



A MÍSTICA E O PANO DE FUNDO FILOSÓFICO- TEOLÓGICO DO PENSAMENTO ECKHARTIANO

Carlos Dener Pires Julio¹

Rogério Miranda de Almeida²

RESUMO: Relacionando mais especificamente os conceitos: *Mística; Teologia apofática; e, a Dialética eckhartiana*, procuraremos discorrer no presente artigo a respeito da unicidade do homem com o seu Criador. Limitaremos, deste modo, ao tocante filosófico e servindo-se principalmente dos escritos filosófico-místicos de Mestre Eckhart, bem como, as fontes de pesquisa bibliográfica relacionadas às suas possíveis influências, a saber: Dionísio Areopagita, com sua teologia apofática; Plotino, a respeito do Uno; e, Santo Agostinho de Hipona, por via do método da introspecção. Quanto a metodologia de pesquisa a ser utilizada, será de cunho teórico-exploratório, caracterizando com tal empenho, uma verdadeira antologia consonante com o pensamento do místico alemão em suas experiências, que traduzem de maneira singular a questão da liberdade, que é abordada e definida de várias formas.

PALAVRAS-CHAVE: Mestre Eckhart; Mística; Plotino; Teologia apofática; Dialética.

Conforme avançamos no presente artigo, desenvolveremos uma análise da mística renana de modo geral, juntamente com uma ênfase à mística eckhartiana em si a partir de suas influências filosóficas que possivelmente contribuíram para a construção do pensamento filosófico-teológico de Mestre Eckhart, a saber: *a filosofia e mística em Plotino; Agostinho de Hipona e o movimento de interiorização da alma; Dionísio areopagita e o silêncio e a ascensão para o divino; a partir de uma leitura dialética de Mestre Eckhart*, ambos segundo análises, investigações filosóficas e demais explanações teóricas.

¹ Bacharel em filosofia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e em enfermagem pelo Centro Universitário Campos de Andrade (UNIANDRADE). Este artigo foi elaborado a partir da monografia (TCC) orientada pelo Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida. E-mail: karlosdener@gmail.com

² Doutor em filosofia pela Universidade de Metz, França, doutor em teologia pela Universidade de Estrasburgo, França, professor de filosofia na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e de teologia sistemática no Claretiano – Centro Universitário. E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com

Segundo Matteo Raschiatti,³ no que diz respeito a sua história, Johann Eckhart foi nada menos que o fundador da mística renana, filho de pais nobres e nascido em 1260 em Hochheim, na Alemanha. Pertenceu a ordem dominicana e estudou em Colônia, aonde, ao que nos indicam fontes bibliográficas, foi aluno de Alberto Magno. Foi um famoso frade dominicano, teólogo e filósofo, considerado um dos principais místicos especulativos da Idade Média. Tornou-se prior do convento de Eufurt em 1298, recebendo posteriormente o título de Mestre em Teologia,⁴ título que assinara em todos os escritos e atos públicos que demonstram o quanto era conhecido no meio da cultura alemã como um mestre de renome.⁵

Sofreu severas denúncias e retaliações por parte do arcebispo de Colônia, Henrique II e até mesmo por alguns de seus irmãos de ordem, das quais se defendeu citando Santo Agostinho, chegando ao ponto de apelar ao Papa João XXII, do qual, sem êxito, teve ainda grande parte de suas suposições tidas como “mal soantes” e outras “suspeitas de heresia.”⁶ Tais acusações constaram na bula *In agro Dominico*⁷ (No campo do Senhor), de 27 de março de 1329. Falecido na primavera de 1328, ao que tudo indica em Avignon, não tendo a possibilidade de tornar a defender-se de suas acusações.

No final dos anos 1990, Joseph Ratzinger, então Presidente da Congregação para a Doutrina da Fé, reconheceu sua ortodoxia subjetiva, o valor de suas obras (sermões e cartas, tanto em latim como em alemão), bem como, os demais discursos proferidos como mestre espiritual.⁸ Segundo análises históricas, foi o único teólogo de renome da Idade Média contra o qual já fora conduzido um processo de inquisição por heresia.⁹

A obra de Eckhart, do começo ao fim, pode-se dizer, foi pura tentativa de justificação de fé, marca indelével do período da Escolástica, que tirava o seu fundamento justamente do estudo das capacidades naturais do homem. Por tratar-se de teoria de fé, é justamente aqui que, apresenta-se substancialmente, a busca e a investigação filosófica em direção à unidade essencial entre o homem e Deus.

Em Mestre Eckhart, mais objetivamente, a concepção de união com Deus – *Unio Dei*, irá se descortinar a partir de sua ontologia específica, ou melhor dizendo, na dialética

³ Teólogo e filósofo, doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

⁴ Cf. GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 522.

⁵ Cf. RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart: um homem que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 09.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 28.

⁷ Cf. ECKHART, Mestre. *El fruto de la nada*. Madrid: Ediciones Siruela, S.A, 2008, p. 176.

⁸ Cf. ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação*. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁹ Cf. RASCHIETTI, *op. cit.*, 2013, p. 73.

eckhartiana, aonde, numa trama de pensamento complexo, irá confeccionar um importante tecido argumentativo que perpassa, fundamentalmente, pelo termo chave de sua filosofia: o desprendimento (em alemão, *abgeschiedenheit*), formada por um prefixo *ab*, pelo particípio passado do verbo *scheiden* (que significa: separar, dividir, desprender) e enfim pelo sufixo *heit*, necessário para a formação dos substantivos, podendo ainda ser concebida como sinônimo de isolamento, esvaziamento ou, mais exatamente, *nadificação* da vontade e desejo do ser, para o não-ser.¹⁰

Ao que podemos reconhecer a partir do ponto de vista do Mestre, é que foi um verdadeiro herdeiro, rico e feliz, do pensamento medieval, cumpliciado, de tal modo, a concepção teocêntrica em sua autêntica inspiração. Permanecendo incondicionalmente teocêntrico – no que diz respeito a uma transição, intrínseca ao final da Idade Média – e por tal contexto histórico, teologicamente desafiadora: pretenciosa no quesito sistematizações e inclusão do “provável” no âmbito do discutível e também do necessário.¹¹

Segundo o Mestre, Deus não é o Ser, como pensava São Tomás de Aquino, pois, considerava Deus como Aquele que tem o privilégio de ser puro de todo ser (*puritas essendi*) e que, em razão dessa pureza mesma em relação ao ser, pode ser a causa do ser. Com isso, Eckhart sabia muito bem que se chocava contra o texto do Êxodo (3, 14), citado por Tomás de Aquino para defender a tese de que Deus é o Ser: *Ego sum qui sum* (Eu sou aquele que é). Entretanto, Eckhart interpretava esse texto bíblico de outra forma. Se Deus – ele observa – tivesse querido dizer que ele é o Ser, ter-se-ia contentado em dizer: *Ego sum* (eu sou); mas, disse outra coisa. Se encontramos de noite alguém que quer se esconder e não quer se identificar e lhe perguntarmos “quem és?,” ele certamente responderá: “Sou quem sou”. Foi o que fez Deus em sua resposta a Moisés: *Deo ergo non competit esse* (Em Deus não se aplica o ser).¹²

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.

¹⁰ Cf. FLORES, Josué Soares. *O conceito de união com Deus nos sermões (1-10) de Mestre Eckhart*. In: V Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, 2015, Curitiba. V Congresso ANPTECRE. Curitiba: PUCPR, 2015. v. 5. p. 13.

¹¹ Cf. RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart: um homem que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 78.

¹² Cf. RASCHIETTI, Matteo. *A imagem sem imagem: uma abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart através do princípio hermenêutico da *imago-Bild**. 2008. 198 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280349>. Acesso em: 06 out. 2017. p. 212.

Alguns veem nele, antes de mais nada, uma mística, outros uma dialética platônica, provavelmente, todos têm razão. Mística e dialética estão longe de se excluírem.¹³

A dignidade do homem, quando ao desejar realizar sua vocação de ser *unum* com Deus, tem, necessariamente que fazer o retorno para Ele e esse evento, sobremaneira, acontece toda vez que o homem através de um despojamento radical, assume plenamente o seu status de *imago Dei*, seu *titulus* de nobreza e seu *ethos* de justiça: “*Por isso, um homem justo é única e exclusivamente aquele que reduziu a nada todas as coisas criadas e está em pé, voltado sem desvios, com olhar direto para a Palavra eterna, espelhando-se e refletindo-se na justiça*”.¹⁴

Tendo explanado de maneira introdutória, daremos continuidade a partir de apontamentos a respeito do movimento ascendente do homem em direção ao seu Criador, sendo a partir de tal aprofundamento, que discutiremos a respeito das maiores e mais marcantes influências recebidas no pensamento filosófico-místico de Mestre Eckhart.

1. O contexto histórico do pensamento filosófico-teológico de Mestre Eckhart

Dentre as mais singulares características da Escolástica, podemos destacar um fundamental antagonismo: de um lado, a fé e, de outro, a as capacidades naturais do homem. Isto significa dizer que, diante desta tensão escolástica fundamental questionadora de bases – tanto da fé quanto do intelecto – o que estava em jogo, de fato, era o desejo de acerrar a possibilidade de compreender a realidade sobrenatural de Deus, contraposta as mais diversas indagações do homem em direção ao mundo natural.

Problematizemos, pois, a partir da seguinte questão: é possível estabelecer uma relação direta entre criatura e criador a fim de justificar a fé? Podemos reconhecê-lo acima do intelecto humano, porém, fazendo-se presente neste mesmo homem? É diante desta mesma tarefa que repousa o misticismo especulativo, mas, sobretudo em Mestre Eckhart, cuja especulação místico-filosófica consolidou-se intimamente ligada a investigação escolástica.¹⁵

Por ser-lhe um auxiliar complemento dessa investigação, uma via paralela, a investigação escolástica possibilitou ao místico alemão um nobre arcabouço

¹³ Cf. RASCHIETTI, Matteo. *apud* GILSON, Étienne. *A filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 870.

¹⁴ Cf. ECKHART, Mestre. *Sermões alemães I*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 124. Grifo nosso.

¹⁵ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 223-225.

epistemológico, mas, ainda circunstancialmente inadaptado à sua real tentativa, surgindo então a via mística, seio do misticismo especulativo alemão, cujo verdadeiro fundador foi Mestre Eckhart.

Eis a via especulativa, disposta não mais a ser mera descritora da possibilidade desta ascese, mas, sim, da investigação fundamental desta ascese em seu fundamento último: a unidade essencial de Deus e do homem. Questão deveras perene e que emerge desde os primórdios da mística em geral, cuja análise iremos desenvolver no seguinte capítulo a partir do pensamento plotiniano.

2. A filosofia e a mística em Plotino

Para que melhor possamos compreender a questão da filosofia e da mística presente no pensamento de Plotino, contextualizamos a sua matriz histórica, cujo materialismo e múltiplas doutrinas materialistas imperavam sobremaneira até mesmo nas situações religiosas. Ao que parece, o permanente e o eterno, deram lugar ao transitório e o material. Plotino, ao estar imerso em tal vivência histórica e ser um conhecedor dos mistérios divinos, o que podemos dizer é que foi um homem apaixonado pela Divindade, sem, no entanto, pertencer a nenhuma religião institucionalizada. Foi um homem livre, liberto de quaisquer condicionamentos econômicos e políticos; livre, porque ninguém pôde arrebanhá-lo, já que vivia constantemente perseguindo a verdade à senda do conhecimento místico. O que podemos destacar respeito do Uno, princípio do qual emanam todas as coisas e que ao mesmo tempo faz-se presente em todas as coisas, sendo essencialmente imutável, em si mesmo.

Segundo Matteo Raschiatti, o ponto de partida da reflexão plotiniana é a leitura dos textos de Platão e de Aristóteles, bem como a interpretação destes dois filósofos. Sua filosofia neoplatônica, portanto, é salvaguarda a racionalidade grega clássica, contrária tanto ao materialismo quanto o panteísmo – doutrina segundo a qual só Deus é real e o mundo é apenas um conjunto de manifestações e emanações – e também o cristianismo acusado de conceber Deus de forma romântica e disposto a firmar uma relação essencialmente pessoal em direção as criaturas. O deus de Plotino, em suma, não é um deus pessoal, mas inapreensível, indeterminado e transcendente.¹⁶

¹⁶ Cf. RASCHIATTI, Matteo. *Mestre Eckhart: um homem que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 30-31.

Ao que compreendemos da retomada platônica no pensamento de Plotino, consideramos a sua clara distinção entre um *lá em cima*, o qual devemos chegar, e um *cá embaixo*, do qual se deve fugir, como podemos bem observar, mais especificamente, em sua obra *Tratado das Enéadas, IV*, ao descrever (na primeira pessoa do singular) uma de suas experiências místicas. Plotino se diz convicto de ser possuidor de um destino superior, pois ele aponta a uma realidade celestial e a esta chama de “o mais alto grau da vida”, compreende-se intimamente unido ao ser divino e ao tocar essa realidade, ou atividade, é capaz de fixar-se acima dos outros seres inteligíveis.¹⁷

Deus, portanto, – segundo seu pensamento neoplatônico e essencialmente transcendental – é concebido imóvel, não desejoso de nada e do qual nenhuma adoração é capaz de tocá-lo. É incognoscível, inexprimível e apenas *nous*, ou seja, intelecto. O nascimento das coisas, de tal modo, nada tem a ver com o consentimento desta consciência suprema, mas sim, de um processo deveras inevitável e necessário, ao qual podemos chamar, em linguagem plotiniana, de processo de *emanação*, pois, se eu sou capaz de pensar o Uno, logo, coloco-me fora dele como um sujeito que pensa, em contraponto ao objeto pensado.¹⁸

De acordo com Rogério Miranda de Almeida, não se trata, deste modo, de uma criação, mas sim, de uma processão eterna do Uno para o *nous*, do *nous* para a alma e da alma para a matéria, correspondendo a sua última hipóstase na cadeia do Ser. Dentre estas quatro hipóstases, distinguimos mais claramente em primeiro lugar o Uno, ligeiramente ligado e gerador da inteligência, ou *nous*, – como segunda hipóstase – o qual possibilita contemplar a sua fonte e todas as outras coisas que dele também procedem. A terceira hipóstase, assim, corresponde a inteligência, porém, ligada ao Uno e concebida também como alma do universo, que em si mesma “gera” o movimento e organiza o mundo da sensibilidade. Destaque a quarta e última hipóstase, correspondente ao mal e ao mergulho no nada, a ausência do ser.¹⁹

A vida espiritual, a partir dessa perspectiva plotiniana, concebe a alma (intelecto) como superior ao corpo (matéria), nisto, se o homem quiser alcançar a plena felicidade, deverá apropriar-se desta via e verdade, como assinala Plotino defronte a sua mística e religiosidade essencialmente racionalista. A mística em Plotino, mais especificamente,

¹⁷ Cf. PLOTINO. *Tratado das enéadas*: v. I-IV. São Paulo: Polar Editorial, 2000, p. 11.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 15.

¹⁹ Cf. ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 88-89.

aponta para o mistério que a palavra procura desvendar, ao mesmo tempo que, admite sua limitação ao comunicar tamanha inefabilidade. Vale ainda destacar que a concepção de matéria para Plotino não significa que seja má, pois, ao ser apresentada como a última hipóstase antes do nada ainda é de certa maneira.

Contudo, segundo o filósofo, faz-se necessária uma distinção entre as almas que desejam e conscientizam-se de sua natureza, daquelas que decidem por se afastar de sua fonte primordial que é o Uno, ou Deus, em última instância. Todavia, são ainda capazes de lembrar-se de sua origem para assim fazerem o movimento inverso, isto é, o movimento da contemplação, da introspecção e iluminação em direção a este Uno. Ao movimento segundo o qual a alma se reconhece irracional, com suas faculdades que se desvelam externamente a partir de suas paixões ainda não vinculadas à sensibilidade e a alma racional e inteligível, que domina as sensações, as percepções sensíveis, as apreensões e demais impressões.²⁰

Segundo Raschiatti, o misticismo do século III a.C. – que Plotino combateu – postulava uma mediação arcana de um salvador para que se possa aproximar-se desta sabedoria, oculta, conhecida apenas por via de uma revelação reservada apenas para alguns seletos adeptos. Abre-se, pois, o caminho para as posteriores filosofias e chaves teológicas, tanto de Dionísio Areopagita (considerado o seu primeiro representante), bem como, demais místicos renanos do século XIV, com destaque a figura do próprio Mestre Eckhart e suas demais positavações a respeito, tanto do silenciar essencial – descrito em seus escritos – quanto do próprio pensamento apofático em si.²¹

De acordo com Marinho, deste modo, Plotino também faz um apelo à experiência, de tal modo que, ao apresentar o silêncio em um nível superior – inclusive ao do próprio discurso – compreende que sempre quando o discurso termina, seja na linguagem falada ou escrita, triunfa o silêncio e com a via da negação ocorre o mesmo movimento: quando o discurso chega a seu ápice, essencialmente calamos.²²

Compreendendo melhor a doutrina plotiniana, qualificada como pérola da sabedoria antiga, é possível também reconhecê-lo como o *gérmen* e rebento do misticismo ocidental. Sua influência, direta ou indireta, se encontra sob diversos aspectos, seja em

²⁰ Cf. PLOTINO. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 790.

²¹ Cf. RASCHIATTI, *Mestre Eckhart: um homem que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 33.

²² Cf. MARINHOL, Maria Simone Cabral. *Mística, linguagem e silêncio na filosofia de Plotino*. 2002, p. 03-05. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2226903.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2017.

Santo Agostinho, como Jacob Boehme, Leibniz, Hegel e Schopenhauer²³, mostrando em si a pluralidade da gama interpretativa de sua filosofia, cuja disposição capitular de suas obras nem mesmo pode chamar-se autêntica. Eis a sua genuína inspiração, demonstrada capaz de mover tantos outros filósofos, em especial Santo Agostinho de Hipona e suas afirmações a respeito do movimento de interiorização da alma, questão sobre a qual nos debruçaremos, mais propriamente, no seguinte capítulo.

3. Agostinho de Hipona e o movimento de interiorização da alma

Na perspectiva de Santo Agostinho, a alma, diferentemente da matéria, não pode ser descrita enquanto quantidade ou extensão, ou qualquer outra medida da qual se possa dar ao corpo. Mas, mesmo que se diferencie a natureza da alma com a do corpo, sua origem de princípio é a mesma, ou seja, tanto a de um quanto a de outro é Deus, a Trindade Una que a tudo criou.²⁴ Mesmo que o princípio seja o mesmo, possui uma natureza própria que a diferencia do corpo enquanto matéria, porém, a alma é uma coisa única e em sua particularidade é tanto proveniente quanto destinada ao Uno em si mesma.

Em Agostinho, admite-se que a alma é semelhante ao ser divino, nisto, o homem é imagem de Deus, porém, por ser criatura recebe uma semelhança em grau menor que a da própria divindade, do qual advém. Distinguimos assim, o homem enquanto criatura, das demais criaturas, ainda que possuidoras de aparato cerebral e sensorial, suas estruturas apreensivas não lhe conferem a ordem e grau semelhante ao da alma humana.

Em definição, a alma é uma substância dotada de razão para Agostinho,²⁵ sendo por sua vez incorpórea, não qualitativa e nem mortal. Questão da qual advém a sua potência em relação ao corpo, qual um ponto central e unificador. A alma, por sua vez é responsável pela razão humana e através desta razão consegue entender a si mesma – o que nada tem a ver com a dimensão e nem mesmo com a extensão corpórea. A potência da alma é excepcionalmente alheia a determinação proveniente do corpo, em última análise.²⁶

No âmago das mais ditosas máximas de Agostinho de Hipona, encontra-se também a mais bela a respeito da verdade e do movimento de interiorização da alma:

²³ Cf. PLOTINO. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 790-791.

²⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Livro XII, 7, 7.

²⁵ Cf. *Ibidem*, 13, 22. Sobre a potencialidade da alma.

²⁶ Cf. Cf. AGOSTINHO, Santo. *Op. cit.*, 31, 63.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão.²⁷

Segundo Boehner e Gilson, essa interiorização a que podemos chamar, inclui proximidade, mas, também intimidade capazes de extinguir toda separação e divisão, posto que, qualquer divisão e separação teria como consequência o apartar do homem do próprio ser e reduzi-lo ao nada. Assim sendo, aponta-se nada mais que uma questão paradoxal: quanto mais o homem se afasta de seu Criador, tanto mais criatura deixa de ser, por via de sua realidade humana fragmentada em si mesmo.²⁸

Desenvolve Gilson e Boehner, em sua obra *História da filosofia cristã*, cuja referência a Santo Agostinho, considera que a partir de suas especulações filosóficas a respeito da alma, há senão uma equivalência entre o chamado “princípio animador do corpo” e “atividade vital em si”. No homem, portanto, há uma *anima*, eis o primeiro postulado presente em sua filosofia. Mas, ligeiramente distingue-se do conceito *spiritus*, cuja significação possui dupla interpretação ao ladearmos o próprio Agostinho e Porfírio, discípulo de Plotino. Porfíriamente falando a palavra *spiritus*, pode ser compreendida como algo próximo a imaginação reprodutiva ou memória sensível e, num sentido escriturístico, como concebe Agostinho, *spiritus* indica a parte racional da alma e faculdade peculiar e estritamente reservada ao homem.²⁹ Agostinho ainda insiste com particular vigor sobre o fato de considerar a alma como uma substância, ao passo que o método adotado em sua filosofia é essencialmente *a priori*, o que prova concernir a distinção da alma e do corpo, sem jamais deixar de considerá-la como seu princípio.³⁰

Destaque o pensamento concatenado de Nicola Abbagnano, em direção ao conceito de “alma”, que, pelo intelecto, jamais descansa até repousar em sua primeira imagem tendo a capacidade de tudo conhecer, sendo, a alma a forma do corpo, como dizia Aristóteles, e não podendo subsistir quando o corpo em si é destruído; logo, a imortalidade é pura matéria de fé. As próprias observações de São Tomás, nada acrescentam a doutrina

²⁷ Cf. AGOSTINHO, Santo. A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos, Livro VI, 39, 72.

²⁸ Cf. GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 528-529.

²⁹ Cf. GILSON, Étienne. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Genova: Casa Editrice Marietti, 2014, p. 61.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 63.

aristotélica da alma, salvo a maior insistência na sua independência em relação ao corpo com o fim de assegurar-lhe a imortalidade.³¹

Segundo Gilson, desde o momento que um ser humano está dotado de matéria, já está em relação com outro, do mesmo modo a relação direta da alma para com o corpo também se faz acidental e extrínseca, já que não é pela substância que seriam unidos, pois, do contrário, não poderiam separar-se. Em análise, a alma que é ser puramente espiritual tem a união corpórea de forma apenas natural, assim sendo, é a alma responsável por de reger o corpo, vivificá-lo e estruturá-lo em sua existência.³²

Sendo verdade também que, no tocante movimento humano em direção à divindade, a alma, segundo o pensamento agostiniano, revela-se em Deus na mais profunda interioridade, destaque, o homem em sua mais perfeita relação com a Trindade.³³ Contudo, se Deus é amor e ao mesmo tempo se refere às três pessoas da Trindade, então não é somente ao Espírito Santo que se refere o amor, mas, também ao Deus Trino e ao Espírito Santo, referido em seus escritos como propriedade da relação do Amor pela Trindade.³⁴ Assim, deduz-se que a própria essência divina é senão união, caridade e amor-relação.

A procura da verdade, portanto, é o que aproxima o homem da divindade e também o que lhe mantém em relação a verdade, perseguida senão a partir de um desejo fundamental, um movimento interior de busca e ânsia pelo mistério. Um verdadeiro diálogo da verdade entendido apenas pela ótica da procura interior, ou em outras palavras, da mística da introspecção.

Segundo Gilmar Longato, o ser humano é movido pelo desejo de felicidade, do bem e também do amor em sua perfeição, adquiridos desde que o homem direcione suas afeições novamente para dentro do seu ser, logo esta perfeição não se encontra na matéria, mas, sim, na transcendência de tudo quanto possa ser apercebido pelos sentidos de forma racional. A alma também é capaz de transcender a matéria no uso racional, porém, para empregar-se da razão utiliza objetos sensíveis donde distingue o ser a beleza e a vida, haja

³¹ Cf. ALMA. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 29.

³² Cf. GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 152.

³³ Cf. ALMA. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 29.

³⁴ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Livro XV, 17, 31.

vista que, mesmo não sendo dotados de inteira perfeição, refletem algo superior que lhes transmite perfeição.³⁵

Todavia, são destacáveis tais atributos, mas, com ênfase ainda maior na capacidade da própria alma amar a si mesma, sendo assim capaz de abandonar tudo o quanto não lhe seja próprio, desprender-se inteiramente de todas as realidades tendo em vista tudo perder – exceto a si mesma. Pois é transcendendo o bem mutável que se pode chegar ao Bem.³⁶ Isto corresponde ao “voltar para dentro de si mesma” em direção ao que é essencialmente Uno e imutável.³⁷

Tendo tratado no presente capítulo a respeito do movimento da introspeção, tão recorrente no pensamento teológico-filosófico de Santo Agostinho, trataremos agora de analisar a questão apofática de Dionísio Areopagita, cuja compreensão e positivação a respeito de tal vertente teológica, encerra em si mesma, um caráter que diz respeito tanto da teoria do conhecimento – enquanto ciência – quanto a própria via mística – como possível especulação filosófica.

4. Dionísio Areopagita: o silêncio e a ascensão para o divino

Dionísio Areopagita, insiste sobre a impossibilidade de chegar até Deus ou de realizar qualquer comunicação com ele através dos procedimentos comuns do ser humano e cujo ponto de vista defende que só se pode definir Deus apofaticamente (Teologia Negativa), rejeitando toda pretensão de se chegar ao conhecimento de Deus por meio de quaisquer espécies inteligíveis ao ser humano. Por outro lado, Dionísio insiste também numa relação originária, íntima e pessoal entre o homem e Deus, em virtude da qual, o homem pode retornar a Deus e unir-se finalmente a ele num ato supremo, num ato místico mediante graus progressivos de ascensão.

A palavra *mística* tem sua possível origem grega, cuja raiz se firma no verbo *myen* e que indica o ato de fechar e até entreabrir os órgãos dos sentidos, é ligada ainda ao antigo conceito religioso-arcaico de “mistério”, possuindo caráter iniciático, este, dado a conhecer somente após um processo de purificação e admitindo toda doutrina que permite

³⁵ Cf. LONGATO, Gilmar. A relação entre a alma e a Santíssima Trindade em Santo Agostinho. 80 f. Monografia (licenciatura em filosofia). Faculdade Arquidiocesana de Filosofia (FAF). Curitiba, 2004, p. 43.

³⁶ Cf. AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*, Livro VIII, 3, 4.

³⁷ Cf. *Ibid.*, Livro II, 11, 23.

a comunicação direta entre Deus e o homem,³⁸ começando a ser usada nesse sentido nas obras de Dionísio, o Areopagita, pertencentes a segunda metade do século V e considerado, até 1800, o discípulo de São Paulo convertido em 51 d.C. pelo discurso inflamado no Areópago³⁹ a respeito do Deus cristão como equivalente ao *deus desconhecido*, adorado pelos atenienses.⁴⁰

Frente a tal questão Matteo Raschiatti, afirma que, na verdade, sob o nome de Dionísio esconde-se um outro autor cristão grego, cuja identidade permanece desconhecida, recebendo muito usualmente o antepositivo “pseudo” que quer dizer “isto é falso”. Desenvolvendo em seguida Raschiatti, – em sua obra sobre o próprio Mestre Eckhart – também um tema plotiniano em relação ao ponto culminante deste processo de negação, ou seja, da possibilidade de conhecermos o Uno, apenas pelo seu não-conhecimento.⁴¹ O apofatismo de Dionísio, de tal modo, pode ser entendido como a negação de toda e qualquer objetivação de Deus, bem como, de quaisquer que sejam as suas qualidades divinas atribuídas pelo homem.

Dividido em duas vertentes principais, é possível considerar o apofatismo greco-oriental tendo como precursores e representantes mais notáveis o próprio Dionísio Areopagita, como também os padres capadócijs, destaque Gregório de Nissa, pai do apofatismo no Oriente grego, e o apofatismo ocidental, com base na teologia escolástica da teologia cristã, cujas provas para a demonstração da existência de Deus perpassam a máxima de Santo Anselmo de Cantuária a respeito de Deus, como “aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado”.⁴²

O apofatismo de Dionísio, por sua vez, crê num Deus como Uno-Bem, princípio de todas as coisas, elevado enquanto divindade com intuito de superar toda e qualquer pretensão humana ou formulação objetiva, por isso adota em sua gênese a via da negação e a zelosa renúncia a quaisquer predicados a respeito de Deus e demais esquematizações racionais relacionadas.

Com efeito, compreendemos o que quer dizer o Areopagita a respeito da chamada “treva, da qual é muito pouco afirmar que brilha” e também da “obscuridade cujo seio é

³⁸ Cf. RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart: um homem que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 28-29.

³⁹ Cf. Atos 17, 34. In: *BÍBLIA de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

⁴⁰ Cf. BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 13-14.

⁴¹ Cf. RASCHIETTI, Matteo. *Op. cit.*, 2013, p. 37.

⁴² Cf. ANSELMO, Santo. *Proslogion seu alloquium de Dei existentia*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008, p. 12.

da mais resplandecente luz”.⁴³ Eis o entorno da via negativa dionisiana alicerçada senão pela concepção mística e também dialética, haja vista que, ao compreender Deus qual “um nada que tudo é”, nos resta apenas a simbolização como tentativa ousada de se chegar ao almejado fim último de todas as coisas: Deus – cujo apontamento pertence a Cícero Cunha Bezerra.⁴⁴

Além de exigir a exclusão de toda objetividade, o apofatismo estabelece uma relação entre Deus e o ser humano que se caracteriza por um encontro com Aquele que se manifesta nas Trevas mais que luminosa do silêncio. Deste modo, renunciar Deus significa reconhecer a divindade como “Nada” em relação a todas as coisas. Tal é a apresentação apofática cujo pensamento místico-especulativo intui em direção ao mistério dionisiano e essencialmente inefável do “nem isto nem aquilo”.

É neste sentido que o estudo da via apofática a partir de seu precursor, Dionísio Areopagita, confere à questão de Deus, o aparato discursivo da negação, cuja perspectiva de diálogo é recorrente diante das mais vastas configurações filosóficas, teológicas e também poéticas, cuja especulação nos propõem a pensar Deus não mais como “ser”, mas sim, como “a causa de todo ser”, como direciona Mestre Eckhart no âmago de suas reflexões, isto é, em sua dimensão dialético-mística, na tentativa de descrever Deus e ao mesmo tempo admitir que não nos é possível descrevê-Lo, eis a essência que tudo transcende, que a tudo escapa e que, por força de tais méritos, transcende inclusive a toda negação, cuja questão trataremos no seguinte capítulo, tendo em vista a análise de sua dialética ascendente.

5. Uma leitura dialética de Mestre Eckhart

A definição de dialética já foi relacionada apenas com a arte do diálogo ou mediação, passando posteriormente, a ser concebida como um intrigante processo para entender o que está em movimento no mundo, entre outras definições que a subdividem em seu significado, seja a dialética como “método de divisão”, remetendo coisas dispersas para uma ideia única para que possa ser comunicada a todos (conceito platônico), bem como, a dialética como “síntese dos opostos” por meio da determinação recíproca (conceito de

⁴³ Cf. PSEUDO-DIONISIO. *A teologia mística. In: Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 129.

⁴⁴ Cf. BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 105.

hegeliano).⁴⁵ É com tal ferramenta que procuraremos explorar a dimensão dialético-mística de Mestre Eckhart.

O uso da palavra *mística* na Idade Média como adjetivo teria a ver com algo secreto, misterioso ou até mesmo mistérico, realidade muito presente no período grego clássico. Como podemos observar na quinta edição do *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, de Adolf Tanquerey (1920), a mística corresponde à parte da ciência espiritual que tem por objeto próprio a teoria e a prática da vida contemplativa, desde a primeira noite dos sentidos e da quietude; a respeito de Deus e de sua natureza em direção aos homens; seus atributos e sua imensidade que a tudo penetra numa geração íntima e misteriosa.⁴⁶

Quando falamos de mística, temos a consciência de que não estamos discursando sobre algo simples, haja vista que, tal conceito relaciona-se de modo sublime à manifestação do sagrado como tipo de conhecimento – mesmo subjetivo e empiricamente experimentável – ou então, ao fenômeno *numinoso* em si e sua manifestação que, aos olhos da fenomenologia, é descrita por Rudolf Otto, em sua obra *O Sagrado*⁴⁷. Otto assevera: “Quem não tiver tido uma experiência religiosa ou não for capaz de se recordar de uma experiência deste tipo, que não continue a ler este livro”, referindo-se, portanto, ao âmago da obra supracitada e indicando, logo no terceiro capítulo, a forma como irá conduzir sua crítica ao modo de como a racionalização e a moralização são capazes de prejudicar – e até mesmo anular – a natureza religiosa de um fenômeno.⁴⁸

O *numinoso*, portanto, sob uma ótica analítica e fenomenológica, aponta justamente para isto: para o mistério que é terrível e fascinante, podendo também, ser compreendido como a vivência que nós, seres humanos, temos dos fatores sobrenaturais e de toda ordem, que, agindo sobre nosso estado psíquico geral, concede-nos uma “visão unitária”, o desejo de unicidade, qual o desejo místico-especulativo eckhartiano: “Cuidai-vos para que Deus se vos torne grande”⁴⁹ – uma de suas mais singulares máximas.⁵⁰

⁴⁵ Cf. DIALÉTICA. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 269.

⁴⁶ Cf. TANQUEREY, Adolf. *Compêndio de teologia ascética e mística*. 4. ed. Rio de Janeiro: Porto, 1948, p. 7-8.

⁴⁷ A obra *O Sagrado*, escrito por Rudolf Otto, apresenta uma análise de caráter transcendente, o que por sua vez designa aquilo que podemos chamar de uma forma particular de conhecimento.

⁴⁸ Cf. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 40.

⁴⁹ Cf. ECKHART, Mestre. *apud* OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 54.

⁵⁰ O pensamento de Mestre Eckhart (Séc. XIII) consistia em considerar a Deus como aquele que tem o privilégio de ser puro de todo ser (*puritas essendi*) e é justamente por essa razão, de augusta pureza, que em relação ao ser, Deus pode ser a causa do ser.

No entanto, o neoplatonismo intrínseco à filosofia eckhartiana já subordinara a razão ao intelecto, considerando-o assim superior a razão ao ser dotado do caráter intuitivo, ou seja, de imediata apreensão e portador de uma visão direta da verdade, como assinala Pascal Ide (1957), a respeito de sua teoria da intuição. Podemos ainda, de um melhor modo, ilustrar com uma pertinente e análoga imagem angélica, apontando assim para uma criatura, que, ao ignorar uma condição corporal, tampouco conhece a imperfeição racional, vivendo, pois, num pleno imediatismo de uma espécie de comunicar divino.⁵¹

A mística, segundo Raschietti, é uma experiência fundamentalmente individual do homem no mundo em relação aos mistérios que envolvem sua vida e que lhe causam sentimentos de especulação, de busca pelas realidades espirituais relacionadas ao desejo de unicidade e da locução “nem isto, nem aquilo”, qual o conceito alemão *abgeschiedenheit*, cujo pano de fundo permeia toda a dialética eckhartiana. É conveniente também citar a presença dos marcantes oximoros em seus escritos, como: “Proximidade e distância”, “altura e profundidade”, “montanha e ponto”, “universal e singular”, cujo labor dialético – essencialmente paradoxal – é capaz de encerrar em si mesmo a inefável presença do incognoscível e do indizível em sua natureza.⁵²

Mestre Eckhart, deste modo, ao tratar, por exemplo, da presença de “alguma coisa na alma”, refere-se a “alguma coisa” que está *na* alma, mas, sem ser *da* alma. Nesta análise, portanto, reconhecemos por parte do místico alemão sua intensa tentativa de expressar esta “alguma coisa” presente na alma, utilizando, deste modo, uma série de metáforas que não cessam de perseguir o inominável, bem como: a “centelha” do Intelecto divino, a “pequena centelha da alma”, o “fundo da alma”, o “pequeno castelo forte”, entre outras. Na ausência de saber, portanto, está a condição de união com a divindade, aonde, a partir do pensamento do místico alemão, não podemos ver a Deus senão pela cegueira e nem podemos conhecê-lo senão pelo não-conhecimento. Retornar do mundo múltiplo ao Uno indistinto, deste modo, significa passar do estado de saber àquele do não-saber, do ente criado ao não-ente de Deus, tendo em vista atingir o não-ser da Divindade.⁵³

⁵¹ Cf. IDE, Pascal. *A arte de pensar*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 12.

⁵² Cf. RASCHIETTI, Matteo. *A imagem sem imagem: uma abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart através do princípio hermenêutico da imago-Bild*. 2008. 198 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280349>. Acesso em: 06 out. 2017, p. 52.

⁵³ Cf. SANTOS, Bento Silva. *O gottesgeburtzyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma (Sermões 101 a 104)*. 2012, p. 5. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_06.pdf. Acesso em: 06 out. 2017.

Completa João Baptista Barbosa: “Sem Deus, o homem e o mundo natural não teriam sentido e nada seriam, pois, Deus está em todas as criaturas. Deus está em todas as criaturas e mais, Ele está acima delas. Ora, Deus é Uno e aquilo que é Uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas”. Além disso, as coisas são tais por que têm uma essência, a qual não existiria se Deus já não a houvesse pensado, se ela já não estivesse em Deus. Reflexão que desemboca posteriormente num dos maiores questionamentos no campo filosófico: o Ser, e quanto a este, assevera Eckhart de maneira conclusiva: “Quando digo que Deus não é o ser, mas está acima do ser, com isso não lhe tirei o ser, pelo contrário, eu O enobrei.”⁵⁴

Nisto cabe distinguirmos, para Mestre Eckhart, Deus Pai é o *Intelligere* (o Intelecto, o Conhecer), o Filho é o *Vivere* (o Viver) e o Espírito Santo é o *Esse* (o Ser). Por essa última aproximação, ele se punha em ordem, tanto quanto lhe era possível com a tradição cristã e se autorizava a afirmar que, de fato, Deus é o Ser e o Ser é Deus, mas, só o fazia situando-o no terceiro momento das processões internas da Trindade, reservando assim, à inteligência o primeiro lugar. Podemos nisto observar um progresso no pensamento do místico alemão, ao passo que, a esse respeito, este consistiria antes à subordinação final do próprio *Intelligere* a um termo ainda superior, o Uno.⁵⁵

O místico alemão vê ainda na fé o meio pelo qual o homem atinge a realidade última de si e de Deus: a fé, diz ele, “é o nascimento de Deus no homem: por ela o homem torna-se filho de Deus,”⁵⁶ Sendo neste momento que encontramos a ascese mística, ou melhor, a prática ascética que vai permitir tal encontro por força da via da *negação da negação*, do *abgeschiedenheit*, do despojamento e abandono, configurando um desinteresse por todas as coisas finitas, donde, distingue o “fazer morrer em si” tudo o que há de criatura, para permitir nascer o que há de divino. Para este nascimento, segundo o mestre, pouco contribuiriam as obras ascéticas exteriores: os jejuns, as vigílias e as macerações; outrossim, contribuem muito mais as obras interiores, cuja inclinação leva ao

⁵⁴ Cf. BARBOSA, João Baptista. *Mestre Eckhart – A relação do homem para com Deus – A unidade entre o sobrenatural e o natural*. 2009. Disponível em: <https://culturageralsaibamais.wordpress.com/2009/08/26/mestre-eckhart-a-relacao-do-homem-para-com-deus-%E2%80%93-a-unidade-entre-o-sobrenatural-e-o-natural/>. Acesso em: 06 out. 2017.

⁵⁵ Cf. SILVA, Rogério de Paula e. *Mestre Eckhart: a dialética na espiritualidade*. 2016. Disponível em: <https://conhecerepensar.wordpress.com/2016/07/21/mestre-eckhart-a-dialetica-na-espiritualidade/>. Acesso em: 06 out. 2017.

⁵⁶ Cf. ECKHART, Mestre. *apud* ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1970. p. 227.

aprofundamento da relação com Deus – “o qual ama as almas e não as obras externas”, assevera Eckhart.⁵⁷

Construindo o seu argumento a partir da Teologia Negativa ou Apofática, Eckhart apresenta uma outra resposta possível ao seu objeto de estudo, de tal modo que, quando dizemos que Deus é a bondade ou o amor, estamos de fato percebendo apenas a superfície ou melhor, o não-ser de Deus, aquilo que não-é, pois, embora toda bondade seja divina e Ele esteja presente em toda manifestação de amor, Deus *não-é* todo amor, *não-é* toda bondade, senão que toda bondade e todo o amor permanecem em Deus. Portanto, concorda Josué Soares Flores, em sua obra *O conceito de união com Deus nos sermões (1-10)*: “Deus opera sobre o ser e no não-ser.”⁵⁸ Destarte, nos é conhecida a seguinte afirmação eckhartiana, cuja antologia particular, remonta diretamente a gênese da filosofia antiga:

O que se transforma em um outro, torna-se um com ele. Inteiramente assim nele serei transformado, de tal modo que Ele me põe em obra como seu ser, como um, e como igual. E é verdade que junto ao Deus vivo não existe nenhuma diferença[...]. O olho com o qual vejo Deus é o mesmo olho com o qual me vê Deus; meu olho e o olho de Deus são um só olho e uma só visão e um só conhecer e um só amar.⁵⁹

Nós, enquanto criaturas, estamos afeitos às faculdades e as faculdades só nos possibilitam apreender algo através de imagens. Todas as imagens veem de fora, exceto Deus que, mesmo escondido e velado, opera no fundo de nosso ser. Neste ponto Eckhart nos indica um aspecto de fundamental, ao afirmar: “Este não-saber arrasta para algo extraordinário e produz o empenho de sua busca. Sente-se que é, mas não se sabe nem o que é nem como é.”⁶⁰

Sob tal contexto, analisa Fernando José da Silva Monteiro: “O saber que desconhece excita na alma a busca do conhecimento de Deus e faz com que ela procure sempre estar junto Dele. O ímpeto, o desejo e a aventura, contudo, levam a criatura a criar uma imagem do Criador.”⁶¹ Em Mestre Eckhart, mais propriamente, a *imagem* expressa o

⁵⁷ Cf. ECKHART, Mestre. *apud* ABBAGNANO, Nicola. *op. cit.*, 1970. p. 231.

⁵⁸ Cf. FLORES, Josué Soares. *O conceito de união com Deus nos sermões (1-10) de Mestre Eckhart*. In: V Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, 2015, p. ST1313.

⁵⁹ Cf. ECKHART, *op. cit.*, 2009, p. 73-74. Esta frase foi contestada na bula sua condenação no ano de 1329.

⁶⁰ Cf. ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 186.

⁶¹ Cf. MONTEIRO, Fernando José da Silva. *Meister Eckhart e a gnose mística*. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, v. 6, n. 2, 2015, p. 346-360. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/viewFile/24599/14050>. Acesso em: 06 out. 2017.

relacionamento entre o divino e o humano, numa verdadeira “imagem sem imagem” que é emanada deste relacionar-se. Postula, todavia, que essa *imagem* não pode ser expressa por nenhum pensamento discursivo, mas, só através da metáfora, da analogia, do exemplo, símbolos, paradoxos e hipérboles, além da dicotomia linguagem-objeto.

Neste caso, o conhecimento operado por meio de conceituações e estruturas de linguagem parece colaborar, porém, apenas parcialmente no que se refere a mística em si. Questionamos, podemos compreender um conhecimento sem mediação? A via mística acredita que sim, porém, salvaguardada por meio da linguagem simbólica, onde o símbolo é senão a designação de algo muito mais abrangente que o próprio discurso.

De comparável importância para tal compreensão, vale ainda ressaltar que o aspecto paradoxal amplamente empregado, reflete fortemente na linguagem e unidade dialética, intrínseca à diferença, aos oximoros e a síntese de opostos dispostos a ultrapassar e superar a limitação da linguagem. Podemos ainda dizer que se ao místico fosse dado escolher entre a fala e o silêncio, sem dúvidas lhe apeteceria muito mais a inclinação e paixão pelo silêncio, que como tal, é senão compreendido como possibilidade de qualquer linguagem e sinal da presença divina. Onde destaca o próprio Eckhart, tendo a fé por pressuposto: “O caminho do seguimento é o caminho da fé.”⁶²

Por outro lado, ainda, a racionalidade é chamada de “cidadela da alma” e também “chispa acesa pelo próprio fogo divino”, realidades que essencialmente são capazes de possibilitar ao homem uma elevação acima de toda atividade sensível e intelectual, à contemplação. Porém, sob o primado da fé, caracterizada pela reunião da realidade última e de Deus na sua identidade. Ao passo que, a deidade a substância da alma, num último estágio, revelar-se-ão idênticas.⁶³

Dentre as máximas eckhartianas conhecidas e mais notáveis, encontra-se esta: “A fé é o nascimento de Deus no homem, por ela o homem se torna filho de Deus.”⁶⁴ O homem deve rejeitar para longe de si e fazer morrer tudo o que pertence a criatura, cultivando em sua interioridade apenas o desejo do *ser eterno*. Pois, eis que a morte do *ser criatura* no homem, encerra em si o desejo e o nascimento do *ser divino*, em Deus.

Segundo Nicola Abbagnano em sua obra *História da filosofia* – mais especificamente, no capítulo dedicado a Mestre Eckhart – tal tenacidade a respeito do ideal ascético em si mesmo, compreende senão a uma integral anulação da alma no eterno, havendo nada mais

⁶² Cf. ECKHART, Mestre. *A mística de ser e de não ter*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 11.

⁶³ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 230.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 231. Grifo nosso.

que, uma linha sutilíssima que separa homem e Deus, haja vista que, segundo as palavras do próprio místico alemão: “Aquilo que o homem é por graça, Deus o é por natureza”.⁶⁵

Tais são as nossas considerações a respeito das influências filosóficas, diretas ou indiretas, presentes no misticismo especulativo das produções do fundador da mística renana, Mestre Eckhart, que, ao problematizar com grande agudeza de espírito a respeito do tema da fé e do ideal ascético, assinala com a mesma maestria à importância da visão histórica, aonde Deus, no decorrer dos fatos objetiva sua providência, permitindo a alma saborear os acontecimentos. Tal caminho ascético, portanto, enquanto pensamento e ação, consolidar-se-á igualmente como um caminho de aplicações éticas.⁶⁶ É por isso que o Mestre em suas objetivações priorizam a relação do homem para com Deus, criticando, mas, ao mesmo tempo salvaguardando a prática ascética, desde que sejam capazes de conduzir a criatura a um conhecimento de si em direção ao Criador e a um amor aos outros dado a partir do reconhecimento da dignidade da presença de Deus: “Se amas a ti mesmo, ama os outros do mesmo modo. Enquanto amares uma única pessoa menos do que a ti mesmo, não te conseguirás amar a ti mesmo.”⁶⁷

Conclusão

Tendo apresentado as evidências histórico-filosóficas de Mestre Eckhart a respeito da essencialidade do ser humano frente a via mística, reconhecemos com maior objetividade que em suas positavações há senão o fundamental pano de fundo filosófico-teológico decorrentes, não só do apofatismo de Dionísio Areopagita, como também pelas hipóstases de Plotino, que salvaguardam o Uno e o relacionamento direto do homem para com o divino e Agostinho, cuja concepção de alma é vista como uma coisa única e em sua particularidade é tanto proveniente quanto destinada ao Uno em si mesma.

Com efeito, ao compreendermos o movimento apofático em Mestre Eckhart, bem como, sua correspondente via mística, paradoxalmente, reconhecemos que é justamente no não-conhecer de Deus que está encerrada a possibilidade de conhecê-lo. Porém, em um fundamental oximoro, cujo mover perpassa a mesma via plotiniana do silêncio, não

⁶⁵ Cf. ECKHART, Mestre. *apud* ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 231.

⁶⁶ Cf. ECKHART, Mestre. *A mística de ser e de não ter*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 23.

⁶⁷ Frase amplamente atribuída a Mestre Eckhart.

como ausência de discurso, mas sim, na possibilidade de toda e qualquer manifestação de Deus.

Prescindindo, não obstante, de uma verdadeira tentativa de aproximação, foi-nos possível perceber que em Eckhart existe senão uma matricial *negatio negacionis* (uma negação da negação), realidade própria da *imagem sem imagem*, configurada em si mesma como um necessário trilhar em direção à afirmação da fé que se objetiva, paulatinamente, diante do homem em seu agir ético. Qual um ápice fundamental para se atingir o âmago da experiência mística como tal.

Em Mestre Eckhart, portanto, expressar-se-ia senão, o relacionamento mútuo entre o divino e o humano, asseverando que por estar emanada deste essencial relacionar-se, tal *imagem* não pode ser expressa pelo ato discursivo, mas, somente através da metáfora, da analogia, do exemplo e dos oximoros, cujo ponto unificador é capaz de transportar o próprio discurso conferindo-lhe um sempre-novo nível hermenêutico.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. 2. ed. São Paulo, 2002. (Patrística, v. 19).

ANSELMO, Santo. *Proslogion seu alloquium de Dei existentia*. Covilhão: LusoSofia Press, 2008.

BARBOSA, João Baptista. *Mestre Eckhart: a relação do homem para com Deus – a unidade entre o Sobrenatural e o Natural*, 2009. Disponível em: <https://culturageralsaibamais.wordpress.com/2009/08/26/mestre-eckhart-a-relacao-do-homem-para-com-deus-%E2%80%93-a-unidade-entre-o-sobrenatural-e-o-natural/>. Acesso em: 06 out. 2017.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita: mística e neoplatonismo*: São Paulo: Paulus, 2009.

BÍBLIA *de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

COMISSÃO Teológica Internacional. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: www.vatican.va/roman_curia/congrwrgations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_2

0040723_communication-stewardship_po.html#5)_”imago_Dei”_e_”imago_Christi”_. Acesso em: 31 out. 2017.

CONGRESSO da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, 2015, Curitiba. V Congresso ANPTECRE. Curitiba: PUCPR, 2015.

ECKHART, Mestre. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Petrópolis: Vozes, 2016.

ECKHART, Mestre. *El fruto de la nada*. Madrid: Ediciones Siruela, S.A, 2008.

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação*. Petrópolis: Vozes, 2016.

ECKHART, Mestre. *Sermões alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária S. Francisco, v. 1, 2. ed. Trad. Enio Paulo Giachini, 2009.

FLORES, Josué Soares. *O conceito de união com Deus nos sermões (1-10) de Mestre Eckhart*. In: V Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, 2015, Curitiba. V Congresso ANPTECRE. Curitiba: PUCPR, 2015. v. 5. p. ST1313-ST1313.

GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GILSON, Étienne. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Genova: Casa Editrice Marietti, 2014.

GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970.

IDE, Pascal. *A arte de pensar*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

MARINHOL, Maria Simone Cabral. *Mística, linguagem e silêncio na filosofia de Plotino*, 2002. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2226903.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2017.

MONTEIRO, Fernando José da Silva. *Meister Eckhart e a gnose mística*. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, v. 6, n. 2, 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/viewFile/24599/14050>. Acesso em: 06 out. 2017.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PSEUDO-DIONISIO. A teologia mística. In: *Obra completa*. Trad. Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

RASCHIETTI, Matteo. *A imagem sem imagem: uma abordagem da teoria do conhecimento de Mestre Eckhart através do princípio hermenêutico da imago-Bild*. 2008. 198 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280349>. Acesso em: 06 out. 2017.

RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart: um homem que falava do ponto de vista da eternidade*. São Paulo: Paulus, 2013.

SANTOS, Bento Silva. *O gottesgeburtszyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do “nascimento de Deus na alma” (Sermões 101 a 104)*. 2012, p. 5. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_06.pdf. Acesso em: 06 out. 2017.

SILVA, Rogério de Paula e. *Mestre Eckhart: a dialética na espiritualidade*, 2016. Disponível em: <https://conhecerepensar.wordpress.com/2016/07/21/mestre-eckhart-a-dialetica-na-espiritualidade/>. Acesso em: 06 out. 2017.

TANQUEREY, Adolf. *Compêndio de teologia ascética e mística*. 4. ed. Rio de Janeiro: Porto, 1948.