máximo adotar o ponto de vista divino. Apesar da semelhança que vemos entre os textos no que concerne ao fato de Deus, apesar da necessidade da Providência, recompensar os bons e castigar os maus, há grande tendência no alemão, como veremos a seguir, em invalidar o mal e o pecado por conta da fusão que deve existir entre a perspectiva humana e a perspectiva divina. Se Deus permitiu que o mal ocorresse, deve-se desejar que ele tenha ocorrido, e não querer arbitrariamente revogar o passado e substituí-lo por um bem. É sobre as consequências deste assunto que nos demoraremos por agora.

⁴⁰ Todo homem pode ter acesso ao conhecimento divino. Não há o mínimo esoterismo em Eckhart. Como vimos, De Libera chega a afirmar que o principal motivo da sua condenação foi transmitir um conhecimento complexo para iletrados.

3. A presença do pecado na bula *In Agro Dominico*

A transformação do mal em bem é um assunto caro tanto a Girard quanto a Eckhart, como vimos. No caso do alemão, esse otimismo radical lhe custou a condenação de sete proposições suas na bula papal *In Agro Dominico*. Voltamos aqui ao nosso ponto de partida: a presença da noção de pecado e sofrimento em Eckhart na bula. Teremos como para tal análise as *Conversações Espirituais*.

Não pretendemos fazer aqui um estudo minucioso sobre a *Teologia do Pecado*, o que mais importa para nossa análise é compreender a presença da ideia de pecado na mentalidade religiosa da época como um dos fatores contributivos para sua condenação, e para isso, percorremos um longo caminho filosófico para a compreensão da presença do pecado e do sacrifício na bula condenatória bem como do entrelaçamento dos três eixos temáticos. Como sabemos, na bula *In Agro Dominico*, o papa João XXII condenou vinte e oito proposições de Eckhart, sendo as quinze primeiras consideradas heréticas, outras onze restante como “suspeitas de heresia”. Outros dois artigos finais são também anexos como heréticos. Muito importa ressaltar que **seis** dos quinze primeiros artigos condenam a visão otimista de Eckhart sobre o pecado e o mal. Assim, podemos dizer que a temática do pecado assume preocupação majoritária *entre os artigos condenados como heréticos*. Nos capítulos anteriores, discutimos outros dois “blocos de artigos”, um que condena a não especialidade do Filho de Deus, e outro que condena os atos exteriores. No entanto, como já explicamos na introdução, percorremos a análise da compreensão dos dois blocos anteriores de artigos para que culminássemos neste que consideremos o principal. Listaremos abaixo a sequência de tais artigos.

[4] *Quarto artigo. Igualmente, em toda obra, mesmo nas más - más de acordo com a pena e a culpa - manifesta-se e reluz de maneira equânime a glória de Deus.*

[5] *Quinto artigo. Igualmente, aquele que vitupera um outro, louva a Deus pelo vitupério, ou seja, pelo pecado mesmo do vitupério, e quanto mais vitupera e **mais gravemente peca**, mais louva a Deus.*

[6] *Sexto artigo. Igualmente, mesmo aquele que **blasfema** Deus, louva a Deus.*

[9] *Nono artigo. Estive recentemente refletindo se eu gostaria de receber ou desejar alguma coisa de Deus. E quero considerar isso com muita atenção, pois, em aceitando algo de Deus, eu estaria abaixo Dele, ou em inferioridade em relação a Ele, tal qual um servidor ou escravo, e Ele mesmo, enquanto doador, seria como um senhor. E não é assim que devemos ser na vida eterna.*

[14] *Décimo quarto artigo. O homem bom deve conformar sua vontade à vontade de Deus, de maneira que ele queira tudo o que Deus quer. E como Deus quer, de alguma forma, que eu tenha pecado, eu não quero não ter pecado - e essa é a verdadeira penitência.*

[15] *Décimo quinto artigo. Se um homem cometesse mil pecados mortais, e tal homem estivesse em uma disposição justa, ele não teria de querer não os ter cometido.*

Relatada a presença abundante da questão do pecado e do mal na bula, consideremos a mentalidade do séc. XIII e XIV sobre tais pontos. Posteriormente, comentaremos cada um dos artigos com detalhes.

3.1 O pecado no ocaso medieval

Recolhemos os impressionantes relatos de Johan Huizinga para compreendermos a vida religiosa nestes séculos. Optamos pela bela obra *O Outono na Idade Média*, justamente para facilitar a ponte com a cultura e com a antropologia de René Girard, já que este trabalho é rico em imagens e observações sobre o cotidiano religioso no fim da Idade Média. No ocaso medieval, que é o tempo de Mestre Eckhart, a valorização do pecado na cultura e na mentalidade religiosa da época era gritante. Nesta passagem chama atenção a perseguição e a acusação que “assume um caráter de vingança” de que tanto fala René Girard:

Na cega paixão com que o povo seguia o seu senhor ou o seu partido, o inabalável sentimento do direito, característico da Idade Média, começa a tomar expressão. O homem daquele tempo está convencido de que o direito é absolutamente fixo e certo. A justiça devia perseguir o culpado em toda a parte e até ao fim. A reparação e a retribuição tinham de ser completas e assumir um caráter de vingança. Nesta exagerada necessidade de justiça, o barbarismo primitivo, de fundo pagão, mistura-se com a concepção cristã da

sociedade. A Igreja, por um lado, aconselhava indulgência e clemência e procurava assim abrandar a moral judicial (HUIZINGA, 1985).

O julgamento como um substituto ou mesmo um simulacro da justiça divina vai se realizando no coração da sociedade medieval, exigindo-se de modo tão enfático a reparação que a aclamada justiça torna-se, em verdade, vingança. A Igreja, por um lado, pelo princípio da caridade e do perdão, aconselha a clemência, mas por outro:

Por outro lado, juntando à necessidade primitiva de retaliação o horror do pecado, estimulou em certa medida o sentimento de justiça. O pecado para os espíritos violentos e impulsivos era, não poucas vezes, um outro nome dado àquilo que os inimigos faziam. A ideia bárbara da retaliação era reforçada pelo fanatismo. A insegurança crônica tornava desejável a maior severidade possível por parte das autoridades; o crime veio a ser olhado como uma ameaça à ordem e à sociedade e também como um insulto à majestade divina. Era pois natural que o fim da Idade Média se tornasse o período, por excelência, da crueldade judicial. Não se punha em dúvida que o criminoso merecesse a punição. O sentido popular de justiça sancionava sempre as mais rigorosas penalidades. De vez em quando o magistrado empreendia campanhas regulares de severa justiça, ora contra os salteadores, ora contra as bruxarias e a sodomia. (HUIZINGA, 1985)

O “crime que é visto como ameaça à ordem” e a sua tentativa de abafá-lo reforça o processo do mecanismo vitimário de que tanto fala Girard. E reforça também o que acima dissemos: historicamente, neste caso na Idade Média ocidental, quase unanimemente cristã católica, não há o abandono do mimetismo, do princípio do bode expiatório, do “espírito acusador”. A poesia de Deschamps é um exemplo de tal mecanismo, e o revela com horror:

*Que homs de membre contrefais
Est en sa pensée meffais,
Plaind de péchiez et plains de vices*

Que um homem aleijado
É também mal formado de espírito
Cheio de pecados e de vícios

(DESCHAMPS apud HUIZINGA, 1985.)

O princípio da transferência e da acusação ganha contornos na mentalidade popular e religiosa. De acordo com Baschet a lógica da salvação consiste numa fórmula simples de dualidade moral/religiosa: “*medo do Inferno e esperança do Paraíso*” (BASCHET, 2006). A comparação entre o justo e o injusto vira critério para realçar o pavor do Inferno:

Nada trai mais claramente o medo excessivo da morte sentido na Idade Média do que a crença popular, então largamente espalhada, segundo a qual Lázaro, depois de ressuscitar, vive em permanente aflição e horror ante o pensamento de que teria de voltar a transpor o portal da morte. Se o justo tinha de sofrer assim tanto como poderia o pecador sossegar? (HUIZINGA, 1985).

Tal realidade evidenciada por Baschet é reconfirmada por Huizinga em seus relatos sobre o pensamento de Dinis, O Cartuxo:

Todas as concepções morais são exageradas, sobrecarregadas em excesso, visto que são sempre colocadas em relação direta com a majestade divina. **Todos os pecados, mesmo o menor, afetam o Universo.** Não há alma humana capaz de ter inteira consciência da enormidade do seu pecado. Todos os santos e os justos, as esferas celestes, os elementos, as mais ínfimas criaturas clamam por vingança contra o pecador. Dinis esforça-se por despertar o medo do pecado e do Inferno com pormenorizadas descrições e imagens aterradoras (HUIZINGA, 1985).

Os pecados não são “impotentes”, “ausência de ser”, na mentalidade popular medieval são forças que competem com Deus no Universo. A obra de Deus pode ser manchada, desvirtuada, destruída. Na terminologia girardiana, Satanás parece ganhar vida e força, conquistar um “ser” que sempre lhe foi negado pela teoria mimética e pela mística de Eckhart, mas: “*O Diabo não tem uma propriedade estável, nada de próprio ao ser. Para adquirir uma aparência de ser, tem de parasitar as criaturas de Deus*” (GIRARD, p. 63, 1999).

Independente das discussões acerca do que é realmente o pecado e o mal, a perseverança na ideia do pecado como uma marca negativa deixada no Universo é uma forte característica do ocaso medieval. Pode-se contestar, no entanto, o fato de que tais

exemplos são mais ligados à mentalidade popular do que realmente aos princípios teológicos oficiais da Igreja na época. Mas mesmo o renomado dominicano Tomás de Aquino tem por estima a sistematização dos pecados, como revela sua divisão entre pecado venial e pecado mortal (TOMÁS, 2001), ou aquilo que Huizinga chama de *anatomia do pecado*. A ênfase no pecado, independente de quem a coloca, é uma constante na vida religiosa popular e eclesiástica na Idade Média. O caso do bem aventurado Pedro do Luxemburgo, que anotava insistentemente no papel seus pecados, é paradigmático:

Sempre preocupado com os seus pecados, anota-os num caderno dia a dia. Se não o pode fazer durante uma viagem ou por outro motivo compensa a omissão escrevendo horas e horas. Vêem-no à noite escrevendo, ou lendo os seus cadernos, à luz de uma vela. Levanta-se à meia-noite e acorda os capelães para se confessar; às vezes clama em vão — eles fingem que não o ouvem. Para o fim dos seus dias confessa-se duas vezes por dia e não consente que o confessor o abandone um instante que seja. Depois da sua morte encontrou-se um armário cheio destes cadernos com as listas dos seus pecados. (HUIZINGA, 1985)

E ainda sobre Dinis, o Cartuxo:

Mais opressiva ainda é a insistência nos sofrimentos morais: o luto, o medo, o sentimento desolador da eterna separação de Deus, o inexprimível ódio a Deus, a inveja da salvação dos eleitos; a confusão de toda a espécie de erros e ilusões. E o pensamento de que tudo isto durará por toda a eternidade é levado até ao nível do horror por meio de engenhosas comparações. (HUIZINGA, 1985)

A insistência no pecado é evidenciada pelo historiador e filósofo Julián Marías na sua obra *A Perspectiva Cristã*: “A evidente existência e a perduração do mal, a posição central atribuída ao pecado, a atenção absorvente a este aspecto da vida religiosa, tudo isso deslustra o sentido da redenção ou a reduz à ‘aplicação’ sacramental” (MARÍAS, 2000, p. 56). De acordo com Marías, o foco excessivo no pecado oculta o essencial da mensagem cristã: a Redenção. É potencializando tal pensamento que Eckhart mostra sua teoria da invalidação do pecado.

3.2 Pecado e sacrifício na visão de Eckhart

A atitude interna que todos devem assumir perante o pecado na perspectiva eckhartiana é exposta na seguinte fórmula: “*Ter cometido pecado não é pecado desde que o lamentemos*” (ECKHART, p. 117, 1991). A lamentação sobre o pecado é o único ‘pecado’ para o nosso pensador. Lamentar-se do mal é dar-lhe realidade pelo próprio ato da lamentação. Queixar-se do mal sofrido ou cometido é duplicá-lo, correndo-se o risco de cair em escândalo.

Girard afirma que o escândalo é o “falso infinito da rivalidade mimética”, ou seja, um fator multiplicador do mal pela ênfase no mal: “*com efeito, quanto mais o escândalo nos causa repulsa, mais nos atrai*” (GIRARD, p. 34, 1999). O escândalo assemelha-se à curiosidade mórbida: tanto mais nos censuramos para não vermos determinada coisa, mais ela nos chama a atenção: “(eis o escândalo) *o comportamento dos rivais miméticos que, ao proibirem-se mutuamente o objeto que invejam, reforçam cada vez mais o seu duplo desejo*” (GIRARD, p. 34, 2011). Fundamentando-se em tal ideia o intelectual francês faz a seguinte leitura de Mateus 18, 9: “*Os escândalos são de tal modo temíveis que, para nos prevenir contra eles, Jesus recorre a um estilo hiperbólico que não é habitual: ‘se o teu olho te escandaliza, arranca-o e lança-o para longe de ti*” (GIRARD, p. 34, 35, 1999).

Em Eckhart e em Girard, o mal é inexistente em si, só consegue se mostrar como um princípio enganador – *pai da mentira* - que se enche de falsa esperança ao prometer o bem que não cumpre para logo em seguida afogar-se em tristeza pelo bem não cumprido. O mal é, portanto, um ‘princípio’ que deseja inventar o bem, que almeja competir com Deus, que deseja ardentemente inventar um novo bem que, no entanto, já existe de forma independente desde a eternidade. Em vários pontos Girard faz analogias deste mecanismo com as ideologias totalitárias modernas que dizimam milhões em nome de uma utopia (GIRARD, 1999). O mal é a insistência no mal. O mal é o combate ao mal. Assim como o pecado é a insistência no pecado: “só se torna pecado quando o lamentamos”. Só damos “existência” ao pecado, tal qual um demiurgo ao criar seu mundo próprio, quando dizemos: “eis aí um grave pecado!”, e, paradoxalmente, este é o “pecado” contra o Espírito Santo, o Paraclito, o acolhedor e defensor das almas, que reconhece por todos os cantos a filiação divina: o maior pecado, para Eckhart, é não

acreditar no perdão. O ‘pecado’ em Eckhart não passa de um desvio do coração, muito diferente da ideia que afirma que “um só pecado é capaz de manchar o Universo”.

Esse amor pleno de Deus por seus filhos é, segundo Eckhart, a única certeza da vida eterna que todos os homens podem ter. O amor de Deus pelos seus filhos é pleno e absolutamente incondicional.

Pois por mais que tu lhe sintas amor, fica sabendo: Deus te ama incomparavelmente mais em ti. (...) Duvidam dela (dessa certeza) tão pouco quanto do próprio Deus poderiam duvidar, pois o amor expulsa todo o temor. O amor não conhece o temor (1Jo 4,18), como fiz São Paulo apóstolo. Também está escrito: “O amor encobre a multidão de pecados” (1Pd 4,8). Pois onde há pecado, não pode haver plena confiança, nem amor. Pois o amor encobre plenamente os pecados. **Nada sabe dos pecados** (ECKHART, p. 12, 1991).

“O amor nada sabe dos pecados” – mas com isso Eckhart não afirma que o pecado não existe enquanto erro ou desvio moral: *“Evidentemente não é que não tenha havido o pecado, mas o amor age de tal modo que apaga plenamente os pecados, como se nunca tivessem ocorrido”* (ECKHART, p. 121, 1991). Apesar das implicações pedagógicas dessa doutrina serem vistas como perigosas, em especial quando difundida entre iletrados (DE LIBERA, 1999), Mestre Eckhart insiste na não validação psicológica do pecado - na ideia de que é contraditório que o pecado tenha ferido a Deus ou tornado Deus distante do homem, pois afinal, como pode aquele que é perfeito ser ferido e como pode aquele que é onipresente estar distante de algo? E mais: quem é o homem para mandar Deus para longe quando é de seu desejo e natureza estar presente em tudo? A arrogância e a soberba em Eckhart assumem o papel inverso de boa parte da tradição cristã: o orgulhoso é aquele que julga poder estar, por um instante sequer, longe de Deus. Já o humilde, o desprendido, é aquele que sabe que nem seus erros nem suas virtudes podem fazer Deus se distanciar ou se aproximar sendo Ele por Ele mesmo presença em todas as coisas e sendo o homem “puro nada” para lutar contra tal majestade.

O temor e o desalento podem sobrevir ao homem pelo fato de a vida de Nosso Senhor Jesus Cristo e dos santos ter sido austera e cheia de labores, enquanto o homem nessas coisas tão pouco consegue. (...) Por isso, os homens que se sentem tão longe de tudo isso, frequentemente se julgam também longe de Deus, a quem não podem seguir. Ninguém pense assim! O homem jamais se deve considerar longe de Deus, nem por causa de seus defeitos, nem por causa da sua fraqueza, nem por outro motivo qualquer. E ainda que grandes defeitos possam te arrastar para longe, a ponto de que não te possas considerar como perto dele, tu deves considerar a Deus como perto de ti. (ECKHART, p. 123, 1991)

A partir desse otimismo radical, o mestre alemão faz suas afirmações retóricas: “*quem se conformou à vontade de Deus não deve querer jamais que não tenha acontecido o pecado no qual caiu*” (ECKHART, p. 117, 1991). Tudo o que ocorre está sob os desígnios da Providência, como vimos na aproximação entre Eckhart e Boécio. Nada do que ocorreu, mesmo a pior das tragédias ou o mais cruel dos pecados, deve ser rejeitado.

Temos, agora, todos os instrumentos para analisar a presença do pecado na bula papal, nas ideias de Eckhart e na sua época.

Analisemos a série de artigos da bula *In Agro Dominico* que menciona, de modo direto ou indireto, a noção de pecado. Por mais que as passagens do mestre alemão estejam fora de contexto, esforcemo-nos para fazermos a devida interpretação tendo como metodologia a analogia que fizemos entre a mística eckhartiana e a antropologia de René Girard.

[4] *Quarto artigo. Igualmente, em toda obra, mesmo nas más - más de acordo com a pena e a culpa - manifesta-se e reluz de maneira equânime a glória de Deus.*

Em Eckhart, a glória de Deus manifesta-se de maneira unívoca em todos os acontecimentos, pois a vida divina é una. Múltiplos são os acontecimentos, mas uma é a Providência e o ser pelo qual tudo é permitido ocorrer. Mesmo as obras más foram deixadas pela ordem divina. De um “*inimigo Deus faz um amigo*” (ECKHART, p. 117, 1991), do sofrimento extrai alegria, do pecado extrai a Glória. Faggin (1984) assim escreve sobre o mestre turíngio: “*A doutrina cristã que manda amar também aos inimigos encontra no pensamento de Eckhart, em harmonia com o seu teocentrismo fundamental, sua plena justificação metafísica*”. Sob o viés da mentalidade medieval evidenciado historicamente por Huizinga e antropológicamente por Girard, tal artigo soa herético, uma vez que o sofrimento e o mal são vistos como repugnantes sob a fórmula *Satanás expulsa Satanás*.

[5] *Quinto artigo. Igualmente, aquele que vitupera um outro, louva a Deus pelo vitupério, ou seja, pelo pecado mesmo do vitupério, e quanto mais vitupera e **mais gravemente peca**, mais louva a Deus.*

[6] *Sexto artigo. Igualmente, mesmo aquele que **blasfema** Deus, louva a Deus.*

Ocorre que os homens blasfemem contra Deus, mas da perspectiva divina tal realidade é impossível. A blasfêmia não atinge Deus, atinge antes o coração do blasfemador que acredita que sua blasfêmia teve eficácia, sendo primeiramente vítima do engano (*Satanás auto-enganado*) e posteriormente vítima da auto-acusação infundada (*Satanás acusador*), do remorso pelo pecado que nem eficiência teve: eis o duplo, o contraditório – o ‘pai da mentira’ girardiano. Aquele que blasfema, ainda que não saiba, só pode louvar a Deus pela sua blasfêmia, já que a ineficácia da mesma só comprova a glória imutável de Deus. Em resumo: é impossível que o “*universo seja afetado pelo pecado*” (HUIZINGA, 1985), pois Deus é inatacável, assim como sua criação.

[9] *Nono artigo. Estive recentemente refletindo se eu gostaria de receber ou desejar alguma coisa de Deus. E quero considerar isso com muita atenção, pois, em aceitando*

algo de Deus, eu estaria abaixo Dele, ou em inferioridade em relação a Ele, tal qual um servidor ou escravo, e Ele mesmo, enquanto doador, seria como um senhor. E não é assim que devemos ser na vida eterna.

Pedir algo a Deus é acreditar que o bem, que está acima de toda a hierarquia, é preso a uma escala de valores, e que o mal, que é uma privação, pode ser mais ou menos “mau”. Isso não significa, entretanto, que o homem deve cometer erros e ferir a lei, mas perceber que o mal em si é impossível, e, inspirado na confiança absoluta, ser bom de modo puro. Em síntese, só há um bem e um “mal”: realizar o bem é aceitar a vontade de Deus de modo pleno e desprendido, e agir mal é recusar este espírito total de aceitação.

Não há necessidade da luta entre vícios e virtudes como na *Psychomachia* de Prudêncio, pois o que deve haver é a aceitação da própria condição sem dissimulado sacrifício de si: “*A capacidade de assegurar o fim, Deus deu a todos os métodos bons e não a negou a nenhuma maneira apta, pois **uma coisa não é boa contra a outra***” (ECKHART, p. 124, 1991). Não há a mínima preocupação na sistematização do pecado ou mesmo na hierarquização das virtudes como observamos em Tomás (TOMÁS, 2001), a não ser por efeito retórico – o desprendimento, que é o despojar-se do virtuosismo, é a melhor virtude, e em sentido mais exato: a única. O virtuosismo vê Deus como no topo de uma hierarquia, quando na visão de Eckhart, Deus está além de qualquer hierarquia e comparação.

*[14] Décimo quarto artigo. O homem bom deve conformar sua vontade à vontade de Deus, de maneira que ele queira tudo o que Deus quer. E como Deus quer, de alguma forma, que eu tenha **pecado**, eu não quero não ter pecado - e essa é a verdadeira penitência.*

*[15] Décimo quinto artigo. Se um homem cometesse mil **pecados mortais**, e tal homem estivesse em uma disposição justa, ele não teria de querer não os ter cometido.*

Se, no passado, houve um pecado, foi com a concessão de Deus. Sendo com a concessão de Deus, melhor que o pecado tivesse ocorrido, pois Deus sempre tira de um

mal algum bem. Desejar o contrário da vontade de Deus é desacreditar da Providência e se martirizar com o remorso, com o remoer e o “remorder” o passado. Em Eckhart o futuro pertence a Deus e o passado também, pois só Deus tem *a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada* de que fala Boécio. Assim, deve-se buscar a “verdadeira penitência”, que é aceitar-se por inteiro, com todos os seus males e pecados (o que difere muito de dizer que estes são ontologicamente bons), pois é uma “falsa penitência” e excessivo amor próprio remoer o passado (“morder de novo”), como afirma o escritor e estudioso das religiões Aldous Huxley:

Esta necessária mudança de espírito vai normalmente acompanhada de pesar e asco de si mesmo. Mas não terá que persistir nestas emoções nem deve permitir-se nunca que se estabeleçam como hábito de remorso. "Remoer" tem literalmente o sentido, ao mesmo tempo surpreendente e estimulante de "morder de novo". Neste encontro canibal quem remói a quem? A observação e a análise de si mesmo nos dão a resposta: os aspectos bem reputados do eu remoem aos males reputados e são por sua vez mordidos, com feridas que supuram incurável vergonha e desespero. Mas, segundo as palavras de Fénelon, "é mero amor próprio o estar inconsolável ao ver as próprias imperfeições". Reprovar-se é doloroso; mas a mesma dor é uma prova tranqüilizadora de que o eu continua intacto; enquanto a atenção se fixa no delinqüente eu, não pode fixar-se em Deus, e o eu (que vive da atenção e morre só quando este sustento é retirado) não pode dissolver-se na divina luz (HUXLEY, 1991).

À primeira vista e solta de contexto, a semelhança destes artigos com a doutrina dos cátaros e dos begardos é indiscutível. A crença na pureza absoluta da alma fez com que os begardos desprezassem por completo as ações externas, importando-se apenas com a “disposição justa”, a pureza de coração. Resultado: não há problema na vivência de uma sexualidade desregrada e não há impedimentos para qualquer manifestação exagerada, pois o amor interno purifica todos os atos externos, mesmo aqueles que são maus na aparência. O medo de tal ideia e o repúdio aos begardos pela Igreja foram relatados por Huizinga:

O que a Igreja acima de tudo receava na ideia da anulação da personalidade era a consequência, aceite pelos extremistas de todas as religiões, de que a alma anulada em Deus, não tendo, por conseguinte, qualquer vontade,

deixaria de pecar mesmo que seguisse pelos caminhos do apetite carnal. Quantos pobres ignorantes foram por tais doutrinas arrastados a mais abominável das licenças! Sempre que Gerson trata desta questão dos perigos do amor espiritual ele recorda os excessos dos Bégards e dos Turlupins. Receia uma verdadeira impiedade satânica como a do nobre que ele conta ter confessado a um frade cartuxo que o pecado da luxúria nunca o impedira de amar a Deus; pelo contrário, inflamava-o a procurar e a saborear mais intensamente a doçura do amor divino (HUIZINGA, 1985).

Supor ser o homem o criador do bem pelas suas atitudes é um erro condenado pelo mestre alemão. E tal é a atitude dos begardos. Sob a perspectiva de Girard e Eckhart, conclui-se que os begardos caem num pensamento circular: afirmam a nulidade dos atos externos, mas o mesmo tempo afirmam serem eles próprios absolutamente bons nos atos externos. Mas se “Deus não prescreve atos externos” nunca estes mesmos atos podem ser bons em si mesmos. É esse exagero que Mestre Eckhart foi destinado a corrigir como mestre espiritual das beguínas para dar-lhes um “sentido ortodoxo” (MANÕN, 2004). No entanto, por ironia, foi acusado justamente pelo mesmo erro que se destinou a corrigir.

Como vimos no segundo capítulo, o otimismo de Eckhart não despreza em absoluto os atos externos, mas os submetem. A entrega do passado a Deus reflete na absoluta confiança do perdão divino. O justo deve sempre se alegrar com tudo, pois em tudo há um bem, e mesmo no mal, há uma lição. O mal é aquilo que permite ao bem o triunfo. Vimos anteriormente que há uma utilidade no mal segundo Girard, em outro momento, nosso cientista social é ainda mais enfático: nem mesmo o mimetismo pode ser considerado mau.

Mesmo que o mimetismo do desejo humano seja o grande responsável das violências que nos oprimem, não se pode concluir que o desejo mimético é mau. Se os nossos desejos não fossem miméticos, fixar-se-iam para sempre em objetos predeterminados, seriam uma forma particular de instinto. Os homens não seriam capazes de desejo mais do que as vacas num prado. Sem desejo mimético não haveria liberdade nem humanidade. O desejo mimético é intrinsecamente bom. O Homem é uma criatura que perdeu parte do seu instinto animal para aceder àquilo que se chama o desejo. (...) Se os seus desejos não fossem miméticos as crianças não escolheriam, forçosamente, para modelos, os seres humanos que as rodeiam, a Humanidade não teria linguagem, nem cultura. Se o desejo não fosse mimético, não seríamos ao humano nem ao divino. (...) O desejo mimético faz-nos escapar à animalidade. É, em nós, responsável pelo melhor e pelo pior, pelo que nos

faz descer abaixo do animal, assim como pelo que nos eleva acima dele. As nossas intermináveis discórdias são a contrapartida da nossa liberdade (GIRARD, 1999, p. 32-33).

Há em Girard uma espécie de evolucionismo, mas não nos termos que se nomeia a metodologia dos primeiros antropólogos do séc. XIX. O filósofo francês Michel Serres lhe dá o epíteto de *Darwin das Ciências Sociais*, já o escritor também francês Jean Marrie Domenach lhe denomina como o *Hegel do Cristianismo* (GODOY, 2012, p.07). A ideia de que cada etapa da história tem sua importância fundamental (realmente cara a Hegel), o fato de se acreditar que o mimetismo é o elo entre o animal e o divino, até mesmo o acontecimento do engano de Satanás pela Cruz, tudo isso incide numa certeza clara analógica a de Eckhart: o passado sempre e incondicionalmente nos oferece uma lição, e, portanto, é bom conforme Deus. Instinto-Desejo-Redenção, eis as etapas da história para o francês. Para Girard até Satanás é ‘perdoado’. Em Eckhart devemos acolher integralmente nossos males. Nas palavras de Faggin:

Este homem (bom) pertence a um mundo ideal e participa de uma Verdade universal e eterna, à qual serve livremente. Contempla seu eu empírico sem ódio e sem amor e **se aceita a si mesmo** e aceita coisas à luz de um conhecimento objetivo e infalível e na caridade onipresente do Espírito. A pessoa, ontologicamente desvalorizada (as criaturas são puro nada), encontra novamente sua consagração moral na tarefa universal que transcende a sua individualidade. (FAGGIN, 1984, p. 121 – grifo nosso)

Nas *Conversações Espirituais*, o maior exemplo da aceitação plena de si contra um mimetismo auto forjado pode-se encontrar nas seguintes palavras:

Não é possível que cada um seja obrigado a uma só maneira, nem que todos os homens tenham uma só forma; nem tampouco pode ser que um só homem tenha todas as maneiras de proceder, ou que um só proceda segundo os modos de cada um. Cada um, portanto, fique com o seu modo bom e integre nele todos os demais modos e abrace pela sua maneira tudo que é válido em todos os modos. Mudanças de maneiras levam à inconstância tanto as maneiras como também o próprio espírito. O que um método pode dar também se pode obter por outro, desde que este seja bom e louvável e nele se procure a Deus. (ECKHART, 1991, p. 124).

Vemos aí exposta uma ampla defesa contra o mimetismo e a vã idolatria. A cristalização de modelos de que falamos anteriormente é aqui evidenciada num insight de sabedoria simples, até mesmo popular na atualidade: cada indivíduo possui uma maneira de ser – o que não significa que todos devem se conformar passivamente com os próprios defeitos, e sim tentar consertá-los na medida de suas possibilidades ou no emprego dos métodos bons. Caso não se consiga, que ninguém se condene num ritual de sacrifício onde se é, ao mesmo tempo, acusador e vítima – ao aceitarmos-nos evitamos a propagação da violência interna, do remorso, da falta de amor benigno. Com tal disposição, evitamos o mecanismo vitimário em seu ciclo infundo de ataque e defesa e abrimo-nos tanto para o arrependimento sincero como para a auto-redenção, inspirada no Redentor do Universo:

Em tudo que o homem faça ou deixe de fazer, no seu viver e seu sofrer, tenha ele diante dos olhos o seu Redentor, como teve Ele a nós diante dos olhos meus. (...) Também te deves lembrar de que Deus é o Redentor universal do mundo inteiro. (...) De modo semelhante, também tu deves ser para ti um redentor universal de tudo quanto tens corrompido em ti por teus pecados. (...) Por isso busca refúgio junto àquele em que não há estrago, mas em quem tudo é perfeito, de modo que possa ser Redentor Universal de todo o estrago que há em ti, por dentro e por fora. (ECKHART, 1991, p. 123)

Assim, evidenciamos a aplicação do Paracleto girardiano nos moldes da mística de Eckhart. O espírito acusador cede espaço ao Consolador, e é absorvido por ele em cada detalhe da vida interior de todos os homens. Assim como no transcorrer da história Cristo redime a humanidade, o homem, inspirado em Deus, deve se sentir para sempre redimido, sem simular para si nenhum tipo de sacrifício e condenação.

A chave da interpretação da história humana em Girard é a culminância da Redenção: toda a história tende ao cristianismo. Tal como a chave da mística e da ética eckhartiana é a total entrega a Deus em aceitação de si. Eckhart faz na mística da vida individual o que Girard vê ao longo de todo processo histórico. A história do homem, nesse caso, se mistura à história do indivíduo. René Girard faz uma reverência a um pensamento de Simone Weil, a qual afirma que “*antes mesmo de ser uma teoria de Deus, os Evangelhos são uma teoria do Homem*” (GIRARD, 1999, p. 225).

3.3 O modelo de imitação de Tomás Kempis nas perspectivas opostas de Huizinga e Girard.

Na sua obra *O Outono da Idade Média*, Huizinga revela sua crítica à mística radical de Eckhart e aponta o modelo de imitação de Tomás Kempis⁴¹ como o ideal, um tipo da religiosidade autêntica que preza pelo equilíbrio. Para Huizinga o verdadeiro religioso é aquele que encontra nas práticas litúrgicas a aplicação da sua alta contemplação, sem “os perigos das extravagâncias individuais”, da vacuidade de imagens:

A Igreja recebeu sempre os excessos de misticismo, e com razão, pois o fogo do êxtase contemplativo, para consumir formas e imagens, necessita de queimar todas as fórmulas, conceitos, dogmas e mesmo os sacramentos. A verdadeira natureza do transporte místico, todavia, implicava uma salvaguarda para a Igreja. Elevar-se à claridade do êxtase, errar nas alturas solitárias da contemplação esvaziada de formas e de imagens, saborear a união com o princípio único e absoluto era para o místico apenas a graça singular de um momento. Ele tinha de descer das alturas. Para mais, os extremistas, com o seu séquito de *enfants perdus* transviavam-se no panteísmo e em excentricidades. Os outros, porém — e é entre estes que se encontram os grandes místicos —, nunca se perderam no caminho do regresso à Igreja, que os esperava com o seu sensato e econômico sistema de mistérios fixados na liturgia. Oferecia a todos os meios de alcançar em dado momento o divino princípio em toda a segurança e sem o perigo de extravagâncias individuais. Economizava a energia mística e foi isso o que sempre a fez triunfar dos perigos com que o misticismo a ameaçava. (HUIZINGA, 1985)

Huizinga afirma que a “filosofia unitiva é louca”. Critica em Eckhart seu aspecto irracional, “pré-intelectual”. O desprezo pelas imagens no misticismo radical é mal visto pelo historiador, ao ponto de afirmar: “*Sem metáforas é impossível exprimir um único pensamento. Todo o esforço para se erguer acima das imagens está condenado ao insucesso*” (HUIZINGA, 1985) - o verdadeiro misticismo só pode se dar em acordo com estágios gradativos do desenvolvimento espiritual:

⁴¹ Monge alemão nascido em Kempen, na Renânia, em 1379. Sua obra mais conhecida é *A Imitação de Cristo*, onde sugere vários exercícios práticos inspirados na vida de Jesus.

A filosofia unitiva é irracional, insensata e louca. O caminho do místico conduz à inconsciência. Ao negar toda a relação positiva entre a divindade e o que tem nome e forma, a operação da transcendência é ao mesmo tempo abolida: «Todas as criaturas», diz Eckhart, «são apenas coisa nenhuma; não digo que são pouco ou alguma coisa: são nada. O que não tem entidade não é. As criaturas não têm ser, pois o seu ser depende da presença de Deus.» O misticismo intenso significa um retorno à mentalidade pré-intelectual. Tudo o que é cultura fica esquecido e anulado. Se, no entanto, o misticismo deu, em todos os tempos, abundantes frutos à civilização, é porque se eleva sempre gradualmente e porque nos seus estádios iniciais é um poderoso elemento de desenvolvimento espiritual. (HUIZINGA, 1985)

A crítica de Huizinga abriga-se no argumento do problema da “queima de etapas”, ou como se diz popularmente: “colocar o carro na frente dos bois”. A contemplação mística só pode ser sincera se for precedida de longa jornada espiritual, repleta de **sacrifício** moral, de penitência, de oração. Diferente da perspectiva eckhartiana, Deus não é imediato nem urgente, é preciso paciência para se ter Deus, é necessário que nos sintamos “distantes de Deus” para percorrermos o caminho até ele. Em Eckhart, como vimos no capítulo dois, a penitência é apenas uma serva que deve ser descartada tão logo não seja mais útil. Na sequência Huizinga chega a defender literalmente um “moralismo” como essencial no paralelo ao misticismo:

A contemplação exige uma severa cultura de perfeição moral como estado preparatório. A cordura, a repressão dos desejos, a simplicidade, a temperança, o trabalho praticados pelos místicos criam neles uma atmosfera de paz e de fervor religioso. Todos os grandes místicos louvaram o trabalho humilde e a caridade. Nos Países Baixos estes caracteres concomitantes do misticismo — moralismo, pietismo — tornaram-se a essência de um movimento espiritual muito importante. Das fases preparatórias do misticismo intensivo de uns poucos saiu o extensivo misticismo da *devotio moderna* de muitos. Em vez do êxtase solitário dos bem-aventurados surgiu um hábito constante e coletivo de sinceridade e de fervor, cultivado pelos simples habitantes das cidades na convivência fraterna das irmandades e dos conventos. Eles só possuíam um misticismo de retalho. Tinham sido tocados apenas por «uma pequena centelha» (HUIZINGA, 1985)

A *devotio moderna* é o misticismo da população, adequado aos costumes, à devoção simples, à moral, ao fervor religioso que se mostra nos conventos e nos hábitos

mais corriqueiros. A *devotio* é considerada por Le Goff uma espécie de misticismo pragmático espelhado na humanidade de Cristo:

A devotio moderna não teve a profundidade da inspiração mística que se desenvolveu na Europa do século XIII e, sobretudo, da primeira metade do século XIV, mas trata dos problemas concretos, cotidianos, propõe uma devoção simples e prática, cujo modelo é a humanidade de Cristo. Desse meio saiu uma obra-prima, a *Imitação de Cristo*, atribuída a Tomás de Kempis. (LE GOFF, 2007, p. 248)

A *Imitação de Cristo* de Tomás Kempis é considerada por Huizinga uma obra de religiosidade autêntica, através da imitação da vida de Cristo pode o homem viver mais perto de Deus. O comportamento deve se encaixar, portanto, num modelo, num padrão, se preciso for é necessária até mesmo uma “repressão”, um auto-sacrifício rígido.

É curioso notarmos que da perspectiva de Eckhart seria tal imitação um sacrifício inútil que culminaria num niilismo da personalidade. O abandono da personalidade individual sempre pareceu ser a tônica da mística radical de que é acusado Eckhart, mas do ponto de vista de sua teologia o exato contrário é que se dá. O pensador alemão não propõe a anulação da personalidade, mas uma aceitação completa da mesma como evidenciado na já citada passagem: “*Não é possível que cada um seja obrigado a uma só maneira, nem que todos os homens tenham uma só forma; nem tampouco pode ser que um só homem tenha todas as maneiras de proceder, ou que um só proceda segundo os modos de cada um*”. O místico renano não quer que imitemos a Cristo na sua jornada. Os caminhos trilhados por Jesus de Nazaré são nobres, mas são os caminhos de Jesus de Nazaré e de mais ninguém. Qualquer imitação da sua vida histórica não passará de mimetismo, como proclama o pensador: “*Nosso Senhor jejuou 40 dias; ninguém deve empreender o mesmo. Cristo fez muitas coisas com a intenção de que o imitássemos espiritualmente, e não fisicamente*”. Como observamos anteriormente, a verdadeira imitação de Cristo para Eckhart é a mesma que em Girard. O intelectual francês chega a citar nominalmente Tomás Kempis e sua *Imitação de Cristo* como um modelo imperfeito da verdadeira imitação. Comparemos as diferentes análises que Huizinga e Girard possuem da mesma obra:

Sobre o que é que deve incidir exatamente a nossa imitação de Jesus Cristo? Não pode ser sobre os seus modos ou hábitos pessoais: nunca isso é dito nos Evangelhos. Jesus também não propõe uma regra de vida ascética no sentido de Thomas Kempis e da sua célebre *Imitação de Cristo*, por muito admirável que essa obra seja (GIRARD, 1999).

Mas entre eles nasceu o espírito que deu ao mundo a obra em que a alma da Idade Média encontra a sua mais frutuosa expressão durante muito tempo: *A Imitação de Cristo*. (...) Foi talvez aqui que a transbordante imaginação do espírito medieval pode ser captada no seu mais elevado sentido. Tomás Kempis faz-nos regressar à vida quotidiana (HUIZINGA, 1985).

Constatamos, por fim, que imitar Cristo para Girard e Eckhart é imitá-lo no seu desprendimento total, na sua entrega, na inteira aceitação da Cruz, no pleno acolhimento, pois, se Deus é espírito e o espírito é sem imagens, Deus só entrará onde se identificar: no pleno vazio, na absoluta liberdade sem modelos fechados. Deve-se imitar em Cristo a sua abertura e não sua personalidade. Imita-se em Cristo sua deidade, para que possa o homem também deificar-se, como no famoso versículo: “*Sede perfeitos como vosso Pai é perfeito*” (Mt 5, 48), isto é, perfeito de acordo com o absoluto, não tendo regras limitadas como referência.

CONCLUSÃO

Concluimos este trabalho acentuando que sua relevância se situa no campo geral das Ciências Humanas. Analisar os efeitos de uma teologia na história e na antropologia é de grande valia para essas três vias do conhecimento. Há muito Aristóteles proclama sua notória sentença: “*Todos os homens, por natureza, tendem ao saber*” (ARISTÓTELES, 2002). É essa certeza que nos entusiasma. Tomás de Aquino, ao interpretar o estagirita, afirma:

A primeira razão consiste em que qualquer coisa naturalmente aspira a apetecer à sua perfeição. É daqui que se diz que a matéria apetecer a forma, assim como o imperfeito apetecer a sua perfeição. Ora, se o intelecto, considerado em si mesmo, está em potência para com todas as coisas, e não se reduz ao ato exceto pelo conhecimento, deve-se então concluir que todo homem deseja o conhecimento assim como a matéria apetecer a forma (TOMÁS, 2006).

O conhecimento, independente de suas formas, é desejável. Vivemos nós no anelo pelo saber. Assim, nosso ponto de partida, nosso impulso inicial, foi a pesquisa histórica. Ao examinarmos a bula papal de 1329, assinada pelo então Papa João XXII, considerado um dos papas mais polêmicos da história do cristianismo, ao condenar aquele que foi o único teólogo de renome da Idade Média conduzido a um processo de Inquisição (RUH, apud RASCHIETTI, 2003), queremos sublinhar a relevância da análise documental no nosso trabalho, bem como a importância do nosso objeto de estudo. Mas coube à nossa competência, ou seja, ao máximo daquilo que podíamos realizar para efeito de efetiva contribuição acadêmica, fazer uma análise teológica/antropológica do documento histórico que condenou o famoso místico alemão, e ali nos demoramos na consciência de que esta é a verdadeira função deste trabalho.

No entrelaçamento entre História, Antropologia e Teologia realizamos nossa jornada. O método que nos inspiramos segue o mesmo que René Girard utiliza no seu artigo *Teoria Mimética e Teologia* ao aproximar suas observações sobre Teologia e

História das Religiões à sua teoria antropológica na visão do ineditismo histórico-antropológico da religião cristã.

O cristianismo de Girard e Eckhart parece de fato uma religião inédita. Há quem faça a Girard a mesma acusação que a bula papal faz a Eckhart: a de ser sua teoria propagadora de um falso cristianismo ou de uma religião abstrata e inexistente (é o caso do teólogo protestante Bernard Lauret). Este é o momento, portanto, para respondermos a pergunta levantada no início deste trabalho: qual o lugar da religião cristã em Eckhart? Admitimos, diante de todas as análises feitas no decorrer deste trabalho, que Eckhart assume uma postura cristã para além do cristianismo histórico e tradicional. Nada nos impede de dizer que há em Eckhart a essência da mensagem cristã vivenciada no interior da alma. A viabilidade social desta religião vê-se na antropologia de René Girard. É crucial afirmarmos, entretanto, que tal religião não se coloca contra a tradição, pois não é uma religião de luta. Mas sem dúvida busca se colocar acima desta, como diz Faggin (1983). Portanto, a condição de católico dominicano de Eckhart não entra em contradição com sua mística, mesmo havendo uma grande diferença de ênfase para com a tradição. Contraste há, e este é bem nítido. Mas contradição não pode existir entre duas esferas totalmente distintas. Com isso não queremos dizer que o cristianismo proposto por Eckhart é a-histórico, mas supra-histórico, permeia a história, mas não se restringe por ela, tendo, ainda, a possibilidade de uma realização nessa mesma história como indica a antropologia de Girard.

Os relatos sobre a mentalidade medieval feito por Hilário Franco Júnior demonstram mais uma vez o quão distante Eckhart estava do seu próprio contexto:

Considerar o cristianismo guerreiro da Idade Média “contraditório” é uma interpretação anacrônica. Realmente, se Cristo pregara o pacifismo e a não-violência, esses princípios apenas poderiam tornar-se vitoriosos — segundo a interpretação medieval — com a implantação da unidade cristã. Logo, se alguém está contra ela (hereges, infiéis, cismáticos, pagãos), está também contra a harmonia universal, justificando-se assim o emprego da força para sua eliminação. A guerra é pré-condição para a paz. Todo cristão deve estar preparado para a primeira se quiser alcançar a segunda. Uma oração composta por Florus de Lyon, em meados do século IX, revela bem esse sentimento. Afirma-se ali que o próprio Cristo está envolvido em “selvagens combates”. O fiel deve proteger-se “atrás das muralhas de Cristo” e assim esperar o Senhor benévolo com coração perseverante”. Quem resistir “com coragem às armas dos adversários [...] ganhará os bens resplandecentes do reino eterno”. Diante disso, a atitude de Carlos Magno mandando executar

num único dia 4.500 saxões revoltosos foi, na ótica medieval, um ato profundamente cristão. (FRANCO, 2001)

Não caberia a nós afirmarmos que o “cristianismo guerreiro” foi contraditório com seus princípios, pois isso seria de fato ignorar a dinâmica social da própria religião histórica. No entanto, temos a necessidade de observar, por todos os motivos ressaltados no decorrer deste trabalho, que o cristianismo proposto por Eckhart vai na contramão de seu próprio tempo. As palavras de Girard demonstram quanto o francês e o alemão propõem um cristianismo diferente. Em *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim*, diz o francês:

Continuam a prevalecer muitas vezes (os valores cristãos) de forma distorcida, caricatural, quando a defesa da vítima, por exemplo, gera novas perseguições. Só podemos perseguir indivíduos ou grupos quando temos a justificativa de ser contra qualquer prática persecutória, de perseguir apenas para combater perseguições! Em suma, só podemos perseguir perseguidores. Daí a popularidade da propaganda, hoje maior do que nunca. Mas se trata de um uso dessa difusão em nada relacionado ao uso feito pelo Cristianismo: a princípio, a propaganda concernia às verdades cristãs a serem propagadas. Hoje em dia, ocorre um fenômeno muito pouco cristão em seu verdadeiro propósito, pois precisamos provar que nosso oponente é um perseguidor, para justificar nosso desejo de persegui-lo. Ora, a propaganda cristã visa a abolir a possibilidade de perseguições! Daí a verdade cristã, sem a autocrítica capaz de mostrar nossas tendências violentas, ser tão inquisitorial quanto a própria Inquisição. (GIRARD, 2000)

A crítica a este cristianismo pacifista e altamente desprezado Eckhart sofreu ainda vivo, como vimos na bula. O curioso é que Girard recebe críticas semelhantes, como é o caso do pensamento do teólogo Bernard Lauret.

Se o sacrifício fosse este mecanismo de projeção que pinta Girard, poderíamos dizer que ele está ausente da maior parte dos textos do Novo Testamento. É inclusive verdade que Lucas, por ex., pode se passar da noção de sacrifício para dar um sentido à morte de Jesus, profeta martirizado à morte por causa de seu testemunho. Mas o sacrifício recebe outra significação humana e crente na tradição bíblica, desde o Antigo Testamento: ele diz de obediência à vontade divina. O que não ocorre sem renúncia. É aqui que não podemos nos enganar. Uma certa espiritualidade religiosa fez do sacrifício a renúncia que se reduz a uma privação (pequena ou grande).

Esta definição não diz nada do sacrifício como um ato de fé. Ora, o sacrifício deve dizer alguma coisa da religião, senão ele não tem nada de um ato religioso. Mas ele quer testemunhar do primado de Deus e deixar assim um Deus ser Deus. A obediência não é uma atitude masoquista, mas uma prática de esperança crente e amante. O sacrifício se estende também a toda a vida. Ele supõe portanto a fé em Deus. Tal não é mais o sacrifício segundo a definição que fornece Girard, já que ele o explica inteiramente por um jogo social. Nos surpreende que tantos cristãos tenham encontrado nesta obra um conforto apologético de sua fé, enquanto que o cristianismo aí se torna simples metáfora cultural. (LAURET, 2004)

A crítica de Lauret a Girard envolve a negação de Girard⁴² ao sacrifício como fenômeno religioso e moral, o que tiraria o valor histórico do cristianismo. Ao ponto de Lauret dizer que o cristianismo de Girard não passa de uma “metáfora cultural”, ou seja, uma abstração completa. Lauret afirma que Girard sugere uma religião “sem mediações históricas” e se pauta num “homem que não existe” (LAURET, 2004).

A obra de R. Girard é a ocasião de numerosos debates, uma vez que seu pensamento recorta alguns domínios com a força de uma coerência massiva. Nós sublinhamos aqui alguns limites no que diz respeito à fé sem prejudicar, evidentemente, a atitude pessoal do autor. Este pensamento se insere no que chamamos abusivamente de “retorno do religioso”. Aqui, ao menos, vemos que a metáfora religiosa tende a devorar todas as outras medições psicológicas, sociais, econômicas, políticas e teológicas, enquanto ao mesmo tempo ela tenta lhes anexar. Sua religião tende mais e mais a apresentar um homem ideal, estranho a toda “violência”: **um homem que não existe** e que joga amplamente do registro da culpabilidade, com sua negação da morte e da agressividade concreta, apesar de sua denúncia massiva da violência. Que esta denúncia seja esclarecedora e útil, é inegável. Mas tudo não foi ainda dito da fé cristã”. (LAURET, 2004)

Mas convém salientar um fato importante na visão de Girard, e que nos servirá para entendermos os paradoxos de Eckhart: Cristo não invalida o sacrifício das religiões arcaicas, pelo contrário, os integra, faz com que estes não sejam mais fragmentados, e sim plenos no seu sacrifício único. A inovação radical do cristianismo para o francês está na ideia de um Deus amoroso, que, longe de lançar para fora todo sacrifício resolve sofrer todo ele de uma só vez. Por esse motivo Girard não fala de um cristianismo

⁴² A possibilidade de um sacrifício moral Girard evidencia no exemplo das duas prostitutas. É possível que Lauret não tenha conhecido as novas nuances do pensamento de Girard sobre o sacrifício, pois a crítica de Lauret é de 1980.

“antissacrificial”, mas sim de um cristianismo não sacrificial (no sentido negativo de sacrifício) ou de um cristianismo do sacrifício perfeito (na acepção divina da palavra) (GIRARD, 2011).

Em vez de ser ele mesmo outro bode expiatório sacralizado, Cristo se torna bode expiatório para dessacralizar os que vieram antes dele, impedindo que os que vierem depois sejam sacralizados. É enquanto intérprete desse papel que ele revela ao mesmo tempo o verdadeiro deus que é ele mesmo, e o homem que ele é, desde há muito votado ao erro gigantesco, mas inevitável, que consiste em implicar Deus em violências puramente humanas. Os três, portanto, Cristo, seu Pai e o Paráclito, são pois o único Deus que corresponde à definição de João: *Deus é amor*. Há dois modos do divino que se opõem radicalmente um ao outro e que, no entanto, formalmente se assemelham. O arcaico surge diretamente da eficácia dos bodes expiatórios, e o cristão surge imediatamente, de modo paradoxal, de sua ineficácia em razão da destruição dos falsos deuses. Aos bodes expiatórios parciais, terrestres, temporários e injustos das religiões terrestres, opõe-se, como o diz Schwager, o bode expiatório perfeito, ao mesmo tempo plenamente humano e plenamente divino. A todos os sacrifícios imperfeitos de eficácia temporária e limitada, opõe-se o sacrifício perfeito que põe fim a todos os outros (GIRARD, 2011, p. 94 e 95).

Seria um erro, portanto, afirmar que Girard, e mesmo Eckhart, defende um cristianismo que repudia ontologicamente o sacrifício. No ensaio *Teoria Mimética e Teologia* Girard faz uma retratação, tendo em vista que na obra *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo* desassociou de uma vez por todas o cristianismo ao sacrifício. Na verdade o cristianismo anula o sacrifício aceitando-o por inteiro e não lutando contra o mesmo (o que seria uma nova forma de sacrifício). Este é o paradoxo: só na aceitação completa do sacrifício é que o mesmo se invalida: está é a “loucura da Cruz” de que fala o Apóstolo Paulo segundo Girard.

Da mesma forma podemos perceber que Mestre Eckhart não nega a Cruz como fazem, por exemplo, os begardos e os cátaros, que anunciavam uma vida de total negação do sofrimento e afirmação da alegria. Vimos exaustivamente que para Eckhart a aceitação plena do sofrimento é a melhor forma de estar em Deus, como Jesus na sua Paixão. O “panteísmo” de Eckhart se traduz da seguinte forma: Deus é visível em todas as coisas, sentimentos e atitudes - na alegria ou no sofrimento, no interior ou no exterior, no cotidiano banal ou na liturgia. Para o mestre renano não há nada mais fácil e

possível que ser um com o ser de Deus (VIANA, 2011). Nisso reside a anulação do sacrifício em Mestre Eckhart e em Girard: não pela rejeição do sacrifício, mas pela *rejeição da rejeição*, pela aceitação plena e plenificadora do próprio sacrifício, que, ao ser acolhido, deixa de ter eficácia, pois vive por si só da negação e, enganado pela Cruz, não percebe que sua integralidade é o seu próprio fim.

Se por um lado tal visão pode sofrer a acusação de pregar um cristianismo a-histórico, por outro lado sustenta com veemência a simples ideia de que as raízes da religião histórica não estão no tempo, mas na eternidade. O cristianismo místico seria, assim, uma religião supra-religiosa, que se deixou enamorar pelo seu próprio fundamento eterno, que permeia a história justamente por estar além dela.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE MESTRE ECKHART

ECKHART, Mestre. **Os Sermões Alemães**. Volume I. Tradução de Enio Paulo Giachini: Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco; Petrópolis : Vozes, 2006.

ECKHART, Mestre. **Os Sermões Alemães**. Volume II. Tradução de Enio Paulo Giachini: Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco; Petrópolis : Vozes, 2008.

ECKHART, Mestre. **O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos**. Editora Vozes, Petrópolis, 1991.

ECKHART, Mestre. **Conversações Espirituais**. Editora Vozes, Petrópolis, 1991.

ECKHART, Mestre. **Sobre o desprendimento**. Editora Vozes, Petrópolis, 1991.

OBRAS DE RENÉ GIRARD

GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo, 1990, editora Unesp.

GIRARD, René (André Gounelle; Alain Houziaux). **Deus: Uma Invenção?**. Margarita Maria Garcia Lamelo. Editora É Realizações, 2011, São Paulo.

GIRARD, René. **Eu Via Satanás Cair do Céu como um Raio**. Tradução Vasco Farinha. Instituto Piaget, 1999.

GIRARD, René. **Aquele por quem o escândalo vem**. Tradução: Carlos Nougué. É Realizações. 2011.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Verônica Aparecida Silveira. **A construção da norma no movimento franciscano: *Regulae* e *Testamentum* nas práticas jurídicas mendicantes (1210-1323)**. FFLCH – USP. Dissertação de mestrado / 2010

ANDRADE, Solange Ramos. **Espaço sagrado e sacralização do espaço: Aspectos da procissão de *Corpus Christi* em Maringá**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 11, Setembro 2011 - ISSN 1983-2850

ANSELMO, Santo, Arcebispo de Cantuária, 1033-1109. **Proslógio**. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1979.

ANSELMO, Santo, Arcebispo de Cantuária, 1033-1109. **Monólogo**. Tradução de Ângelo Ricci. 2. ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1979.

ANSELMO, Santo, Arcebispo de Cantuária, 1033-1109. **Resposta de Anselmo a Gaunilo**. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. 2. ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1979.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A Doutrina Cristã**. São Paulo. Edições Paulinas 1991.

AGOSTINHO, Santo, bispo de Hipona, 354-430. **O livre arbítrio**. [tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco]. São Paulo: Paulus, 1995. [Patrística].

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. v. 2 e 3. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América / Jérôme Bachet** ; tradução Marcelo Rede ; prefácio Jacques Le Goff. – São Paulo : Globo, 2006.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Proclo e Plotino**. Petrópolis – RJ. Vozes, 2006.

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000.

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. Trad: Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CALLEGARO, Ronaldo. **A Doutrina do Mal em Santo Tomás de Aquino**. Filogênese. Vol. 3, nº 1, 2010.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Apresentação dos Sermões Alemães**. Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco; Petrópolis : Vozes, 2006.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **A Mística de Eckhart em Eckhart**. Publicado como apresentação dos Sermões Alemães, vol II. Editora Universitária São Francisco; Petrópolis : Vozes, 2008.

CARVALHO, Olavo de. **Por que celebrar o Natal**. (2003). Acessível em http://www.olavodecarvalho.org/textos/natal_2003.htm. Acesso em 23/01/2014.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edições Loyola – São Paulo, 1999.

CHERUBIN, Felipe. **René Girard – Desejo, Violência e Literatura**. Acessível em <http://www.dicta.com.br/rene-girard-desejo-violencia-e-literatura-i>. Acessado em 01/02/2014.

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

DOS SANTOS, Mário Ferreira. **O Homem Perante o Infinito / Mário Ferreira dos Santos**. 3. ed. São Paulo; Editora Logos, 1960.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo; Editora Logos, 1960.

DIONISIO, Pseudo Areopagita. **Los nombres divinos** – 1ª ed. Buenos Aires, Losada, 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAGGIN, Giuseppe, – **Meister Eckhart e a mística medieval alemã / São Paulo: ECE, 1983**.

FRANCO JÚNIOR, Hilário, **A Idade Média : nascimento do ocidente / Hilário Franco Júnior**. -- 2. ed. rev. e ampl. -- São Paulo : Brasiliense, 2001.

GARCIA, Gilberto. **A visão da liberdade e olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segundo o pensar em Mestre Eckhart**. Rio de Janeiro, março, 2007.

GARCIA, Talita Cristina. **A norma e a justiça como atribuições exclusivas do poder civil: O “Defensor pacis” de Marsílio de Pádua**. Associação Nacional de História – ANPUH XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – 2007.

GIACHINI, Enio Paulo. **Introdução aos Sermões Alemães**. Bragança Paulista. Editora Universitária São Francisco; Petrópolis : Vozes, 2006.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**/ Etienne Gilson. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. Martins Fontes. São Paulo, 2006.

GODOY, Edvilson. **Enfoques do pensamento de René Girard**. Revista de Cultura Teológica - v. 20 - n. 80 - OUT/DEZ 2012.

GONZALES, Justo. **Historia del Cristianismo I. Desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados**. Miami, Fla.: Editora Unilit – 2003.

GUERIZOLI, Rodrigo. **Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”?** Cadernos de Filosofia Alemã; nº 11 | p. 57 - 82 | JAN-JUN 2008.

GUERIZOLI, Rodrigo. **A Condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico**. Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, nº89, 2000, p. 387-403.

HOLMES, George. **A Europa na Idade Média – Hierarquia e Revolta, 1320-1450**. Tradução de Joana Gonçalves, 1975. Editorial Presença.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. 2 ed. Tradução de Augusto Abelaira. Lisboa, Portugal: Ulisseia, 1985.

HUXLEY, Aldous. **A Filosofia Perene**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.

LAET, Sávio. **Gêneros Literários e Formas do Saber na Universidade de Paris do Século XIII**. Disponível em <http://filosofante.org>. Acessado em 20/01/2014.

LAUAND, Jean. **Tomás de Aquino e o Neutro**. Revista Internacional d’Humanitats 18 jan-abr, 2010. CEMOrOc-Feusp / Univ. Autònoma de Barcelona.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LE GOFF, Jacques. **As Raízes Medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LISBOA, Luiz Carlos. Mestre Eckhart: **O Diálogo com Deus** – São Paulo: T. A. Queiroz, 1986. (Coleção transcendência; v. 1)

LUISA, Adriane. **A Crítica de Bernard Lauret à teoria sacrificial de Girard: Resenha sobre o texto de Lauret, Bernard. “Comment n’être pas chétien? Questions aux thèses de René Girard sur le sacrifice”**. In *Lumière et Vie*, nº 146, 1980, pp. 43-53. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 03, jan.-abr. de 2004 – ISSN 1678 6408

MACEDO, José Rivair. **Um grupo em busca de perfeição espiritual: Os cátaros na França medieval**. Conferência apresentada na *VI Jornada de Estudos do Oriente Antigo: crenças, magias e doenças*, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, no dia 19/05/2000.

MAFESOLLI, Michel. **Elogio da razão sensível** / Michel Maffesoli ; tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1998. Título original: *Éloge de la raison sensible*.

MAÑÓN, Guillermo. **La mística del Maestro Eckhart**. Biblioteca Manuel Gómez Morin, ITAM. 2004.

MARÇAL, José Carlos. Geviert. **O sagrado em Heidegger e a serenidade em Mestre Eckhart**. Ano 11 • n. 2 • jul./dez. 2011.

MARIANI, Ceci Maria. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII. Experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete**. Doutorado em Ciências da Religião, São Paulo, 2008.

MARÍAS, Julián. Conferência do curso “**Los estilos de la Filosofía**”, Madrid, 1999/2000. Edição: Renato José de Moraes. Tradução: Ho Yeh Chia - <http://www.hottopos.com>, acessado em 20/10/2013

MARÍAS, Julián. **A Perspectiva Cristã**. Tradução Diva Ribeiro de Toledo Piza. – São Paulo : Martins Fontes, 2000.

MARTINS. Cardeal José Saraiva. **Homilia do Cardeal José Saraiva Martins na Festa de Santo Agostinho**, Bispo de Hipona e Doutor da Igreja, Celebrada em Padua (Itália). http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070828_s-agostino-pavia_po.html. Acessado em 23/11/2013

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística**. Tradução Luís Malta Loucei. São Paulo. Paulus, 2012.

NASCIMENTO, Acácio. **Teologia e Experiência na Mística de Eckhart. Uma análise de como o “pai da teologia mística” viveu essa aproximação em seu tempo**. Universidade Presbiteriana de Mackenzie. São Paulo, 2008.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. **Plotino e Mestre Eckhart: Uma Mística da Unidade**. *Ágora Filosófica*. Ano 3, n. 1 e 2. Jan/dez. 2003.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média**. Disponível em <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/sine>. Acessado em 20/01/2014.

POTKAY, Adam. **A História da Alegria. Da Bíblia ao Romantismo tardio**. Tradução Eduardo Henrik Aubert. Editora Globo, 2010, São Paulo.

RASCHIETTI, Matteo. **Mestre Eckhart: Um homem que falava do ponto de vista da eternidade**. São Paulo – Paulus, 2013.

RASCHIETTI, Matteo. **Quaestiones Eckhartianae: O Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Lógos**, 2004. Unicamp.

RASCHIETTI, Matteo. **Milenarista ao avesso, místico em termos: o caso de Meister Eckhart**. *Griot – Revista de Filosofia*. v.6, n.2, dezembro/2012 ISSN 2178-1036.

RASCHIETTI, Matteo. **As imagens da nobreza na vida e nas obras de Mestre Eckhart**. BUTIÑÁ JIMÉNEZ, Julia, e COSTA, Ricardo da (coord.). *Mirabilia 9* Aristocracia e nobreza no mundo antigo e medieval – Dezembro 2009/ISSN 1676-5818.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

SALOMÃO. **Cântico dos Cânticos**. Tradução: Antonio Medina Rodrigues. São Paulo – 2008, Hedra.

SANTOS, Bento Silva. **O Gottesgeburtszyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma” (Sermões 101 a 104)**. ROSSATTO, Noeli Dutra (org.). *Mirabilia 14*. Mística e Milenarismo na Idade Média Jan-Jun 2012/ISSN 1676-5818.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais - ensaio de hermenêutica imaginativa**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

SILVA, A.C. L. F. da . **O IV Concílio de Latrão: heresia, disciplina e exclusão**. Disponível em <http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/html/Latrao.htm> Acessado em 01/04/2014

SOUSA, Amanda Viana. **Vida sem porquê em Mestre Eckhart: Desprendimento e Cotidiano**. Dissertação de Mestrado – UFRN, Natal, 2011.

TERRIN, Aldo Natale. Antropologia e **Horizontes do Sagrado: culturas e religiões** / Aldo Natale Terrin; Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo – Paulus, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. trad. Aimom-Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. V, VI.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Metafísica de Aristóteles**. Disponível em http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Aristotelis_Libri_in_Libros_Metaphysicorum,_PT.pdf. (2006) Acessado em 25/01/2014.