

**Franklim Drumond de Almeida**

**SER HUMANO COMO SER RELACIONAL NO PENSAMENTO DE  
MESTRE ECKHART**

**Monografia de Licenciatura em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. André Luís Tavares, O.P.

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2021

**Franklim Drumond de Almeida**

**SER HUMANO COMO SER RELACIONAL NO PENSAMENTO DE  
MESTRE ECKHART**

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Luís Tavares, O.P.

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2021

## AGRADECIMENTOS

Reconheço-me abençoado por ter crescido em minha família, sombra que me cobriu com um nome, uma fé e uma cultura de amorosa sinceridade e corajosa bondade. Sou grato pela companhia incondicional, a oração contínua e o amor que faz crescer minha pouca *gentice*.

Reconheço-me abençoado pelas professoras e professores que tive, inspiradores, exigentes e acolhedores. Desde a Maria de Lourdes, minha alfabetizadora, o Cláudio Junior de Oliveira e a Dona Iara Ventura, professores dos ensinos fundamental e médio, que me inspiram. À professora Rachel Gazolla de Andrade, que me motivou a desejar a Sabedoria e amá-la na Filosofia. Ao meu orientador frei André L. Tavares, O.P., mestre munificente, confrade solícito e motivador. A todos os professores e professoras na Faculdade de São Bento de São Paulo e na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, sou-lhes grato por me ensinar a tocar a realidade com destemor e paciência.

Reconheço-me abençoado pelo acompanhamento vocacional que recebi no Serviço de Animação Vocacional da Diocese de Governador Valadares, que me trouxe até a Ordem dos Pregadores, por meio das Irmãs Dominicanas da Anunciata e das Fraternidades Leigas; com o apoio fundamental dos Padres Anderson José de Paula e Messias Valdivino dos Santos. Ser dominicanos me exige e implica diariamente. Sou grato aos confrades de dentro e de fora dos claustros por me suportarem e manifestarem a Misericórdia.

Reconheço-me abençoado por ter a vida tocada por tanta gente santa e boa, na vida de leigo, de religioso e de estudante de filosofia. A Bondade de Deus me chega por olhos, ouvidos e braços tão diversos, íntegros e ternos; por mentes brilhantes e corações compassivos, como os da Turma do Bem, paroquianos de Nossa Senhora da Piedade de Açucena, missionários do CIMI Regional Leste, membros das Fraternidades Leigas Dominicanas. Sou-lhes grato por me ensinarem a sonhar um mundo de amorosidade pelo tanto que me concedem.

Reconheço-me abençoado por colaborar com a Rede Mineira de Pontos de Cultura, com eles aprendo a ser *com* para fazer o mundo melhor e mais bonito. Sou-lhes grato por me formar politicamente e inspirar a olhar mais longe, a pulsar as relações com o bem.

Reconheço-me bendito por Deus que me socorre e entusiasma no tão pouco que amo. Sou grato por me conceder o Cuidado e tomá-lo para si. Que por essa graça eu possa viver confessando a verdade em amor (cf. Ef 4, 15).

Ó Bondade!

*“Tudo e Nada convergem no ponto onde se dissipam,  
que é em si outro ponto de partida.”*

*In Praise of Nothing, Boris Mitić*

## RESUMO

Mestre Eckhart apresenta uma perspectiva particular sobre o ser humano em seus Sermões Alemães. Neles aprofunda o caráter relacional do ato do intelecto. Essa abordagem pode ser aproximada das discussões antropológicas do século XX, especialmente as que tratam da alteridade. Atualmente, o pensamento eckhartiano permite discutir a equiparação entre a inteligência artificial e a inteligência humana. A consequência dessa convergência afeta a afirmação de que o inteligir define o ser humano. Este trabalho propõe articular o aporte eckhartiano do tema da reflexividade e da *relacionalidade* no ato da inteligência como característica antropológica originária. Discute como o pensamento de Mestre Eckhart pode ser aproximado de teorias antropológicas contemporâneas e, por fim, examina o percurso para a *inabitação* de Deus (o Outro) na alma. Esse itinerário demonstra uma relação originária no ato do intelecto, que supera a alteridade. Assim, examina-se o percurso argumentativo de Mestre Eckhart sobre o desprendimento e a *inabitação* na alma para distinguir o intelecto humano de outras inteligências.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mestre Eckhart. Alteridade. Relação. Antropologia Filosófica. Antropologia Cristã.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>6</b>
<b>1 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA.....</b>	<b>7</b>
1.1. HUMANIDADE: ANTEPOR A QUESTÃO .....	7
1.2. PESSOA: CONCEITO ATUAL .....	10
1.3. ANTROPOLOGIA CRISTÃ E MESTRE ECKHART .....	11
1.4. SER VIVENTE INTELECTIVO .....	14
1.5. A INTELIGÊNCIA COMO FULCRO DO SER QUE DEVÉM.....	17
1.6. LIMITES DO TRANSHUMANISMO .....	19
<b>2 MESTRE ECKHART – ANTROPOLOGIA DA UNIÃO .....</b>	<b>21</b>
2.1. MESTRE ECKHART: INVESTIGADOR MÍSTICO.....	21
2.1.1. O SÉCULO DA MENDICÂNCIA .....	22
2.1.2. DADOS BIOGRÁFICOS .....	24
2.1.3. OBRA .....	26
2.2. A ATUALIDADE DE MESTRE ECKHART .....	28
2.2.1. <i>COPERTINÊNCIA</i> .....	29
2.2.2. ALTERIDADE.....	32
<b>3 MESTRE ECKHART: A ALTERIDADE COMO RELAÇÃO .....</b>	<b>38</b>
3.1. ESVAZIAMENTO .....	41
3.2. ALTERIDADE COMO RELAÇÃO E NÃO DIFERENÇA.....	44
3.3. INTELECTO HUMANO E SEU CARÁTER RELACIONAL.....	46
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>49</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>52</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho monográfico pretende abordar a problemática de uma definição essencial sobre o ser humano a partir da especificidade do ato do seu intelecto. Assim, procura demonstrar como no ato intelectual manifesta uma qualidade originária do ser humano, a *relacionalidade*.

Ainda que seja clara à razão e aos sentidos, a *relacionalidade*, pela condição de *ser no mundo*, pode ser tematizada como sentido originário também do ato do intelecto e, assim, ser versada como noção para distinguir a inteligência humana de outras. Atualmente, o avanço científico continua a criar indagações sobre uma equiparação entre a inteligência humana e outras inteligências, especialmente a inteligência artificial. Nossa abordagem apresenta uma introdução ao tema, mas enfoca o ato do intelecto a partir da tradição tomasiana herdada por Mestre Eckhart.

A discussão a partir de um autor medieval exige-nos um conhecimento biográfico e contextual, bem como uma referência às suas fontes para mediar a tomada de conceitos e demonstrar sua atualidade. No primeiro capítulo, procura-se apresentar o contexto da problemática, delineando pontos de encontro entre o pensamento eckhartiano e algumas abordagens atuais e do século XX que podem ser dispostas em paralelo.

No capítulo subsequente, aborda-se a vida do Mestre da Turíngia com seu contexto e atuação. Veremos que os *Sermões Alemães*, obra de referência neste trabalho, embora sejam primariamente obras teológicas, permitem filtrar conceitos e um caminho metodológico que distingue, no ser humano, a capacidade de conhecer-se no mais profundo.

Enfim, no último capítulo, a obra eckhartiana é referida de modo mais veemente, para traduzir-se o tema teológico da *inabitação* em sentido filosófico do se conhecer sem representações. Desse modo, esperamos apresentar elementos existenciais colhidos da via mística proposta por Mestre Eckhart para distinguir o ser humano na sua radicalidade de *co-ser* no mundo.

## 1 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

A antropologia filosófica continua a perguntar sobre uma definição do ser humano, procurando sistematizar a resposta em noções universalizáveis. Deste ponto de vista, este trabalho é uma inserção no percurso de autocompreensão da filosofia ocidental e mais do que propor um limite de chegada, localiza-se na inexaurível marcha do sentido de ser no mundo. Assim, neste capítulo, propomos uma apresentação da antropologia cristã, especialmente em Santo Tomás de Aquino, e um primeiro apontamento para a superação dos reducionismos transhumanistas com base no pensamento de Mestre Eckhart.

### 1.1. Humanidade: antepor a questão

O impulso de pertencer é congênito ao desenvolvimento da pessoa humana. Há na criança todas as condições para constituir-se na relação com o mundo e a comunidade. Durante toda a sua existência, a pessoa estará implicada em relações, que exigem a afirmação de um eu, como coordenação de experiências e disposições para pronunciar-se junto à sua comunidade. A pertença a um lugar, uma comunidade, um *mundo* constituem-se como princípio e termo das relações de reconhecimento de si mesmo e de toda a alteridade diante da qual estamos lançados. Esta *situação* no mundo com os outros é experiência fundamental para o ser humano, enquanto percebe-se como um igual, copertencendo ao grupo de seus semelhantes e ao mundo.

Nesta perspectiva, o ser humano torna-se o eixo em que se integram, por interrelação, todas as outras coisas enquanto são trazidas à presença da sua consciência na temporalidade do pensamento, que pode vaguear no passado (pela memória) e no futuro, pela projeção. A memória e a imaginação são faculdades da alma que colaboram no conhecimento do mundo, conforme afirma Santo Tomás de Aquino (ST I, q. 79)<sup>1</sup>.

Para compreender-se no mundo, o ser humano elabora um largo conjunto de explicações fundantes que possam definir o que é este ser interrelacionado. Com tais narrativas, procura-se delimitar o sentido de ser consciente do mundo, onde se relaciona consigo e com seus semelhantes. É na comunidade que tal sentido é acolhido e compreendido. A necessidade de participar, de pertencer a um grupo, esta “fome humana”<sup>2</sup> por relações, que perdura por toda a vida é parte da constituição da identidade do ser humano. Aqui compreendemos a identidade

---

<sup>1</sup> O texto da Suma de Teologia pode ser facilmente encontrado em latim ou em outras traduções, daremos as referências aos artigos, conforme o uso, sem indicar a paginação de uma edição particular.

<sup>2</sup> LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*, p. 110.

como polo dialético lógico e razoável para definição de um ente em sua relação consigo e com os outros, conforme o pensamento platônico em *O Sofista*<sup>3</sup>.

Na Epopeia de Gilgámesh, em sua versão atribuída a Sin-léqi-unníni (séc. XIII a.C.), temos um registro da compreensão do ser humano como parte do cosmos e aprendiz entre seus semelhantes. Enkídu, uma das personagens centrais para a “epopeia” empreendida por Gilgámesh, é criado do barro<sup>4</sup> e como os animais “a água lhe alegria o coração”<sup>5</sup>. A alegria no coração, como um sentir comum aos animais remete-nos à divisão das faculdades da alma descritas por Aristóteles no *De Anima*, II, 3, 414. A alma humana compreende as espécies nutritiva, sensitiva e intelectual, ou seja, é capaz de mover a integridade da pessoa para nutrir-se, sentir o mundo e apreendê-lo intelectualmente.

A conceituação deste modo de ser no mundo, elaborada ao longo dos séculos, une a sabedoria transmitida pelas tradições religiosas ao esforço da inteligência para tratar o mundo com definições que tenham validade universal. É a integração da pessoa ao mundo da vida de uma comunidade, por meio da linguagem, que permite o desenvolvimento social, garantindo a coesão e a elaboração cultural, com os traços peculiares do modo com que cada grupo apreende e age no mundo.

Há experiências fundantes que exigem uma resposta conceitual ao ser no mundo. Talvez a mais proeminente seja a experiência da precariedade. Gilgámesh narra-nos seu espanto e dor ao perceber a fragilidade da vida durante o luto por seu companheiro Enkídu:

Como calar, como ficar eu em silêncio?  
O amigo meu, que amo, tornou-se barro,  
Enkídu, o amigo meu, que amo, tornou-se barro!<sup>6</sup>

A morte torna-se meio para o reconhecimento da fragilidade de nossas forças para garantir-nos no mundo. A morte identificada no mundo se apresenta como mistério que envolve o ser humano em sua totalidade. O pertencimento a um destino de apagamento parece redutivo demais diante das potencialidades humanas. A necessidade de salvação, de retorno a um estado

---

<sup>3</sup> Em *O Sofista*, 256b, ao tratar dos gêneros supremos, Platão afirma que é possível denominar algo, no exemplo, o movimento, como mesmo (idêntico) e outro: “Quando chamamos algo de idêntico, assim agimos porque ele participa do *idêntico* relativamente a si mesmo, ao passo que quando o chamamos de não idêntico assim o fazemos devido a sua participação no *diferente*, pelo que é dissociado do idêntico e nele não se converte, mas é diferente.” (PLATÃO. *Diálogos I*, p. 238).

<sup>4</sup> “Arúru, lavou as mãos,  
pego barro e jogou na estepe:  
Na estepe a Enkídu ela criou, o guerreiro”.  
(SIN-LÉQI-UNNÍNINI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgámesh*, p. 48).

<sup>5</sup> *Idem*, p. 50.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 116.

menos precível, demonstra que as potencialidades humanas naturais foram, de algum modo, prejudicadas por um fato original, submetendo a vida a uma precibilidade inescapável, como um destino que persegue a comunidade.

Nas sociedades contemporâneas permanece o desejo da liberdade de qualquer limite regulado por alguma potência exterior. Cada um pretende ser seu próprio e “único mestre”<sup>7</sup> e guiar-se pelo “próprio entendimento”<sup>8</sup>, como conclamava Kant. O permanente desejo de liberdade demonstra que a pergunta pela própria identidade permanece. Por um lado, o ser humano se reconhece copertencente ao cosmos, por outro, percebe que é capaz de engendrar a novidade no mundo pelas relações e o uso de suas faculdades. O ser humano, em sua potência projetiva e criadora depreende que há em si uma vida espiritual, isto é, mais alta em qualidade, que permite compreender-se no mundo. A experiência no mundo como ser espiritual resume-se no desejo permanente e ilimitado de liberdade que se confronta com a realidade da morte. Nas origens civilizacionais ou na atualidade marcada pela luta contra o envelhecimento, pela exigência desmedida de performance (profissional, afetiva, física, sexual), pela autonomia empreendedora, enfrenta-se novamente o problema de encontrar uma definição que ampare uma experiência integrativa da pessoa no mundo.

Se para Lispector “pertencer é viver”<sup>9</sup>, para K. Marx, mesmo para a criança, “a existência é ao mesmo tempo comunidade”<sup>10</sup>. A comunidade conclama à participação, para que uma nova identidade, fruto da diferença entre uns e outros, forme-se. A busca pela compreensão de sua situação face à precibilidade leva o ser humano a tentar compreender suas potências e fragilidades. Pousar o olhar sobre os documentos que as antigas civilizações nos legaram e sobre a contínua inquietação de nossos tempos e de nossos semelhantes demonstra a radicalidade da pergunta sobre o sentido de ser humano no mundo. As respostas tão variadas refletem a situação de vivente em busca. Seja a partir da experiência de Gilgámesh ou dos cientistas e técnicos das missões astronômicas mais ousadas, o ser humano identifica-se como “*homo viator*, um homem a caminho, à imagem de Cristo, em marcha para a promessa certa de uma vida de comunhão no Reino, um caminho que, no entanto, assume os escândalos da rota”<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> CHOLVY, Brigitte. *L'anthropologie chrétienne*, p. 408.

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo*, arquivo digital.

<sup>9</sup> LISPECTOR, *op. cit.*, p. 112.

<sup>10</sup> “*Dans l'enfant, fruit de la "possession" comme de la "connaissance" réciproques de l'homme et de la femme, l'existence est en même temps communauté*”. (POUSSET, Édouard. *Dictionnaire de spiritualité*, c. 643).

<sup>11</sup> “Cela signifie que l'humain est un *homo viator*, un homme en chemin, à l'image du Christ, en marche vers la promesse certaine d'une vie de communion dans le Royaume, marche qui assume pourtant les scandales de la route.” (CHOLVY, *op. cit.*, p. 414).

## 1.2. Pessoa: conceito atual

O pensamento cristão legou ao Ocidente a noção de pessoa. Neste trecho, propomos esta noção como síntese atual para pensar a singularidade do ser humano em relação ao mundo e aos outros.

Em uma cena de *Solaris* (1972), filme de Andrei Tarkovski, o personagem Dr. Kris Kelvin discorre sobre a quase certeza da existência de vida inteligente fora do planeta terra. A expansão da noção de infinito e o avanço dos estudos sobre tal probabilidade, na contemporaneidade, recolocam a existência humana, como espécie, em questão; permitindo supor a existência de outras espécies inteligentes na vastidão do universo.

Esta suposição evoca a questão sobre a singularidade da pessoa, que brota das assertivas relativas à individualidade. Além de ser a individuação da espécie, cada um apresenta traços singulares que reúnem as características corporais, psíquicas e espirituais, em um tempo e lugar determinados. Mais do que indivíduo o ser humano é pessoa, ou seja, “é um ser singular, inconfundível e insubstituível, único”<sup>12</sup>, capaz de conceber e conhecer a individualidade dos outros seres e a singularidade de outras pessoas.

Este modo de ser singular é que distingue o ser humano como pessoa. Santo Tomás (ST I, q. 29), acompanha a definição de Boécio sobre pessoa “substância individual de natureza racional”, explicitando que o ser humano recebe, como substância, este nome porque pode “agir por si mesmo; pois os atos se dão nos singulares”. A potência racional do ser humano não é mero acidente, mas inerente a seu ser. A singularidade da pessoa não é determinada por seus “acidentes inerentes, mas é a substância, realidade singular e conteúdo primeiro no ato de existir, que individualiza os acidentes por sua própria subsistência”<sup>13</sup>, ou seja, é inerente à pessoa ser singular, porque pode agir por si mesma, singularizando-se nos atos, sempre tocados pela racionalidade.

Esta compreensão do ser humano como pessoa, legada pela antiguidade cristã e meditada na Escolástica, permite-nos um substrato de reflexões sobre uma ipseidade, ainda atual, mesmo para os filósofos da virada linguística. A pessoa é capaz de inteligir e, assim,

---

<sup>12</sup> “Al afirmar que todo hombre es persona se subraya que (más allá de todas las diferencias categoriales e individuales) es un singular, inconfundible e insustituible, único.” (GEVAERT, Joseph. *El problema del hombre*, p. 65).

<sup>13</sup> “Ce ne sont pas les accidents qui individuent la substance où ils inhérent, mais c’est la substance, réalité singulière et sujet premier en acte d’exister, qui individue les accidents par son seul subsister.” (BELLOY, Camille de. *Personne divine, personne humaine selon Thomas D’Aquin*, p. 168).

interpretar o seu mundo. Esta determinação exclusiva independe de afirmar uma essência, mas dá-se no *viver*.

Ao mesmo tempo, conserva a dignidade da liberdade razoável valorizada na modernidade e pelo pensamento contemporâneo. “Existir por si e agir por si, possuir-se no próprio ser e na própria ação, eis, finalmente, a inestimável dignidade que a intelectualidade traz para a pessoa”<sup>14</sup> e que será valorizada como fonte da independência de alguma transcendência religiosa no pensamento moderno e contemporâneo.

Singularidade não significa solipsismo, mas poder subsistir em si, sem dependência de outros. Ora, na compreensão da singularidade está presente a multiplicidade, de modo que, a afirmação do singular lança-nos para a consideração de suas relações. Assim, a capacidade de reconhecer-se singular, situado no mundo e no universo, unida ao desejo de pertencer a uma comunidade e, ao mesmo tempo a capacidade de interpretar a própria situação, permite-nos introduzir a questão do homem como *ser de relação* como contributo do pensamento de Mestre Eckhart à antropologia, passível de aproximação a questões contemporâneas sobre a inteligência humana.

### 1.3. Antropologia cristã e Mestre Eckhart

A pessoa, capaz de reconhecer a si e ao mundo, realiza em um único movimento do intelecto esta apreensão da realidade, que exprimimos como *ser em relação*. No Cristianismo, a pessoa é esta criatura singular, que possui valor em si mesma por ter sido criada e redimida, apta ao convívio com o absoluto que é Criador. No entanto, livre para aceder a ele pela inteligência e pela vontade, pode conhecê-lo por muitas vias, sendo a mais excelente Jesus Cristo, pois a “criatura homem entra nele em contato imediato com Deus”<sup>15</sup>. Jesus eleva a perfeição humana enquanto criatura à condição divina e entroniza na humanidade a perfeita semelhança com Deus, podendo-se afirmar uma identidade que supera a convivência (sujeito e Deus), e constitui-se como unificação<sup>16</sup> do eu totalmente desprendido com o fundo/abismo: Deus.

<sup>14</sup> BELLOY, *op. cit.* p. 170.

<sup>15</sup> “*Il n’est pas un être supérieur, dans ce sens qu’il représenterait une plus grande valeur dans la série des êtres, mais la créature homme entre en lui dans un contact immédiat avec Dieu.*” (GROETHUYSEN, Bernard. *Anthropologie philosophique*, p. 207).

<sup>16</sup> “O homem que assim em todas as suas obras nada pensa nem ama a não ser a Deus, a ele Deus dá sua deidade.” (MESTRE ECKHART, *Sermões Alemães I, Sermão 14*, p. 115). Para este trabalho iremos usar a tradução dos *Sermões Alemães* das Editoras Vozes e Universitária São Francisco. Os Sermões estão traduzidos em dois volumes, que serão indicados como *SA I* e *SA II*, acompanhados da referência do Sermão e o número da página na edição.

O discurso cristão para explicitar a essência do ser humano em relação aos outros toca em questões fulcrais para o pensamento antropológico: identidade, alteridade, conhecimento, transcendência, incluindo a perspectiva de uma alteridade absoluta, com a qual é possível o contato imediato, graças à mediação operada em Cristo. É neste contato que reside a dignidade humana, da qual Cristo é o modelo completo.

Com base no discurso cristão sobre o ser humano, depreende-se que há nele, pela atividade discursiva, a possibilidade de ultrapassar a precibibilidade pela reta ação da inteligência e da vontade. Neste sentido, Maurice Blanchot considera que a atualidade do Mestre da Turíngia, como representante desta antropologia, pode ser justificada pelo uso do “discurso para a revelação daquilo que está à margem de todo discurso”<sup>17</sup>, um pensamento no qual pela “intensidade da imanência capta-se a transcendência absoluta”<sup>18</sup>. Esta característica aproxima Eckhart dos filósofos da virada linguística e de seu questionamento sobre a possibilidade de afirmar proposições verdadeiras.

Além disso, ao tratar do esvaziamento do sujeito, como nos Sermões 14, 32 e 83, Eckhart faz uma tematização da angústia, como em Kierkegaard e Jaspers. No entanto, ressalta Blanchot, para Eckhart, a ascensão intelectual até o *desprendimento* leva a “uma nobre e magnânima confiança que prevalece sobre os tormentos da noite e, sem curvar-se a nada, se expande no mais perfeito desapego”<sup>19</sup>.

O desprendimento de si, entendido como mero desapego ou negação de si, pode ser oposto à antropologia moderna, na qual o sujeito é afirmado como indivíduo de direitos. Veremos que o conceito de desprendimento, para Eckhart não tem apenas esse sentido literal. No entanto, ao analisar os enfoques de Levinas e Buber quanto a importância da alteridade, ou de Heidegger quando trata do aberto ilimitado do *dasein*, verificamos que nossa época permite um aprofundamento do tema do desapego para a afirmação de um em si deificado no ato intelectual, como propõe Eckhart, em seus *Sermões Alemães*.

Antes é preciso delimitar a noção de ser humano em Eckhart a partir da concepção antropológica de Santo Tomás de Aquino, de quem ele é herdeiro, a ponto de se considerar que o processo canônico contra o Mestre da Turíngia, iniciado em Colônia foi “uma revanche contra

---

<sup>17</sup> “Los comentarios anteriores descubren, efectivamente, que un pensamiento que utiliza el discurso para la revelación de aquello que está al margen de todo discurso, que extrae de la paradoja los medios para su avance y que desemboca en una realidad en la que en la intensidad de la inmanencia se capta la transcendencia absoluta, es sumamente cercano al de Kierkegaard y Jaspers.” (BLANCHOT, Maurice. *Falsos pasos*, p. 32).

<sup>18</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>19</sup> “Por el contrario, una especie de triunfo se desprende de este ascenso a través de la nada y de la desesperación; una noble y magnánima confianza prevalece sobre los tormentos de la noche, sin doblegarse a nada, se expande en el más perfecto desapego.” (*Ibidem*).

a canonização de Santo Tomás”<sup>20</sup>. Previamente, apontaremos algumas características gerais de Antropologia Cristã.

Em Cristo, toda pessoa é uma nova criatura (cf. 2 Cor 5, 17; Gl 6, 15), isto significa que foi assumida e redimida para que, pela graça, possa alcançar o fim para o qual foi criada: a beatitude em Deus (ST II, Prólogo a toda 2 pars). Podemos assinalar, então, o ser humano como criatura que partilha da materialidade do mundo e é possuidora do caráter espiritual transcendente. Recebeu de Deus o sopro de vida que a torna “ser vivente” (Gn 2, 7); diferentemente das outras criaturas, este hálito aponta sua participação na vida divina, distinguindo-o como apto a conhecer o bem e o mal.

A limitação da vontade de conhecer e a liberdade deflagram um desvio na perfeição e bem-aventurança que a criatura humana gozava e leva à Queda, um sinal originário do distanciamento de Deus, que tem como consequência mais terrível a morte, violação do bem fundamental, a vida. O homicídio de Abel (Gn 4, 8) circunscreve as consequências da desmesura no desejo de conhecer e no uso da liberdade, na origem humana. O desejo de uma afirmação de si sobre todos os outros seres humanos é, exatamente, o contrário do desprendimento que propõe a doutrina de Eckhart, que visa o restabelecimento da convivência beatífica em si mesmo com Deus.

A vida humana, conforme o ensinamento de Paulo, será mais claramente identificada como vida espiritual, pois a corrupção (a vida humana terrestre antes da Redenção) não pode “herdar a incorruptibilidade” (1 Cor. 15, 50)<sup>21</sup>. Identificado como único diante de Deus, cada ser humano partilha da mesma humanidade com seus semelhantes e possui o reconhecimento de tal pertença. Neste conhecimento de si perante a alteridade do mundo e de Deus, brota o impulso de conhecer voltado para a ilimitação infinita que é a perfeição de Deus. Uma oposição que não impede qualquer comunicação, mas refere a dignidade própria do ser humano: ser um em si inserido na criação, um microcosmos apto a relações.

A relação modelo é a de Cristo com o Pai, em quem a união das vontades revela, nos atos, a realização das potências da concedidas ao primeiro homem. Em Cristo opera-se uma nova criação, enquanto as faculdades tornam-se transparentes ao revelar o projeto de Deus. Renascido em Cristo, pelo batismo, cada cristão é revestido das graças para agir no mundo conforme a vontade divina. Além das características de *espiritual* e *em relação*, é-lhe acrescida

---

<sup>20</sup> “une revanche contre la canonisation de saint Thomas.” (P. THÉRY apud GANDILLAC, M. in: MAÎTRE ECKHART. *Traité et sermons*, p. 19).

<sup>21</sup> A BÍBLIA. Tradução Ecumênica.

a *liberdade*. As três, em uma síntese, identificam o que seja o ser humano na perspectiva cristã: vivente, apto a conhecer o Criador e livre.

“Concretamente, é através da imitação de Cristo que ele <ser humano> realizará, sob o influxo do Espírito, seu destino como cristão”<sup>22</sup>, imitação realizada na caridade: amor a Deus como Pai e aos outros como irmãos. O ato humano cristão mais próprio, que unifica suas potencialidades, recebidas na criação, sua historicidade, inteligência e liberdade será a ação justa, revestida do princípio da caridade. É, pois, pelos seus atos, que o ser humano expressará sua identidade de ser de fronteira no mundo. Ser a caminho - *homo viator* – da realização perfeita de sua materialidade e espiritualidade, sem separação, mas como substância humana, como esclarece Santo Tomás no *Tratado sobre o homem* (ST I, q. 75-102).

A seguir apresentamos o desenvolvimento da compreensão do ser humano no cristianismo a partir do referido *Tratado* de Santo Tomás. O pensamento tomasiano inscreve-se entre as abordagens antropológicas cristãs e, por estar próximo e servir de base para o pensamento de Mestre Eckhart, será abordado aqui. Nele será apresentada a definição de ser humano como substância constituída de alma espiritual e de corpo material.

#### 1.4. Ser vivente intelectualivo

Homero, no canto VIII da *Iliada*, ao tratar da morte de Eniopeu, o Tebaio auriga de Heitor, afirma que “o vigor e a psiquê lhe escaparam”<sup>23</sup>. Segundo a antiga compreensão, a alma (atributo espiritual) e o vigor (atributo corporal) encontram-se unidos no ser humano, garantindo o movimento. Ainda que esta distinção denote a diferença dentre os princípios espiritual e corporal, observa-se que, na vida, os dois atuam simultaneamente. Na morte, vigor e psique se evadem, porque são princípios para a ação, impossível após o traspasse de uma lança no peito.

O corpo torna presente o sujeito na sua existência completa. Acolhido no amor, permite a emergência da pessoa, que vem “toda à superfície”, ficando “perfeitamente visível”, como afirma a personagem João sobre sua amada Mônica, no romance *Em nome da Terra*, de Vergílio Ferreira: “era a alegria, a vida inteira ali. Inteira perfeita, mas não eras só tu. O teu corpo não era só tu. Havia nele o mar e a areia e tudo o que convergia para a tua vitalidade transbordar”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> “Concrètement c’est par l’imitation du Christ que celui-ci réalisera, sous la mouvance de l’Eprit, son destin de chrétien.” (POUSSET, *op. cit.*, c. 633).

<sup>23</sup> HOMERO. *Iliada*, VIII, 123, p. 283.

<sup>24</sup> *Apud* CARVALHO, Ana Seíça. *Vergílio Ferreira*, 259.

Novamente, percebe-se o *vital* como a unificação dos atributos corporais e espirituais, nos atos da pessoa. Na Suma de Teologia, I, q. 75 – 76, temos uma apresentação desta síntese por Santo Tomás de Aquino. A compreensão de Tomás nos permitirá propor o ato espiritual (intelectivo) como um ato distintivo do ser humano. A *superfície* da ação humana, deste modo, permite conceituá-lo como ser espiritual, o que “significa ser *reflexio completa*, ou seja, apreensão de si, superando-se completamente para finalizar no tu reconhecido como outro, para finalizar em um ato de amor”<sup>25</sup>.

A primeira definição sobre a alma humana, em si mesma, no chamado *Tratado sobre o homem* da Suma de Teologia (ST I, q. 75-102), é-nos apresentada na questão 75, que identifica a alma humana como forma (não corpórea), subsistente, por ser intelectual, distinta das almas dos animais, que são apenas sensitivas. No entanto, os elementos decisivos para a conceituação da substância humana estarão na aplicação das categorias aristotélicas de forma (alma) e matéria (corpo).

O caráter espiritual da alma está ligado à sua capacidade de conhecer. Uma capacidade anterior ao contato físico com os entes no mundo. É por esta capacidade que é possível conhecer diversos entes, e universalizá-los em conceitos. Deste modo, os particulares semelhantes podem ser unidos e identificados por conceitos comuns. Tal operação supera as potencialidades físicas de identificar particulares, eleva estas potencialidades sensitivas e ordena-lhes, levando ao *ato* de conhecer.

O ato do conhecimento é próprio de um princípio incorruptível. Mesmo que a alma conheça através dos sentidos, seu princípio é conhecer. E o conhecimento é um ato incorruptível, primeiro porque a corrupção é a passagem de um contrário a outro e, no conhecimento, não há contrário, mas ausência de conhecimento. Além disso, o entendimento procura avançar sempre conhecendo, intuindo que há uma infinidade no conhecer. Tal querer é próprio de algo que tem em si certa comunidade com o infinito.

Ademais, o conhecer não tem termo: uma vez conhecido algo, o conhecimento permanece. A capacidade de conhecer como ato espiritual fica clara no exemplo da qualidade paladar (ST I, q. 75, a. 2): para uma pessoa fisicamente doente, o paladar pode ser alterado e haverá um engano; por exemplo, só se reconhecerá o sabor amargo. No caso da alma, a capacidade espiritual de tudo conhecer não fica limitada por nenhum adoecimento físico.

Sobre a unidade da alma e do corpo como substância humana, Santo Tomás retoma em ST I, q. 76, a 4 a ideia de que a alma está no corpo como forma e não mero motor, dando-lhe o

---

<sup>25</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. *Crer em Deus depois de Freud?*, p. 27.

agir conhecendo, pois a alma é princípio intelectual (incorrutível) e concede às potencialidades sensíveis sua capacidade de integração no ato do conhecimento. Ao agir a pessoa usa a inteligência e a vontade. No ato do conhecimento, realizado a partir da complexidade do corpo, o ser humano, em sua substancialidade, torna-se presente. O ato espiritual de conhecimento, inclui, deste modo, os graus de perfeição das almas vegetativa e animal, mas eleva-se pela intelecção.

Pode parecer que esta distinção alma/corpo leve a uma separação em que seria inconveniente à alma unir-se ao corpo corruptível. Ao tratar desta questão (ST I, q. 76, a. 5), o Aquinate lembra que é a forma que supõe um determinado corpo material e não o contrário. A alma espiritual dá forma a um corpo material complexo que é capaz e atualizar suas potencialidades. Ou seja, não é o corpo que, na sua corruptibilidade, dá forma à alma. Com isto fica claro que as perfeições do corpo humano são adequadas à alma humana.

No caso do ser humano, o conhecimento depende da mediação de órgãos sensitivos. A forma alma unida ao corpo é capaz de informar-se sobre o mundo por meio da sensibilidade. Este corpo colabora na intelecção do mundo, já que não é conatural à alma humana o conhecimento imediato. Para servir à atividade de intelecção, é necessário que a alma humana seja dotada de um corpo complexo, capaz de captar os contrários, a exemplo da pele que pode sentir calor e frio. É próprio do corpo humano esta composição complexa apta a conhecer claro/escuro, quente/frio, doce/amargo, etc.

Este argumento sobre a perfeição do corpo humano unido à razão baseia-se em Aristóteles, *De Anima* 3, c.8 n.2 431b28, onde as mãos são apresentadas como “órgão dos órgãos”. Elas exprimem a capacidade peculiar do homem agir no mundo, superando as perfeições de outros animais.

É, portanto, o ato intelectual que distingue o ser humano dos outros animais para Santo Tomás. O fato de ser *animal rationale*, capaz não só de engendrar discurso, mas de agir no mundo de modo intelectual pelo emprego de artificios criados pelas mãos, distingue, na ordem dos seres, o ser humano. Este é um ser de fronteira, capaz de revelar no discurso e na transformação do mundo a potência de sua alma intelectual e incorruptível. Sua alma é apta a relações ilimitadas, em uma dialética de identidade/diferença aberta ao conhecimento de alteridades infinitas.

A inteligência humana mostra-se, assim, como ato próprio do ser humano, ser aberto a relações ilimitadas com alteridades infinitas, mesmo que sua capacidade operativa seja limitada no tempo, como é possível observar em uma comparação entre a inteligência humana e a artificial.

Com o aporte da antropologia cristã, especialmente aquela mais próxima a Mestre Eckhart, podemos aproximar as afirmações deste de possíveis respostas que distingam o ser humano por meio da inteligência. Esta distinção permite-nos relacionar seu pensamento a respostas contemporâneas aos reducionismos provocados por uma tendência tecnocrática.

### 1.5. A inteligência como fulcro do ser que devém

Nossa época registra o aparente sucesso na realização do antigo sonho de imortalidade nutrido em tantas culturas. A técnica permitiu que o horizonte do além fosse apagado. Já não será preciso especular sobre a vida após a morte, porque a morte mesma será eliminada. Com razão, os textos *Upanixades*<sup>26</sup> se perguntavam sobre o destino, já que “quando um homem morre, alguns dizem que ele ainda é, outros que não”<sup>27</sup>. A dúvida pode ser reelaborada do seguinte modo: quando se faz o *download* da mente de um homem, alguns dizem que ele ainda é, outros que não. Tendo em conta a possibilidade de realização, no futuro, de *upload* e *download* dos dados da mente em suportes materiais parece-nos possível pensar a continuidade da vida da pessoa, além de sua corporalidade.

Esta possibilidade, explorada por pensadores do Transhumanismo, como Nick Bostrom<sup>28</sup>, leva-nos a refletir sobre o devir humano nesta época em que a técnica assume importância primeira. Com efeito, o progresso técnico permite controlar os grandes problemas que sujeitaram o desenvolvimento humano ao longo dos séculos: a fome, as doenças e o mal estar psíquico. A resposta das ciências por meio de técnicas e produtos a estas grandes questões permitem certo nível de estabilidade social que faz vislumbrar uma integração total entre ser humano e mecanismos que amparem uma vida superior, em relação às dependências da natureza.

Se o fogo, no mito de Prometeu, permitiu aos homens condições de sobrevivência e desenvolvimento, com a técnica contemporânea será possível uma harmonização entre ser humano e suportes artificiais que poderão equipará-lo a deuses, levando-o à imortalidade, na transferência da mente a suportes produzidos. Neste caso, será superado também o transhumanismo e chegaremos a um estágio de seres pós-humanos. Perceba-se que não se trata

---

<sup>26</sup> Upanixades são textos da tradição hinduísta que comentam os Vedas, tradição oral estabelecida entre os séculos XVI a VII a.C, na Índia.

<sup>27</sup> KATHA UPANISHAD. *Sloka 20*, p. 12.

<sup>28</sup> Junto com David Pearce, fundou a *World Transhumanist Association* (atualmente Humanity+), em 1998. Mantém um site e escreve regularmente sobre o transhumanismo, sendo reconhecido como um de seus principais defensores e teóricos.

de adaptação da espécie, mas de surgimento de um nova. Pode-se mesmo dizer que “o ser que devém é estrutura e energia ao mesmo tempo, energia que se torna estrutura, estrutura que condensa energia”<sup>29</sup>. Esta fórmula assume que o ato de ser humano será fruto de uma autodeterminação em movimento, ou seja, como realização de um devir organizando-se em estruturas no tempo e transformando-se. Isto pode ser postulado porque a estrutura da “inteligência” é imaterial. A identidade pessoal será baseada em um momento de estruturação da inteligência, enquanto energia em contínua recriação.

Esta possibilidade de uma superação da inteligência da sua integração com a corporalidade só pode ser postulada pela síntese transhumanista, enquanto

movimento intelectual e cultural que afirma a possibilidade e o desejo de aumentar a condição humana pela razão e a democratização das tecnologias a fim de eliminar o envelhecimento e de melhorar as capacidades humanas intelectuais, físicas e psicológicas.<sup>30</sup>

A integração de diferentes tecnologias (nanotecnologia, biotecnologia, informática e ciências da cognição) permite superar dificuldades da estrutura psíquica e corporal humanas. O uso de órgãos artificiais, próteses, medicamentos e diagnósticos cada vez mais precisos oferecem a ampliação de tratamentos, o afastamento da morte e o controle do envelhecimento. As complicações éticas da manipulação científica e a tendência à tecnocracia têm povoado o debate filosófico sobre as implicações do transhumanismo.

Aristóteles já havia distinguido a técnica como meio para defesa e para criação das coisas necessárias à sobrevivência. No século XX o vislumbre de transcender os próprios limites com apoio de aparatos técnicos levou à criação do termo transhumanismo por Julian Huxley, para significar uma corrente de pensamento que defende a superação do humanismo. A humanidade como espécie pode se superar, “o homem permanecendo homem, mas transcendendo a si mesmo, ao perceber as novas possibilidades de e para sua natureza humana”<sup>31</sup> chegue a outro momento de sua evolução.

---

<sup>29</sup> PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo*, p. 54.

<sup>30</sup> “*Le mouvement intellectuel et culturel qui affirme la possibilité et le désir d’augmenter la condition humaine par la raison et la démocratisation des technologies afin d’éliminer le vieillissement et d’améliorer les capacités intellectuelles, physiques et psychologiques humaines.*” (CRETTEX, Maxime. *Le transhumanisme*, p. 13).

<sup>31</sup> “*Perhaps transhumanism will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.*” (HUXLEY, Julian *apud* HOTTOIS, Gilbert. *Humanisme, transhumanisme, posthumanisme*, p. 150).

## 1.6. Limites do transhumanismo

A posição transhumanista nos permite discutir a atual situação do ser humano em uma longa tradição de pensamento. Por um lado, há uma firme preocupação com o corpo, com sua manutenção, com o não envelhecimento e com a busca de aperfeiçoamento. Por outro lado, entende-se que o ser humano também é espírito/mente. Para garantir a continuidade da pessoa, deve-se transferir esta mente a outro suporte. Um dos problemas em realizar esta transferência é a historicidade da mente que aprendeu na *situação* que o corpo permitiu ao longo de uma vida. A possibilidade de a mente ser distinguida do corpo lança, para os pensadores modernos, uma espécie de idealismo. A mente seria uma entidade por si, independente de suporte material. Mas o avanço tecnológico indica que a mente é resultado das interações químicas e fisiológicas entre as células do cérebro em relação com o corpo.

Ambas as posições são reducionistas. Para que fosse possível a transferência da *mente* a outro suporte seria preciso considerar que ela superaria a materialidade das interações fisiológicas cerebrais.

Faz-se necessária uma integração que supere estes reducionismos. A tradição antropológica cristã pode ajudar-nos. No século II d. C., Santo Irineu de Lyon já havia compreendido que o ser humano não é apenas carne modelada ou espírito vivificante, mas uma constituição perfeita<sup>32</sup>,

O texto latino de Santo Irineu usa a palavra *commisceo* (cum + misceo), que significa "misturar com", misturar e unir. Este termo está ligado ao campo semântico grego de *mixis*: mistura por compenetração que preserva a distinção. É de fato uma questão de distinguir corpo-alma-espírito, mas em uma compenetração destas três dimensões.<sup>33</sup>

O ser humano, desde esta perspectiva, pode ser compreendido como *vivente inteligente*, ou seja, capaz de transcender a experiência do instinto corporal unificando os estímulos fisiológicos e as experiências psíquicas, transcendendo-os. O ato próprio da inteligência, como já vimos, será conhecer aquilo que ela não é, de modo aberto ilimitadamente. Ao conhecer ela será também reflexiva porque capaz de conhecer o ato do conhecimento e reconhecer-se com esta aptidão. Enfim, transcendendo esta primeira reflexividade, poderá desprender-se de si. No ato de doação a tudo que não é ela, a alma inteligente chega ao nada de si ou ao puro ato de

<sup>32</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, p. 583.

<sup>33</sup> "Le texte latin de saint Irénée utilise le mot *commisceo* (cum + misceo), ce qui veut dire « mêler avec », le mélange et l'union. Ce terme est lié au champ sémantique grec de la *mixis* : mélange par compénétration qui préserve la distinction. Il s'agit bien de distinguer corps-âme-esprit mais dans une compénétration de ces trois dimensions." (MAGNIN, Thierry. *La mesure humaine dans le post et le transhumanisme*, p. 67).

inteligir. O momento do puro inteligir, em que a linguagem já não opera, mas resta a pura existência da inteligência, o *fundo* de seu existir, constitui-se como abertura ao conhecer, como um vazio prenhe.

Mestre Eckhart afirma que este fundo da alma, ou abismo, é onde Deus poderá aparecer, como outro absoluto e, no entanto, *ai com a alma*, pois “no fundo, ali é “o meio silêncio”, aqui existe somente repouso e um celebrar esse nascimento e essa obra, para que Deus, o Pai, pronuncie ali sua palavra”<sup>34</sup>, porque este é o puro ser da alma, e “no ser não existe nenhuma operação”<sup>35</sup>.

Isso não significa um dualismo entre corpo e alma, mas a distinção entre a operação e o ser da alma. A alma, para Mestre Eckhart, certamente tem intelecto e vontade “no seu fundo e na sua raiz”<sup>36</sup> e opera purificando-se da multiplicidade das coisas e elevando-se à unidade do intelecto, pois “quando a alma chega na luz do intelecto, nada sabe de oposição”<sup>37</sup>. Como forma, ela se realiza com o corpo e não separando-se dele. Neste sentido, para Eckhart, ela “se chama alma pelo fato de conferir vida ao corpo e enquanto é uma forma para o corpo”<sup>38</sup>, em uma retomada da síntese de Santo Alberto<sup>39</sup>, que acolheu a definição platônica (alma dá vida ao corpo), e a definição Aristotélica (alma é forma do corpo).

Retomar o pensamento de Mestre Eckhart ajuda-nos a superar os reducionismos sobre a inteligência humana e a impossibilidade de equipará-la à inteligência artificial. A reflexividade própria da inteligência humana, que no seu ato de ser tem como termo uma relação, distingue-a de qualquer modelo artificial que depende sempre de uma operação com substituição de dados lógicos instantaneamente, fechada em si, sem autonomia e sendo apenas movida por outros mecanismos, sem um *peso* ontológico.

O devir do ser humano tem em seu horizonte o pós-humano. Como estabelecer um limiar entre os dois? A afirmação do intelecto como mais alta potência da alma humana pode ajudar-nos. Resta discutir a atualidade desta afirmação no pensamento de Mestre Eckhart, o que pretendemos apresentar a seguir.

---

<sup>34</sup> SA II, Sermão 101, p. 193.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> SA I, Sermão 8, p. 82.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> SA II, Sermão 83, p. 118.

<sup>39</sup> “No que concerne à alma considerada em nela mesma, nós estamos de acordo com Platão. Mas considerando que ela dá ao corpo uma forma que o anima, nós estamos de acordo com Aristóteles”. (*En ce qui concerne l'âme considérée en elle-même, nous sommes d'accord avec Platon. Mais en la considérant selon qu'elle donne au corps une forme qui l'anime, nous sommes d'accord avec Aristote*). (DUBOIS, Danielle. *L'âme-sujet chez Maître Eckhart?*, p. 7s).

## 2 MESTRE ECKHART – ANTROPOLOGIA DA UNIÃO

Tendo analisado a questão sobre o que é o ser humano a partir do ato do intelecto, fundamentados na tradição aristotélico-tomista, procuramos identificar como a unidade do ser humano impõe-se como limite a algumas tendências do pensamento contemporâneo sobre o transhumanismo e o pós-humanismo.

Neste capítulo vamos analisar o contexto e informar sobre a obra de Mestre Eckhart procurando identificar como sua obra possui convergências com ideias contemporâneas sobre o ser humano. Destacaremos também a importância do contexto dos séculos XIII e XIV para a formação de um *corpus* no pensamento eckhartiano que busca responder às questões fundamentais sobre o ser humano de modo teológico e, também, filosófico.

O desejo de pertencer é lentamente satisfeito pela inserção em uma comunidade. A linguagem é o meio de admissão da pessoa no mundo. Diariamente, a compreensão do mundo é formada à medida em que os acontecimentos tomam sentido no horizonte social. Como vimos no primeiro capítulo, o pensamento eckhartiano pode ser inserido na antropologia cristã com um foco no caráter singular da inteligência como relação.

### 2.1. Mestre Eckhart: investigador místico

O pensamento místico de Eckhart forma-se como uma trama, cuja urdidura compõe-se da síntese entre o neoplatonismo, os comentários às *Sentenças de Pedro Lombardo* (texto trabalhado por Eckhart, como docente em Paris, entre 1293 e 1294) e a acolhida do pensamento aristotélico a partir de Santo Tomás de Aquino. Esses elementos marcaram, especialmente, os debates da segunda metade do século XIII na Universidade de Paris. Tal síntese que tem como expoentes Santo Alberto Magno – possivelmente mestre de Eckhart no *Studium* de Colônia por volta de 1280 - e Santo Tomás de Aquino.

Em sua obra em língua alemã, Mestre Eckhart apresenta uma herança platônica tocada pelos debates mencionados. Ainda que as fontes possam ser reconhecidas, a matiz mística na obra da maturidade eckhartiana traduz, de certo modo, a coincidência entre os raios e “a fonte da luz”<sup>40</sup>. Seu texto exigente, tanto para seus ouvintes na região da Teutônia<sup>41</sup> quanto para

<sup>40</sup> MESTRE ECKHART. *A mística de ser e de não ter*, p. 16.

<sup>41</sup> No início do século XIV, na região da Teutônia, havia 65 mosteiros dominicanos e muitos outros cistercienses e beneditinos. (cf. ANCELET-HUSTACHE, Jeanne, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, p. 21).

nossos dias, entrelaça sua experiência como professor, superior (como prior, provincial e vigário geral), diretor espiritual e pregador itinerante.

Os textos apresentam a tessitura de temas meditados e respondidos a jovens confrades, em disputas acadêmicas, e de orientação a pessoas dirigidas por ele. O resultado em indicações diretas e intrincadas apresenta-se como um discurso em que o processo de elaboração do texto não se deixa alcançar, porque a linguagem verbal substitui o encadeamento do intelecto, de tal modo “que a trama discursiva se torna irreconhecível como trama e toma o lugar de uma cadeia que verdadeiramente não a precedeu”<sup>42</sup>, porque foi elaborada longamente em conversas e caminhadas, reordenadas na meditação.

As exigências do estudo na Ordem dos Pregadores, com definições como a do Capítulo Geral de Valenciennes (1259), que ordenava que “os frades que não frequentam as aulas devem ser castigados severamente”<sup>43</sup>, resultam na aplicação aos estudos, que levam necessariamente a fontes seguras para o ensino e a pregação, como vemos em Mestre Eckhart. Neste capítulo, portanto, abordaremos possíveis relações do pensamento eckhartiano com pensadores de seu tempo e do nosso, não em uma análise aprofundada de suas referências, mas a partir dos textos de seus *Sermões Alemães*. A seguir apresentamos breves notas históricas para melhor contextualizar nosso autor.

### **2.1.1. O século da mendicância**

O Século XIII, na Igreja, está marcado pelo estabelecimento de um importante número de Ordens religiosas que adotaram a pobreza como meio de evangelização. A aprovação de fundações como os Trinitários (1198), Dominicanos (1216), Franciscanos (1223), Carmelitas (1226), Servitas (1233) e Mercedários (1235), marcou a espiritualidade de um século em que as relações de poder entre Igreja e senhores feudais se estremeceram, por exemplo com as disputas entre o papado e Frederico II, Imperador do Sacro Império Romano. Disputas que enfraqueceram o domínio papal sobre os Estados Pontifícios, levando inclusive, ao exílio de Avignon no início do século XIV.

O crescimento dos burgos livres, as dificuldades com secas e pragas, a ampliação da circulação de viajantes, o desenvolvimento da escolástica, o contato com o pensamento árabe e a recuperação das obras de Aristóteles são fontes para embates políticos e teóricos nos grandes centros europeus.

---

<sup>42</sup> DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*, p. 201.

<sup>43</sup> FORALOSSO, Mariano. *O estudo na vida e na missão da Ordem*, p. 12.

Santo Tomás será a figura principal a estabelecer solidamente a acolhida do pensamento aristotélico, harmonizando-o com o pensamento cristão. Ainda assim, o misticismo medieval será marcado pela herança de Santo Agostinho e de Dionísio Pseudo-Areopagita. No século XII, São Bernardo de Claraval (1090-1153) influenciara o modo de viver a espiritualidade, com o tema da união espiritual e do amor.

A região da Alemanha conheceu as visões de Santa Hildegarda von Bingen (1098-1179). Livre de emoções, a escrita de suas visões relaciona-se com um espírito especulativo racional, baseado em práticas ascéticas. Hildegarda correspondeu-se com papas, santos e o imperador. Impregnou gerações com sua doutrina da humildade, de certo modo, elaborando a tendência que levou milhares de mulheres e homens aos claustros neste mesmo século. Ao mesmo tempo a marca de despojamento da Reforma Cisterciense e a pregação de São Bernardo, bem como a novidade Cartuxa, devolvem vigor à vida monástica.

No entanto, no século XIII o poder papal será atacado e exaurido com a mediação de guerras intestinas, conflitos para manter os Estados Pontifícios e as expedições ao Oriente contra os muçulmanos. Em meio a tantas preocupações temporais a Igreja não pôde acompanhar os movimentos populares que se desenvolveram por todos os lados. Estes movimentos de renunciantes, muitas vezes, se tornaram heréticos levando, por exemplo, à proibição da criação de novas ordens religiosas pelo IV Concílio de Latrão (1215).

A sensibilidade de Inocêncio III permitiu o desenvolvimento dos dominicanos e franciscanos, que logo se tornaram os principais bastiões contra as heresias e fortaleceram a presença da Igreja na Universidade de Paris. A pregação pobre e doutrinal de dominicanos e franciscanos atraiu milhares de homens e mulheres. No caso dos primeiros, inclusive, a solicitação de afiliação por parte de diversos mosteiros criou sérias discussões.

O Capítulo Geral de Paris (1228) proibiu a recepção de mosteiros na Ordem dos Pregadores. Ainda que São Domingos tenha fundado e organizado comunidades de religiosas, como São Sisto, em Roma, os frades perceberam a direção e administração dos mosteiros de monjas dominicanas como um encargo que impedia o desenvolvimento da itinerância, pois obrigava-se à residência estável.

Um dos motivos das dificuldades também era a multiplicidade de Regras adotadas pelos mosteiros. Antes do Capítulo de Valenciennes (1259)<sup>44</sup>, o Mestre da Ordem Humberto de Romans publicou o *Codex Rutenensi*, em que estabelecia uma só Regra para os diversos

---

<sup>44</sup> Neste capítulo foram publicadas as "*Ordenações dos cinco Mestres*" referentes aos estudos na Ordem. "Entre estes se encontravam S. Tomás de Aquino, Santo Alberto e o bem-aventurado Pedro de Tarantasia, o futuro Papa Inocêncio V". (OLIVEIRA, Carlos Josaphat. *Os estudos na ordem dominicana*, p. 10).

mosteiros de monjas ligados à Ordem. Neste Capítulo, ficou estabelecido que apenas os provinciais, o Mestre da Ordem ou um Capítulo Geral poderiam aceitar a afiliação de mosteiros.

A vida monástica, especialmente a feminina, era fecunda neste período nas regiões em que Mestre Eckhart exerceu seu ministério. As monjas dominicanas conseguiram que o Papa Clemente IV aprovasse a Bula *Affectu sincero*, em 06 de fevereiro de 1267, definindo que os frades detivessem o poder de confessar e administrar os sacramentos às monjas, mas desobrigava-os de habitar regularmente nos mosteiros, podendo “nomear capelães como auxiliares e substitutos”<sup>45</sup>. A solução não retirou a responsabilidade espiritual dos frades, que poderiam instituir e destituir prioras; eleitas, habitualmente entre si, mas desobrigou a moradia habitual permitindo a itinerância e um acordo entre frades e monjas.

No fim do século, a Universidade de Paris ainda era o principal centro de pensamento da cristandade, protegida pelo papado, especialmente. A Ordem dos Pregadores continuou a se expandir. Em 1291, a queda do domínio sobre o Porto de Acre (no Reino Franco de Jerusalém) extinguiu os Estados Cruzados, enfraquecendo a presença e poder da Igreja na região. Assim terminava a nona e última Cruzada. O ambiente político da cristandade mudará muito no século XIV. Mestre Eckhart não participou de grandes mobilizações, mas manteve-se à serviço da Ordem em momentos fundamentais, como o período em que voltou a Paris, como mestre, entre 1311 e 1313.

### **2.1.2. Dados biográficos<sup>46</sup>**

Eckhart nasceu de uma família nobre de Hoheim, região da Turíngia. Sua data de nascimento não é conhecida com certeza, mas fixada em 1260, considerando que não era permitido admitir jovens nos conventos dominicanos com menos de quinze anos, e que o período de formação até que um frade se tornasse leitor das Sentenças de Pedro Lombardo era de cerca de quinze anos. Para fixar a data, considera-se também sua eleição como Prior do Convento de Erfurt, em 1294, que incluía a responsabilidade como vigário (vice provincial) da Turíngia.

Mestre Eckhart fez o noviciado e os primeiros anos de formação, provavelmente, em Erfurt; depois estudou artes em Paris, o principal *Studium Generale* da Ordem e, em seguida, teologia em Colônia, onde teria conhecido Santo Alberto Magno (antes que ele morresse em

---

<sup>45</sup> MORTIER, Daniel-Antonin. *Histoire des Maîtres Généraux*, p. 538.

<sup>46</sup> As informações biográficas apresentadas aqui se baseiam em *SA I*, MESTRE ECKHART, A mística do ser do não ter, pp. 24-26. Em ANCELET-HUSTACHE, *op. cit.*, pp. 23-27.

1280). Em 1293, está em Paris como leitor *das Sentenças*. Em 1294, é convocado à Turíngia como prior de Erfurt. Provavelmente escreveu as *Conversações Espirituais*<sup>47</sup> (*Reden der Unterweisung*), em vernáculo, neste período. Assim, atendia ao pedido de confrades respondendo as suas questões espirituais.

Entre 1302 e 1303, volta a Paris como Mestre em sagrada teologia, ocupando a Cátedra anteriormente dirigida por Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino. O título de Mestre o acompanhará até nossos dias. Com a divisão da Província Alemã em 1303, Eckhart é eleito provincial da Saxônia, sendo responsável por 47 conventos masculinos e 9 mosteiros femininos. Em 1307, é nomeado vigário-geral da Boêmia, para administrar conflitos, decidir sobre propriedades e aceitar ou fundar mosteiros femininos.

Entre 1311 e 1313, Eckhart retorna a Paris para ensinar, após o arrefecimento das disputas com os franciscanos em razão do ensino de Duns Escoto, entre 1305 e 1308. Antes dele, apenas Santo Tomás havia ocupado uma cátedra por duas vezes na Universidade de Paris. Já em 1314, o Mestre da Turíngia está em Estrasburgo como professor e pregador. Até 1322, exercerá o encargo de vigário geral da Ordem para a região, sendo responsável pela pregação em diversos mosteiros.

Considerado fundador da mística renana, Mestre Eckhart atuou como professor, pregador e superior na Saxônia e na Teutônia (atual Alemanha). Sua grande influência sobre um vasto número de mosteiros e a sua exigente pregação levantou suspeitas. Em 1226, o arcebispo de Colônia mandou abrir um processo para examinar a obra eckhartiana. Com o apoio do provincial Nicolau de Estrasburgo, Eckhart apela à Santa Sé, indo para Avignon, onde morre em data desconhecida.

Antes disso, em fevereiro de 1227, estando em Colônia, depois de apelar, em 24 de janeiro<sup>48</sup>, para ser julgado pela Santa Sé ou pela Universidade de Paris; profere, em 13 fevereiro, uma retratação<sup>49</sup>, negando qualquer afirmação que tenha soado como herética ao longo de toda sua vida e obra.

Em 27 de março de 1229 é publicada a Bula *In Agro Dominico*<sup>50</sup>, do Papa João XXII, que condena 28 frases de Eckhart, das quais 17 são consideradas heréticas e 11 suspeitas de erro. Ao final da Bula é noticiada a retratação antes da morte, indicando que nosso autor já falecera nesta data.

---

<sup>47</sup> Há algumas traduções desta obra para o português, entre elas: MESTRE ECKHART. *Conselhos espirituais*. Trad. Fidélis Vering e Leonardo Boff. Petrópolis: Vozes, 2016.

<sup>48</sup> LAURENT, M-H. *Autour du procès de Maître Eckhart*. Les documents des Archives Vaticanes, p. 341.

<sup>49</sup> *SA I*, Introdução, p. 18s.

<sup>50</sup> A tradução pode ser lida em GUERIZOLI, Rodrigo. *A condenação de Mestre Eckhart*.

Após a condenação, a obra de Mestre Eckhart ficará obnubilada. Ainda que seus discípulos mais diretos Johann Tauler († 1361) e Henrique Suso (c. 1295-1365) tenham preservado e desenvolvido parte de seu pensamento místico, foi Nicolau de Cusa (1401-1464) quem valorizou sua obra, cerca de um século depois da sua morte.

Sua obra está em acordo com a espiritualidade dominicana, na qual os autores “insistem especialmente na renúncia da vontade própria e na mortificação de nossos desejos em tudo quanto nos concerne”<sup>51</sup>. Esta pobreza espiritual, necessária à pobreza material, em vistas de uma autêntica humildade e de uma pregação acreditada, é desenvolvida por Eckhart em muitos sermões. Nos *Conselhos Espirituais*, afirma: “não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois as obras não nos santificam; nós é que santificamos as obras”<sup>52</sup>.

### 2.1.3. Obra<sup>53</sup>

A obra eckhartiana é dividida em duas partes: latina e alemã. A partir de 1850 foram feitos esforços para editar os escritos, reunindo os textos dispersos na Alemanha, França e na Biblioteca Vaticana. Um dos principais editores foi Josef Quint, falecido em 1976, que coordenava a edição patrocinada pela editora Kohlhammer. Quint concentrou-se sobre as obras alemãs. As latinas foram editadas, principalmente, por Josef Koch.

A parte latina compreende os textos do período em que Mestre Eckhart foi *magister* em Paris, mas, principalmente, as obras que foram planejadas por ele como o *Opus tripartitum*. Este era um projeto de maturidade, empreendido após o retorno para a Teutônia, a partir de 1314. A pretensão era expor toda a doutrina cristã baseando-se na Bíblia, em Santo Tomás e na razão.

A obra completa seria iniciada pelo *Opus propositionum*, contendo mil proposições, divididas em quatorze tratados. Esta seria uma parte relativa às questões filosófico-teológicas, a partir da definição de Deus. Os editores encontraram alguns escritos sobre os Evangelhos e sobre o Primeiro Testamento, que se referem a este grupo. Em seguida viria a *Opus quaestionum*, contendo alguns dos debates comuns nas disputas escolásticas, não temos textos desta parte.

---

<sup>51</sup> MARÍN, Antonio Royo. *Grandes mestres da vida espiritual*, p. 285.

<sup>52</sup> MESTRE ECKHART, *Conselhos Espirituais*, p. 12.

<sup>53</sup> As informações foram recolhidas a partir de ANCELET-HUSTACHE, *op. cit.*, pp. 45-51; SA I, pp. 33-38. WÉBER, Édouard-Henri. *À propos de Maître Eckhart*, pp. 135-137.

Por fim, haveria o *Opus expositionum*, dividido em duas partes. Estes textos teriam comentários dos dois Testamentos e da doutrina sobre o ser de Eckhart. A segunda parte foi chamada *Opus sermonum*, da qual, provavelmente o comentário ao Evangelho de João era parte.

Destes textos, destinados a professores e alunos, que compreendiam o latim e a filosofia empregada, há alguns documentos preservados como o comentário ao Livro da Sabedoria, alguns sermões sobre o Gênesis, o Êxodo e o Eclesiástico.

A obra alemã, é particularmente problemática para os editores. Desde o início das pesquisas para edição, foram encontrados mais de 200 manuscritos, fragmentários. Os sermões nunca foram reunidos em livros e nem subscritos. Foram copiados por ouvintes ou outros frades, como era o costume.

Sua autenticidade foi estabelecida, inicialmente, segundo o critério de prova. Quanto mais manuscritos de um texto, mais provável sua autenticidade. Também foram usados os trechos de citações presentes no processo canônico para assegurar a autenticidade. E ainda, a citação entre um sermão e outro, ou a presença de termos recorrentes. Assim, foi possível atestar, com certa margem de segurança, a autenticidade dos tratados e dos sermões deste período de nosso autor.

Inicialmente, Quint editou 25 sermões, publicando-os em 1955. Posteriormente, o número foi ampliado para 59 sermões. Quint não atestou a autenticidade dos textos de número 24 a 59. Com base nos manuscritos, Quint estabeleceu um texto-base que depois foi vertido para o alemão moderno. Esses sermões, reunidos em edições seguintes, até o número de 86, são os que apresentaram o maior número de “testemunhos”, ou seja, de manuscritos conservados com o mesmo texto, e têm referência aos textos citados pela bula *In Agro Dominico*. Após a morte de Josef Quint, o trabalho de edição foi assumido por Georg Steer, com apoio de Wolfgang Klimanek e Frimut Löser. Então, chegou-se ao número de 128, além dos tratados *O Livro da divina consolação* e *O homem nobre*.

Neste trabalho serão utilizados os sermões traduzidos do alemão para o português por Enio Paulo Giachini e Maria Sá Cavalcante Schuback. Esta edição baseia-se no trabalho crítico de Josef Quint, publicada como *Die Deutschen Werke*<sup>54</sup>. Quanto à periodização da obra, é comum a divisão entre o período de Erfurt no anos de 1294-1302, um segundo período entre 1303 a 1311 e um terceiro entre 1313 a 1327.

---

<sup>54</sup> Publicadas em Stuttgart, pela editora Kohlhammer, entre 1958 e 1968.

Durante a década de 1980, os Capítulos Gerais dos Frades Pregadores, determinaram estudos para analisar a reabilitação de Mestre Eckhart, considerando a condenação e 1329. Até 1992, compreendeu-se que o processo, ainda que tenha resultado em uma condenação, tem problemas, como o fato de o acusado já estar morto, além de não ter sido considerado uma “pessoa herética”, também o fato de os textos estarem descontextualizados e a divulgação da bula de condenação ter sido publicada somente em Colônia.

Após as conclusões das pesquisas do especialista em direito canônico Winfried Trusen e da comissão de investigadores estabelecida pela Ordem dos Pregadores, que foi dirigida pelo Padre Heinrich Stirnimann, em março de 1992 foi solicitado à Santa Sé não a reabilitação de Mestre Eckhart, considerando os problemas no processo concluído em 1329, “mas uma declaração muito apropriada que faria justiça a um grande cristão, a um teólogo famoso e a um autor espiritual eminente, cuja doutrina continua muito atual”<sup>55</sup>.

Ao abordar Mestre Eckhart em seu contexto histórico, pode-se perceber o rigor e eminência de sua atividade, sendo duas vezes professor em Paris e responsável por numerosos conventos da Alemanha e um grande número de mosteiros femininos, que preocupavam a Igreja desde o século XII.

A obra de Mestre Eckhart, ainda que não se tenha acesso a todo seu conjunto, parece ter sido respeitada antes do processo canônico que sofreu, sendo preterida posteriormente. A publicação da bula do papa João XXII criou uma sombra sobre a obra eckhartiana, que permaneceu restrita a um pequeno círculo. Ao abordá-la não pretendemos uma atualização diacrônica, mas um exercício parabólico em que é possível perceber sua atualidade em possíveis encontros com o pensamento contemporâneo.

A continuação deste capítulo busca explicitar a proximidade entre alguns temas tratados por Eckhart e o pensamento contemporâneo.

## 2.2. A atualidade de Mestre Eckhart

Após conhecer o contexto de Eckhart, abordaremos parte de sua teoria sobre o ser – fortemente influenciado por Santo Tomás – antes de tratarmos da *relacionalidade* como uma condição originária do ser humano. Esta abordagem nos permitirá por em evidência o contato da obra eckhartiana com os elementos antropológicos na obra de fenomenólogos e de autores contemporâneos que priorizam a alteridade como característica humana.

---

<sup>55</sup> “mais une déclaration fort souhaitable qui rendrait justice à un grand chrétien, à un fameux théologien et à un spirituel éminent, dont la doctrine reste très actuelle.” (WÉBER, *op. cit.*, p. 137).

### 2.2.1. Copertinência

O ser humano conhece o mundo afirmando sua inteligência ao mesmo tempo em que afirma o mundo na sua objetividade exterior inteligível. Esta situação no e em relação ao mundo constitui um traço significativo do modo próprio de ser da criatura humana. Ser em<sup>56</sup> aponta para uma unidade objetivamente separada e implicada na alteridade de todas os outros seres.

“Se não houver nuvens, o luar não é belo”<sup>57</sup>. Este provérbio de Shuko Murata (1422-1502), fundador da cerimônia do chá, permite-nos tratar do fenômeno da copertinência, segundo seu efeito estético como experiência de uma harmonia entre as alteridades percebidas no mundo. Ao participar na realidade dos existentes, o ser humano assume uma posição que afirma sua posição como ser que conhece e conhece-se simultaneamente.

A capacidade de perceber as relações no mundo, mesmo as que não estão em evidência e não são apreendidas pela sensibilidade, configura-se como acontecimento revelador da essência humana. Este fato permite-nos retomar a doutrina da distinção entre ser e essência proposta por Santo Tomás de Aquino.

A afirmação do Ser no juízo, pela cópula “é” “aponta para o desvelamento de um estado de coisas: uma conjuntura, que, por sua vez, não é uma coisa”<sup>58</sup>. A conjuntura em que a identidade de cada coisa no mundo pode ser identificada revela a pertinência de cada ente em uma remissão, ou seja, cada ente com sua essência é apreendido na relação com outros, de modo que “o outro nunca pode ser tomado por si a não ser que seu ser “si” seja um “ser para outro”<sup>59</sup>.

Assim, torna-se possível descobrir, para cada coisa e sua essência “remissões: no uso, no juízo, no afeto, no valor, na estima, no esquecimento”<sup>60</sup>. A consciência ao perceber a objetividade do mundo fora de si, e de descobrir-se diferente do conhecido, não lança um novo olhar para a objetividade, “mas se volta sobre si mesma, a fim de considerar seu ato de apreensão e a relação que ele estabelece com o real”<sup>61</sup>, como aponta Santo Tomás, em *De Veritate*, q. 1, a. 9.

---

<sup>56</sup> Para Heidegger, o *ser-em* “significa uma constituição ontológica da pre-sença <Dasein> e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. (...) possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. (...) O ser, entendido como infinito de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com... *o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.*” (HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, Parte I, p. 92).

<sup>57</sup> ROSHI, Shundo Aoyama, *Para uma pessoa bonita*, p. 44.

<sup>58</sup> GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart*, p. 30.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>61</sup> “*Mais elle se retourne vers soi, afin de considérer son acte d’appréhension et le rapport qu’il entretient avec le réel.*” (ETCHEVERRY, Auguste. *L’homme dans le monde*, p. 242).

No Sermão 13a, Mestre Eckhart afirma que “todas as criaturas buscam sempre fora de si mesmas, uma na outra, o que elas <mesmas> não têm”<sup>62</sup>, ou seja, naturalmente entrelaçam-se em conjunturas que desvelam a diferença entre elas. A visão da lua em sua possibilidade mais completa de afirmação, depende da afirmação de outras coisas como o lugar de onde se vê e a existência ou não de nuvens, como no provérbio de Murata. Esta remissão a uma conjuntura em que cada ser se exerce dá acesso à essência, na medida em que o intelecto capta a singularidade de cada ente e pode conhecê-lo referindo-o conforme sua estrutura, em uma forma determinada, uma quiddidade.

No pensamento eckhartiano, segundo Garcia, a “co-pertinência entre as criaturas não é um traço secundário”<sup>63</sup> de sua natureza, mas uma condição, visto que é na pertinência do aparecimento da criatura em uma conjuntura que o intelecto pode afirmar a existência em ato. Condição em que cada ser se doa enquanto subsiste em Deus, que não possui um superior ou inferior como ele, mas “é um insistir sobre si mesmo, e este seu estar-em-si-mesmo sustenta todas as criaturas”<sup>64</sup>.

Este modo de Deus ser revela que nele estão “as imagens originárias de todas as coisas”<sup>65</sup>. Imagens de coisas desiguais, mas originalmente iguais, porque são “imagens originárias”<sup>66</sup>. Criticando certo pensamento escolástico, Eckhart, afirma que

o primeiro modo de ser, que possui o máximo de ser e no qual todas as coisas recebem seu ser, é a substância; e o último, que possui o mínimo de ser, chama-se relação, e em Deus, esse modo é igual ao maior de todos, igual ao que possui o máximo de ser.<sup>67</sup>

Isso se dá de tal maneira que, em Deus, a relação das imagens originárias tem igual potência de exercer-se como a característica de ser substância. Sendo assim, os seres finitos ao serem postos na existência por Deus estão constrangidos a ser em relação pelo modo próprio em que sua existência pode ser exercida. Vemos aqui a clara influência de Santo Tomás, para quem a essência é distinta da existência. O que existe exerce seu ser como unidade entre a multiplicidade de existentes. De tal maneira que se pode instituir a propriedade relacional como uma característica originária de todo ser. Para Garcia, “relacionalidade, radicalmente tomada, é pensada, na mística, como ‘conjuntura’”<sup>68</sup>.

---

<sup>62</sup> SA I, Sermão 13a, p. 110.

<sup>63</sup> GARCIA, *op. cit.* p. 31.

<sup>64</sup> SA I, Sermão 13a, p. 110.

<sup>65</sup> *Idem*, Sermão 9, p. 85.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> GARCIA, *op. cit.* p. 36.

É, pois, a conjuntura que permite tratar dos seres finitos, conhecê-los enquanto radicalmente outro daquele que conhece. Firma-se, novamente, a distinção entre o sujeito conhecedor e o que pode ser conhecido.

Ao acompanharmos esta compreensão sobre os seres existentes, incluindo o ser humano, podemos relacionar esta abordagem com o pensamento moderno, especialmente o kantiano, que aprofundou a diferença entre sujeito e objeto do conhecimento, no entanto, suspendendo a intelecção da realidade original (númeno) dos fenômenos<sup>69</sup>.

Antes de tratarmos do paralelismo entre o pensamento de Mestre Eckhart e a fenomenologia, que propõe a superação do solipsismo kantiano, recordamos o papel da Encarnação na antropologia cristã e, especialmente, no pensamento eckhartiano. Deus nasce no mais fundo da alma porque, na encarnação, elevou a criatura humana à sua habitação trinitária.

Já o pensamento de Santo Agostinho aponta para a *relacionalidade* distinguindo o ser humano dos outros seres corpóreos e espirituais, como observa Vannier: “nós somos *esse ad*: seres orientados para, e mais precisamente, ele explica, no início das *Confissões*: ‘Tu nos criastes orientados para Ti e nosso coração não descansa enquanto não repousar em Ti’”<sup>70</sup>. No Sermão 38, Mestre Eckhart trata do motivo da encarnação, tema que será retomado nos Sermões 101 a 105, muito apropriados, pelo que parece, ao ciclo do Advento. A pregação sobre a divinização do ser humano pela encarnação, parece fundamental para o desenvolvimento da noção de “ser” em Mestre Eckhart, que “leu os Padres Gregos, e os cita frequentemente”<sup>71</sup>.

A concepção de ser como afirmação de uma imagem originária provida por Deus, que se atualiza em uma conjuntura, leva-nos a conceber os seres em sua proximidade com Deus. Dependente de Deus, cada ser afirma-se como ato de ser, e sendo exerce a potencialidade de sua existência em relação Àquele que não é seu si mesmo. O ser humano, distinto dos outros seres, é o mais bem-aventurado por saber da proximidade de Deus, por ser “o sábio de Deus”<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> Kant distingue o *fenômeno* da *coisa em si* (númeno). Para ele, o entendimento só pode conhecer o fenômeno, por este estar limitado às condições de conhecimento. “A palavra fenômeno indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), deve ser qualquer coisa, isto é, um objeto independente da sensibilidade. Ora, daqui resulta o conceito de um númeno, que não é nada positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstração de toda a forma da intuição sensível”. (KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. A252. p. 266)

<sup>70</sup> “*Nous sommes esse ad : être orientés vers, et plus précisément, il expliquait, au début des Confessions : « tu nous as créés orientés vers Toi et notre cœur est sans repos tant qu’il ne repose en Toi. »* (VANNIER, Marie-Anne. *Cheminer avec Maître Eckhart*, p. 16).

<sup>71</sup> *Or, Eckhart a lu les Pères grecs et il les cite souvent : tant Origène que Grégoire de Nysse ou Maxime le Confesseur et il développe, en écho, une théologie mystique de l’Eglise d’Occident.* (VANNIER, *op. cit.*, p. 23).

<sup>72</sup> *SA II*, Sermão 68, p. 50.

Fundado nesta possibilidade de saber do outro e do totalmente Outro, o ser humano, na abordagem eckhartiana e na filosofia existencial, é apto a dirigir-se ao que não é ele mesmo. De tal modo que a consciência “não pode revelar-se a si mesma sem ser ela, ao mesmo tempo, revelação de outra coisa”<sup>73</sup>, sendo impossível afirmar algo sobre o ser humano sem considerá-lo *ser-com* e *ser-para*.

### 2.2.2. Alteridade

No romance *Um, nenhum, cem mil*, Luigi Pirandello apresenta-nos o personagem Vitangelo Moscarda. Moscarda espanta-se, certo dia, com sua alteridade radical:

meu drama atroz se complicou com a descoberta dos 100 mil Moscardas que eu era não só para os outros, mas também para mim, todos com este mesmo nome de Moscarda, tão feio que chega a doer, e todos dentro deste meu pobre corpo que era também um só, um e nenhum, ai de mim, que eu punha diante do espelho e mirava fixo e imóvel nos olhos, abolindo nele todo sentimento e toda vontade.<sup>74</sup>

A descoberta de ser outro frente a todas as pessoas que se conhece ou relaciona e de que se exerce para cada uma delas certa identidade a que não se tem acesso ou controle, ainda que pareça desesperador, é um fato do modo próprio de ser humano. Esta certeza que pode surgir na consciência, foi largamente tematizada na primeira metade do século XX, por antropologias de base existencial e personalistas.

Husserl esforçou-se por demonstrar que a presença da consciência no mundo, que o torna passível de conhecimento, não é exteriorização da subjetividade que conhece, mas afirmação da consciência *em relação com* o mundo à medida em que o tematiza intencionalmente. A intencionalidade é possível por um esforço de suspensão do juízo (*epoché*), visto que a afirmação do juízo é um momento sucessivo em relação ao acolhimento da realidade na consciência através da percepção. Pela *epoché* será possível tematizar

aquilo o que é propriamente a pura vida do eu: uma vida intencional, como ser afetado, nessa intencionalidade, pelos objetos intencionais que aparecem, válidos, nesta vida intencional, como um estar dirigido para eles, deles estar ocupado de múltiplas maneiras<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> “La consciencia, se afirma, no puede revelarse a sí misma sin ser ella al propio tiempo revelación de otra cosa. Es consciencia de sí siendo consciencia de tal cosa.” (GEVAERT, *op. cit.*, p. 37).

<sup>74</sup> PIRANDELLO, Luigi. *Como eu queria estar só*, arquivo digital.

<sup>75</sup> HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias*, p. 198.

Esta vida intencional<sup>76</sup> é exercida no que Merleau-Ponty considera um “arco intencional” que abrange toda a vida da consciência e

projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, antes que faz com que estejamos sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade<sup>77</sup>.

De tal modo que, na situação com os outros, ao ser humano é dado estar consciente de uma situação de autoposição enquanto possui receptividade ao mundo e exerce o entendimento sobre ele. A intencionalidade, que permite afirmar a simultaneidade da existência da consciência e da objetividade do mundo encontra-se com as premissas do pensamento escolástico tomasiano.

No *De Veritate*, q.1 a.9, Santo Tomás explica que “a verdade resulta do ato do intelecto e é conhecida pelo intelecto: com efeito, ela segue-se à operação do intelecto segundo a qual o juízo do intelecto é da coisa enquanto esta é”<sup>78</sup>, de modo que, ao intelecto é dado o acesso da coisa como é e não, meramente, de seu fenômeno, pois “a verdade é conhecida pelo intelecto na medida em que o intelecto reflete sobre seu próprio ato, não somente por conhecer seu próprio ato mas também por conhecer a proporção entre o próprio ato e a realidade”<sup>79</sup>, no mesmo instante em que a consciência conhece, ela se reconhece, em um reflexão que afirma a existência do mundo e de si mesma de modo relacional. Recupera-se, de certo modo, a temática da reflexão<sup>80</sup> ao mesmo tempo em que se exerce a existência.

A revelação da alteridade na consciência humana pertence radicalmente a seu modo de ser consciente. Pela palavra (em sentido de expressão simbólica), a “realidade metafísica e transcendente do outro se anuncia a si mesma”<sup>81</sup>, e é pela linguagem que se pode dirigir a outros. Particularmente, no discurso verbal denota-se esta realidade ao se usar “a segunda pessoa (tu)

<sup>76</sup> Ponty entende a intencionalidade como passagem da percepção à reflexão, em que a consciência apreende o fenômeno em termos conscientes e não apenas sensíveis. “Certamente isto <a intencionalidade como transição entre a percepção e reflexão> põe um problema: o que há de ser a intencionalidade, se não for a apreensão espiritual de uma matéria sensível como exemplar de uma essência, o reconhecimento nas coisas daquilo que pusemos nelas?” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *O filósofo e sua sombra*, p. 248).

<sup>77</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*, p. 190.

<sup>78</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Verdade e conhecimento*, p. 278.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>80</sup> Podemos entender reflexão, do ponto de vista fenomenológico, como Maine de Biran: “a faculdade pela qual o espírito percebe em um grupo de sensações ou em uma combinação de fenômenos quaisquer, as relações comuns de todos os elementos a uma unidade fundamental”. (“*J'appelle réflexion, dit Maine de Biran, cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit, dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale*”). (ETCHEVERRY, *op. cit.*, p. 226).

<sup>81</sup> GEVAERT, *op. cit.*, p. 51.

sempre que se pode esperar uma resposta”<sup>82</sup>, tornando ainda mais claro o motivo de espanto de Moscarda: o tu referido por todas as outras pessoas, segundo a experiência temporal que elas têm do “eu”, revela uma identidade vastamente composta. O tu pronunciado pelos outros põe o sujeito em uma relação de reconhecimento, que em alguns casos, pode ser difícil de suportar ou compreender. Ainda assim, revelam a radicalidade da identidade pessoal.

A noção de pessoa revela não só uma categorização, como apresentado por Boécio<sup>83</sup>, mas “a unicidade de todo ser humano”<sup>84</sup>, capaz de ser percebido em sua singularidade enquanto participa da comunidade de iguais, superando, no singular, todas as categorias aplicáveis. O mistério do outro, na sua multiplicidade, como assinala o texto de Pirandello, pode embaraçar o entendimento, mas é irrefutável e lança o sujeito na interioridade.

Esta apreensão da consciência capaz de conhecer a multiplicidade do mundo na unidade de sua posição lembra-nos que a consciência “tende a tornar-se plena consciência de si. Mas este projeto é inacabado”<sup>85</sup>, pois a manifestação do outro lança na interioridade a diferença. Lembramos aqui a consternação de Gilgámesh pela morte de seu companheiro Enkídu, referida no primeiro capítulo.

Retomamos assim, o movimento de unificação pretendido por um eu em direção a um tu, já referido por Santo Agostinho. Agora, como desejo de instalação de um “nós incomensurável”<sup>86</sup>, resultante da união entre a alma e aquilo que ela não é, mas que pode conhecer. Por isso, a vontade move o eu ao tu como objeto da inteligência para que esta se atualize conhecendo. No encontro aparece a unidade do outro, que põe em relação o seu si e permite a afirmação da existência de ambos (eu e tu), conforme Mestre Eckhart, “todas as criaturas buscam sempre fora de si mesmas, uma na outra, o que elas <mesmas> não têm”<sup>87</sup>.

É assim que “a existência pode ser exercida como confronto a uma resistência externa, lidando astuciosamente com ela para retirar-lhe o máximo proveito”<sup>88</sup>, ou seja, a pessoa põe-se junto à personalidade de outros para encontrar o que lhe falta e ampliar-se neste movimento, adquirindo outras tonalidades de sua unicidade na relação.

---

<sup>82</sup> GEVAERT, *op. cit.*, p. 53.

<sup>83</sup> “Substância individual de natureza racional”. ST, I, q. 29. O texto original desta citação encontra-se em “*Contra Eutiques e Nestório*”, presente nos *Opuscula Sacra*.

<sup>84</sup> GEVAERT, *op. cit.*, p. 64.

<sup>85</sup> *Tendant à devenir pleine conscience de soi. Mais ce projet est inachevé.* » (FOREST, A. *apud* ETCHEVERRY, *op. cit.*, p. 223).

<sup>86</sup> JOLIF, Jean-Yves. *Comprendre l’homme I*, p. 172.

<sup>87</sup> SA I, Sermão 13a, p. 110.

<sup>88</sup> “*L’existence ne peut être exercée qu’en se confrontant à une résistance externe, en rusant avec elle pour en tirer le meilleur profit.*” (JOLIF, *op. cit.*, p. 178).

Dois autores do início do século XX ajudam-nos a afirmar a atualidade do pensamento de Mestre Eckhart e sua consideração sobre a *relacionalidade* do ser humano. Martin Buber propõe que o encontro com o outro desvela o caráter intersubjetivo/interpessoal próprio do ser humano. Emmanuel Levinas critica um excesso egológico que tornaria impossível apreender as realidades objetivas da outra pessoa pela racionalidade.

O outro aparece como um fenômeno radicalmente diferente e não apreensível. Retoma-se, assim, a profundidade da alma humana, que se pode exercer de distintos modos, segundo uma conjuntura.

Sobre Buber, Hermann Hesse afirma que ele é o “Mestre Eckhart de Jerusalém”<sup>89</sup>, pois, aplica com competência o alemão ao conhecimento de Deus. Ambos, escrevem a partir de espiritualidade marcante. Eckhart elabora seu pensamento a partir da compreensão do ser herdada de Santo Tomás, em que cada singular depende de Deus, como fonte da existência. Buber, ancorado na tradição chassídica, aborda o ser humano como aquele a quem Deus chama. “Onde estás?” (Gn 3, 9), o apelo de Deus convoca o ser humano a uma relação e a uma “autocontemplação”.

Para Buber, “na medida em que cada homem consegue chegar a Deus a partir de seu ponto particular, a partir de sua essência, a humanidade consegue chegar a Ele avançando por todos os caminhos”<sup>90</sup>. Desse modo, pode-se observar a relação eu-tu que o ato do intelecto revela. Ao conhecer-se o ser humano compreende sua convocação a conhecer o que ele não é; compreende sua convocação à relação.

Eckhart, no Sermão 5b, trata do primeiro e radical movimento do ser humano para si que, levando a sua essência, desvela a presença de Deus. Pela autocontemplação chega-se ao conhecimento da verdade da própria condição, ele pergunta: “porque não permaneceis em vós mesmos e vos agarrais em vosso próprio bem? Pois trazeis toda a verdade essencialmente em vós”<sup>91</sup>, já que “Deus é mais próximo da alma do que ela, de si mesma; por isso, Deus é no fundo da alma, com toda sua deidade”<sup>92</sup>.

De tal maneira o conhecimento de si e do mundo deve aprofundar-se, pois o ser humano “precisa se encontrar, não o eu evidente do indivíduo egocêntrico, mas o “eu” profundo da pessoa que vive numa relação com o mundo”<sup>93</sup>. Nesse profundo em que o intelecto age, deve-se esvaziar até uma verdadeira pobreza do nada querer, nada saber e do nada ter, para que Deus

---

<sup>89</sup> BUBER, Martin. *O caminho do homem*, p. 55.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>91</sup> *SA I*, Sermão 5b, p. 68.

<sup>92</sup> *Idem*, Sermão 10. p. 90.

<sup>93</sup> BUBER, *op. cit.*, p. 34.

“na medida em que queira operar na alma” seja “ele mesmo o lugar onde quer atuar”<sup>94</sup> e, assim, ocorra a deificação como retomada da autenticidade do ser humano, pois, “nessa pobreza, o homem alcança <de novo> o ser eterno que ele foi e que ele é agora, e que há de permanecer sendo eternamente”<sup>95</sup>. Ser eterno no sentido de imagem originária que referimos acima (2.2.1. *Copertinência*), presente na mente de Deus e, por isso, eterna.

A presença de Deus no fundo da alma, mais do que uma oposição, revela-se como relação. Nesse sentido, alteridade não significa dualidade, considerando que a “relação entre a alma e Deus é o que funda a própria ipseidade, e é, além disso, o que permite à alma afirmar-se como um eu, e conseqüentemente, como um sujeito”<sup>96</sup>. Uma relação que não é apenas de conhecimento, mas de amor. O Dominicano afirma, no Sermão 60,

o conhecimento traz Deus para dentro da alma e conduz a alma para Deus. Mas não pode leva-la para *dentro* de Deus, divinamente. <Depois que o conhecimento conduziu a alma para Deus> surge a suprema força – isto é o amor – e irrompe para dentro de Deus, e conduz a alma com o conhecimento e com toda as suas forças para dentro de Deus, unindo-a com Deus<sup>97</sup>

A deificação, nesse sentido, está submetida a um processo de conhecimento. O ser humano avança no conhecimento de si, do mundo e de Deus, eterna alteridade, não separando-se da realidade em um solipsismo, mas preparando-se para uma união de elevação. Sob esta perspectiva, o ato do intelecto é um caminho que diferencia o ser humano dos outros e leva à condição originária de *relacionalidade*.

Diferente de uma inteligência artificial o aperfeiçoamento de si leva em conta um esvaziamento que “indica sempre uma preocupação com o eu autêntico que cada um de nós é chamado a desenvolver no aqui e agora”<sup>98</sup>.

Junto à abordagem contemporânea da alteridade podemos afirmar a atualidade do tema da *relacionalidade*. Na tradução francesa do Sermão 77, fica mais evidente como a relação de alteridade, na verdade, leva a uma unificação entre o ser humano e Deus, sua fonte. Os tradutores franceses Jarczyk e Labarrière usam a expressão “*co-être*”<sup>99</sup> (co-ser tradução de *mitewesen*), para tratar da relação entre Deus e todos os seres, na medida em que pelo

<sup>94</sup> SA I, Sermão 52, p. 290.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 291.

<sup>96</sup> “*Dans la relation entre l'âme et Dieu, est ce qui fonde l'ipséité même, et est de plus, ce qui permet à l'âme de s'affirmer comme soi, et en conséquent, comme sujet.*” (DUBOIS, *op. cit.* p. 99).

<sup>97</sup> SA I, Sermão 60, p. 325

<sup>98</sup> “*Indique toujours un souci pour le soi authentique que nous sommes chacun appelés à développer dans l'ici-maintenant.*” (DUBOIS, *op. cit.* p. 101).

<sup>99</sup> MAÎTRE ECKHART. *Et ce néant était Dieu*, p. 139.

desprendimento de querer, saber e ter, pode-se compreender que todas as coisas estão *co-sendo* na deidade.

Neste capítulo apresentamos o contexto em que o Mestre da Turíngia aborda o ser e a implicação dessa compreensão para uma antropologia cristã. O chamamento de Deus e a resposta humana que, buscando por si, pode esvaziar-se e encontrar a fonte de seu ser constituem-se como uma relação paradigmática para toda a relação, não só de conhecimento.

A encarnação é este paradigma em que há a unidade de duas naturezas: divina e humana. Uma unidade que busca por seu repouso, isto é, pelo esvaziamento de um si ocupado do mundo para chegar ao fundo mais autêntico da existência.

No próximo capítulo, apresentaremos uma análise de alguns dos sermões de Mestre Eckhart que nos permitem uma síntese sobre a *relacionalidade* em nosso autor. Dessa maneira, pretende-se assinalar a contribuição de seu pensamento e como a alteridade pode ser afirmada pelo aspecto da relação e não da diferença.

### 3 MESTRE ECKHART: A ALTERIDADE COMO RELAÇÃO

Nos capítulos anteriores, foi possível conhecer a reflexão de Mestre Eckhart sobre o ser, inclusive sua herança no pensamento de Santo Tomás de Aquino, particularmente quanto à reflexividade do ato do intelecto e a afirmação da existência pelo ato de conhecer.

O contexto em que viveu o Mestre da Turíngia, como vimos, resultava de um amplo movimento espiritual que levou muitos homens e mulheres a assumir uma vida desapegada. Desde o século XII, com a pregação de São Bernardo de Claraval e a propagação da reforma cisterciense, houve uma renovação da vida regular nos mosteiros beneditinos.

O século XII foi marcado por três concílios (Latrão I - 1123; Latrão II - 1139; Latrão III - 1179), parte dos esforços da Igreja em se reformar, no que ficou conhecido como Reforma Gregoriana. O objetivo da reforma, influenciada pelos monges da Abadia Cluny, era melhorar a formação e os costumes do clero, além de definir as disputas sobre o poder político do papado, promovendo mais centralização em Roma. A pobreza, de flagelo tornou-se meio de pregação, para franciscanos e dominicanos, no século XIII. A mendicância estabeleceu-se como um estilo de vida e possibilitava a itinerância, nos burgos que se estabeleciam e o reconhecimento da pregação dos frades.

O contato entre Mestre Eckhart e as comunidades beguinas é considerado a fonte da chamada mística renana. A experiência da pobreza voluntária marcou o pensamento de Eckhart ao sistematizar o modo de se relacionar com Deus, que deve iniciar-se pelo desprendimento/esvaziamento de querer saber, ter ou ser, a fim de que no fundo da alma ocorra a desejada união. A temática da deificação, desse modo, assume um aspecto de movimento ascendente, do sujeito que vai na direção de Deus.

Esse desprendimento não é mera renúncia, como um “não-querer”, mas o querer só o que é absoluto. Movimento que supera as práticas ascéticas, as penitências e a afirmação do “eu” egoísta substituindo-o por um “ambiente” (o fundo mais fundo) em que o Outro queria estar, porque já não há resistências.

Assim, o momento em que o ser humano renuncia a si, superando uma vida distraída ou ocupada<sup>100</sup> como diria Heidegger, é aquele em que descobre a radicalidade de seu valor ontológico primeiro: a existência. Existência originariamente marcada por uma relação.

---

<sup>100</sup> Em *Ser e Tempo*, Heidegger aborda o de-caimento do *Dasein* como mero ocupar-se dos entes intramundanos, especialmente os instrumentos (o que não é ser humano). Essa ocupação causa uma distração de si mesmo, obscurecendo a capacidade que o *Dasein* possui de ser *para e com*. A vida simplesmente ocupada é tomada como uma deficiência do modo originário ou *curativo* de ser. “Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é *tomado* pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo para se

Esse momento é chamado “nascimento de Deus na alma”. Vê-se que o acento permanece no ser humano, capaz de “conceber” Deus, na profundidade da alma. João Tauler afirmava que Eckhart escrevia “do ponto de vista da eternidade”<sup>101</sup> porque, embora o Seu nascimento decorra na alma, não o é por expressa ação dela, mas por um dom. O tema da *inabitação*<sup>102</sup> ou do nascimento de Deus na alma está presente na Tradição cristã, no entanto, o pensamento eckhartiano dá-lhe proeminência, como decorrência da Encarnação, chegando a afirmar que

em segundo lugar, deve-se notar que o primeiro fruto da encarnação do Verbo, que é o Filho de Deus por natureza, é que nós somos filhos de Deus por adoção. Pois seria de pouca valia para mim que o Verbo se tivesse feito carne no Cristo para os homens pressupondo-se que este seja distinto de mim, se ele não se tivesse igualmente feito carne em mim, pessoalmente, para que eu fosse filho de Deus.<sup>103</sup>

Para Eckhart, o desnudamento ou esvaziamento da própria vontade e do próprio saber, permite que Deus nasça na alma “de boa vontade com seu saber”<sup>104</sup>. Isso se dá porque “sempre que o homem, na obediência, sai de seu eu e se despoja de suas coisas e interesses, Deus necessariamente penetra nele”<sup>105</sup>, pois o esvaziamento prepara o espaço onde Deus nasce na alma, “pois se algo estivesse vacante sob o céu, seja o que for, pequeno ou grande, ou o céu o atrairia para o alto, para junto de si, ou deveria descer, inclinando-se, e preenchê-lo com ele mesmo.”<sup>106</sup>

Com o nascimento de Deus na alma temos uma contribuição de Eckhart relativa à antropologia que se volta para a tradição cristã e pode encontrar eco no debate contemporâneo. O ser humano é ser para a divindade, afirma Eckhart; este aspecto foi pouco tematizado, ainda

---

tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado. Abstendo-se de tudo produzir, manusear etc., a ocupação se concentra no único modo ainda restante de ser-em, ou seja, no simples fato de demorar-se junto a.” HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 100.

<sup>101</sup> VANNIER, *op. cit.*, p. 44.

<sup>102</sup> Atribui-se o termo *inabitação* à presença divina na alma, pela ação do Espírito Santo. O padre Royo Marín, assim a explica: “no cristão, a *inabitação* equivale à união hipostática na pessoa de Cristo, se bem que não seja ela, mas sim a graça santificante, a que nos constitui formalmente filhos adotivos de Deus. A graça santificante penetra e embebe formalmente nossa alma, divinizando-a. Mas a divina *inabitação* é como a encarnação em nossas almas do absolutamente divino: do próprio ser de Deus tal como é em si mesmo, uno em essência e trino em pessoas.” MARÍN, *Somos hijos de Dios*, p. 48. E, ainda, a Comissão Teológica Internacional liga a *inabitação* diretamente à salvação e à realização da pessoa: “a salvação outra coisa não é senão uma transformação e uma realização da vida pessoal do ser humano, criado à imagem de Deus e agora novamente orientado para uma participação real na vida das Pessoas divinas, através da graça da Encarnação e a *inabitação* do Espírito Santo. A tradição católica fala aqui, com razão, de uma realização da pessoa.” COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunhão e serviço*, n. 47.

<sup>103</sup> MESTRE ECKHART *apud* GUERIZOLI, *A condenação de Mestre Eckhart*, p. 390.

<sup>104</sup> SA II, Sermão 103, p. 207.

<sup>105</sup> MESTRE ECKHART, *Conselhos Espirituais*, p. 7.

<sup>106</sup> SA II, Sermão 103, p. 211.

que, ideias de um “super homem” e de uma independência solipsista possam ser identificadas como uma decadência dessa abordagem.

A temática da divinização do ser humano está presente tanto no pensamento neoplatônico quanto nos escritos dos Padres Gregos. Em Gregório Palamas (1296-1359), monge e arcebispo de Tessalônica, por exemplo, a divinização resulta em que “os santos habitam inteiramente com seu ser inteiro em Deus todo inteiro, entrando inteiramente em Deus e recebendo, pela ascensão que fizeram a Ele, nada mais e somente Deus”<sup>107</sup>, de tal modo que, como diria Eckhart “na unidade com Deus não há nem Conrado, nem Henrique”<sup>108</sup>, isto é, dá-se uma união que supera a separação entre individualidade e se alcança a total disposição de ser que eleva o homem à divindade.

Tem lugar como “um encontro com o Deus vivo e pessoal que, na medida em que ama, pode sair de sua transcendência para se unir ao homem”<sup>109</sup>. É sob essa doutrina que o mestre da Turíngia aduz ao afirmar que,

quando o homem é plenamente vazio de si mesmo por e para Deus, e não é de ninguém senão só de Deus, e não vive por nada a não ser por e para Deus, então verdadeiramente ele é por graça o mesmo que Deus é por natureza.<sup>110</sup>

A partir da afirmação de uma abertura do espírito a um absoluto transcendental pode-se dizer que a alma possui uma “ferida”, fruto de sua estrutura fundamental: ser. Essa estrutura comunica-se com a “a perfeição e a plenitude do Espírito infinito, cuja presença abre, no cerne mais íntimo do espírito finito – interior íntimo –, a ferida de uma inteligência essencial que espera e apela pelo dom de uma vida divina”<sup>111</sup>, de tal maneira que, na alma, essa ferida ou potência primeira apela por uma relação. Se a pessoa se desocupa das distrações pode conhecer imediatamente o *primeiro* das relações, isto é, o que possui ser em ato puro, como descreve o Mestre Eckhart.

Nesse capítulo abordaremos, com mais detalhe, o percurso de aprofundamento da alma ao seu mais íntimo. O caminho para chegar ao nascimento de Deus na alma é o esvaziamento, como procedimento de superação da distração de si e afirmação do ser pessoal de modo mais

---

<sup>107</sup> “*les saints tout entiers habitent avec leur être tout entier en Dieu tout entier, en se saisissant de Dieu tout entier et en ne recevant pas d'autre récompense pour l'ascension qu'ils ont accomplie pour monter vers lui que Dieu seul.*” (PALAMAS, Grégoire. *Triade* m, 1, 27, p. 609 *apud* PALAMAS. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, c. 97).

<sup>108</sup> MESTRE ECKHART, *SA II*, Sermão 64, p. 34.

<sup>109</sup> « *C'est une recontre avec Dieu vivant et personnel, qui, dans la mesure où il aime, peut sortir de sa transcendence pour s'unir à l'homme.* » (PALAMAS, *op. cit.*, c. 93).

<sup>110</sup> *SA II*, Sermão 66, p. 39.

<sup>111</sup> LIMA VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 242.

originário. Preparado o ambiente ou o templo, conforme a metáfora do Sermão 103, será possível encontrar Aquele que se inclina do céu para ocupar o que lhe é contraditório, o vazio. Por fim, o intelecto chega a sua finalidade e afirma-se em relação ao ato puro de ser.

Esse processo nos permitirá destacar como o caráter relacional do intelecto humano distingue-o de outras inteligências.

### 3.1. Esvaziamento

Ao concordarmos que o ato próprio do intelecto é conhecer encontramos-nos diante de um axioma que afirma a individualidade, mas proporciona algumas discussões, por exemplo, sobre o limite do conhecimento e a necessária distinção entre o ato do juízo em verificar o que lhe advém e a capacidade de criar imagens. A longa discussão sobre o conhecimento, na filosofia, continua a despertar debates na contemporaneidade.

Em nossa época, a chamada virada linguística na filosofia toca diretamente essa questão. A potencialidade humana de conhecer, graças a estudos biológicos e sociológicos pode ser analisada como integrante do processo de ontogênese em que o indivíduo adquire os instrumentos do pensar e desenvolve suas capacidades.

Em *O que fazer daqui para trás*<sup>112</sup>, espetáculo de João Fiadeiro, vê-se que a expressão do pensar e do sentir individuais dependem de algumas condições. Uma dessas condições fundamentais é o tempo e a integração entre intelecto e corpo.

Entre o pensar e o expressar parece haver alguma disjunção. A integração entre corpo e alma (mente) ocupou muitos filósofos, com tendências que ora valorizaram ora desvalorizaram o corpo. O pensamento cristão, especialmente de Tomás de Aquino e, conseqüentemente, de Mestre Eckhart procura estabelecer que a comunhão de corpo e alma é o que torna o ser humano propriamente um ser de fronteira.

Para Eckhart o pensamento opera com as representações das sensações no intelecto. O conhecimento, desse modo, resulta da formação de imagens, como explica no Sermão 101: “quando as forças da alma tocam as criaturas, então tomam e criam imagens e semelhanças das criaturas e recolhem-nas para dentro de si. E por elas conhecem as criaturas”<sup>113</sup>, o conhecimento do mundo, assim, resulta do contato com alguma exterioridade. Esse ponto é fundamental para compreender porque é possível um conhecimento de Deus na alma, já que “a alma não pode

<sup>112</sup> Há uma versão disponível em <https://vimeo.com/149488282> Acesso em 22 ago. 2021.

<sup>113</sup> SA II, Sermão 101, p. 193.

operar nenhuma imagem de si mesma”<sup>114</sup>, pois, “as imagens entram todas pelos sentidos”<sup>115</sup>. Ao estar livre de representações/imagens, a alma abre-se, no seu esvaziamento, para seu poder receber Deus, pois sendo “o mestre da natureza, não suporta que qualquer coisa esteja vacante ou vazia”<sup>116</sup>.

No espetáculo de João Fiadeiro cria-se um ambiente de intervalos em que ora os intérpretes falam ora há silêncio e o palco fica vazio. Os intervalos lembram-nos que a meditação da palavra convoca à pausa, que o discurso pressupõe a escuta. O espetáculo aponta para a falta convidando os assistentes a preencher lacunas e a concertarem-se para extrair um entendimento.

O ato de pensar também é assim, uma insistência sobre o que é dado, mesmo na ausência de alguma emersão, seja dos sentidos, seja da representação. De tal maneira, o pensamento é mediação, no tempo, entre o que advém no mundo e sua representação na mente. Pensar, nesse sentido, é acolher e construir. Um só ato, como nos lembra Santo Tomás, mas que se compõe de momentos, em uma sistematização<sup>117</sup>.

Ao conhecer afirma-se a própria existência enquanto se reconhece a existência do conhecido. Essa fórmula inclui o questionamento sobre a verdade do conhecimento, porque ele pressupõe a análise do que é afirmado, mesmo que seja uma criação ou fruto de imaginação. O pensamento sempre restará como um núcleo de operação em que um “eu” se afirma.

Mestre Eckhart não ignora isso ao afirmar a necessidade de um esvaziamento para tornar clara a *inabitación* divina. Pelo contrário, procura descrever a necessidade de um pensamento radical que se eleve além das representações e retome sua nudez fundamental. Propõe que se chegue a um ponto em que as representações não sejam meio, mas que o intelecto opere *junto a* e não *a partir de*, ou seja, que o intelecto esteja em relação radical com o outro e não consigo mesmo em sua operação de conhecer.

É dessa maneira que se pode afirmar a pura “possibilidade receptiva”<sup>118</sup> do intelecto, como trevas em que pode resplandecer a luz fontal do conhecimento. Deste modo, o intelecto chega ao conhecimento imediato e “liberto das formas inteligíveis, ele pode conhecer o que não se deixa expressar por nenhum *medium*”<sup>119</sup>.

---

<sup>114</sup> SA II, Sermão 101, p. 193.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Idem*, Sermão 103, p. 211.

<sup>117</sup> *De Veritate*, q. 1, a. 9.

<sup>118</sup> SA II, Sermão 103, p. 208.

<sup>119</sup> GUERIZOLI, *op. cit.*, p. 391.

Retomando o princípio retórico do espetáculo de João Fiadeiro, é no vazio do palco que o sentido do discurso encenado se forma. Notavelmente, ao concluir-se a sessão, pois o método intervalar deixa a questão: acabou ou é outro intervalo?

Ao suprimirem-se os meios de representação, do ponto de vista filosófico teremos o *conhecimento imediato*, como a *inabitação*, do ponto de vista teológico, pois, “na ausência do *medium*, isto é, no conhecimento perfeitamente imediato, intelecto e inteligível se unificam - o Verbo se faz carne.”<sup>120</sup>

Esse processo de esvaziamento resulta no nascimento de Deus na alma, tema abordado por Eckhart em muitos de seus textos, especialmente nos Sermões 101 a 104. Também no tratado sobre *O Homem Nobre*, e nos *Conselhos Espirituais*. Nesses textos, o que se pretende é formar as consciências para uma disponibilidade interior que acompanhe o despojamento exterior que marca a espiritualidade daquele período. Esse desprendimento ou esvaziamento, oportunizará, como vimos, a emersão ou *ebulição* da vida divina na alma.

Podemos compreender o esvaziamento/desprendimento da alma como uma disposição de permanecer disponível, superada a multidão de ações que multiplicam o saber, o ter e o querer, como “memória, compreensão e vontade”<sup>121</sup>, a “sensorialidade, imagens e todas as coisas que encontras em ti ou que imaginas ser”<sup>122</sup>. Essa primeira superação, embora seja uma ação é também graça, porque ao movimento humano corresponde a vontade de Deus que “caça com seu amor todas as criaturas”<sup>123</sup> para que elas O cobicem.

Esvaziamento, assim, é também elevação, quando a alma está ordenada na humildade e “sobe e é puxada para o alto na força divina”<sup>124</sup>, permanecendo “*em* Deus, na limpidez do ser”<sup>125</sup>. Essa permanência não dispõe a alma “ao lado ou junto a Deus”<sup>126</sup>, mas “Nele”, pois “o Pai criou a alma no Filho. Por isso ela deve, do mesmo modo despida, nele refluir como ela nele efluiu”<sup>127</sup>.

Vemos assim, como o desprendimento está diretamente relacionado à *inabitação*. Os Sermões 54a e 54b tratam do desnudamento da alma para que ela esteja disposta a receber Deus, segundo a natureza criada da Segunda Pessoa da Trindade, que se unindo à natureza humana elevou-a. A própria Trindade acolheu em si a alma. A Encarnação, portanto, tornou o ser

<sup>120</sup> GUERIZOLI, *op. cit.*, p. 391.

<sup>121</sup> SA II, Sermão 103, p. 207.

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> *Idem*, Sermão 63, p. 29.

<sup>124</sup> SA I, Sermão 54a, p. 297.

<sup>125</sup> *Idem.*

<sup>126</sup> *Idem.*

<sup>127</sup> SA I, Sermão 54a, p. 296.

humano comensurável a Deus, pois, “como Deus é imensurável no doar, também a alma é imensurável no receber e conceber. E como Deus é onipotente no atuar, assim a alma é abissal no sofrer”<sup>128</sup>.

Disso decorre que a *inabitação* resulta não em mera alteridade, mas em outro tipo de relação, como veremos a seguir.

### 3.2. Alteridade como relação e não diferença

Mestre Eckhart concebe, como Aristóteles<sup>129</sup>, Santo Alberto<sup>130</sup> e Santo Tomás de Aquino<sup>131</sup> a existência de três intelectos, um ativo, um passivo e um receptivo. O primeiro “está continuamente presente e sempre aberto para operar algo, seja em Deus ou na criatura”<sup>132</sup>, por ele a alma conhece, forma representações e eleva-se a Deus. O segundo é o que padece quando Deus age, concedendo a iluminação do conhecimento de modo direto, suspendendo a representação e oferecendo luz. Eckhart usa a metáfora do sol e do ar. O intelecto passivo é como o ar pelo qual se difunde a luz do sol. O ar padece a iluminação que provém do sol. Já o intelecto receptivo ou potencial, “espreita para ambos: o que Deus pode operar e o espírito sofrer, para que isso possa ser alcançado segundo a possibilidade”<sup>133</sup>.

No conhecimento há um constante operar do intelecto ativo e sofrer do intelecto passivo. O ativo informa ao passivo as imagens do mundo, o passivo as acolhe e conserva, recebendo continuamente os influxos do intelecto ativo. Na alma desprendida “Deus retira aqui o intelecto ativo, colocando a si mesmo em seu lugar, e opera ele mesmo o que o intelecto ativo deveria operar”<sup>134</sup>, de tal modo que o intelecto receptivo opera como mediação, entre a ação da presença divina e a recepção da alma.

Nesse sentido cabe perguntar se tal operação dá início a uma alteridade, como se dois intelectos agissem simultaneamente em uma só alma. O esvaziamento, que tratamos acima, demonstra que não. A *inabitação* de Deus na alma é união pelo Filho. Nessa operação forma-se uma relação para além do si mesmo no interior do ser humano. O intelecto humano religado

<sup>128</sup> *Idem*, SA II, Sermão 102, p. 205.

<sup>129</sup> *De anima* III, 430 a 25.

<sup>130</sup> *De homine* q. 56 a. 3, 9.

<sup>131</sup> *Summa contra gentiles* II c. 78; *Summa theologiae* I-II a. 51 a. 3.

<sup>132</sup> SA II, Sermão 104, p. 215.

<sup>133</sup> *Idem*.

<sup>134</sup> *Idem*.

“à iniciativa que o cria e insufla nele uma livre conversão para seu Criador”<sup>135</sup> encontra-se *unido* e não *junto* a Deus.

Esse influxo ativo não comporta duplicidade. Ou é do ser humano ou será de Deus, presente na alma. Assim, não há dois intelectos agindo, quando ocorre o nascimento de Deus na alma. Apenas um intelecto age, conforme a potencialidade receptiva do intelecto humano padecer. Essa operação baseia-se na possibilidade do intelecto padecer e na possibilidade de Deus agir conhecendo. Resulta em conhecimento direto, não mediado por imagens.

Como o intelecto passivo forma imagens a partir da ação do intelecto ativo, o conhecimento da alma sobre si mesma não é possível sob a forma de imagens. Eckhart afirma que pelo desprendimento da ação intelectual é que a alma se dispõe para receber Deus.

Ao ser tomada pela presença divina a alma experimenta sua radical potencialidade, conhece, portanto, não por meio de imagens, mas por uma união direta. Realiza-se o conhecimento por experiência. Essa operação ocorre no fundo da alma quando ela se despe de tudo o que tem de accidental, ou seja, do que já adquiriu, retornando à sua “límpida humildade”<sup>136</sup>.

A conversão do intelecto ativo humano em pura passividade resulta em um encontro “sem encobrimento”<sup>137</sup> porque “a Palavra eterna não assumiu *este* ou *aquele* homem, mas assumiu uma *natureza* humana livre, indivisa, que ali era pura, sem traços individuais”<sup>138</sup>. É a essa natureza que o ser humano deve aceder livrando-se de suas particularidades para “ser este mesmo Cristo e ser Deus”<sup>139</sup> que “assumiu a natureza humana e uniu-a com sua pessoa”<sup>140</sup>.

Nas *Categorias*, Aristóteles afirma que o conhecimento se dá também pela categoria da relação. O intelecto compreende o mundo em suas relações, disso “resulta, evidentemente, que, quando se conhece um relativo de maneira determinada, conhecer-se-á, também, de uma maneira determinada [o ao qual] é relativo”<sup>141</sup>. Tomando o ensinamento de Eckhart sobre a Encarnação, podemos dizer que a presença divina na alma desprendida dá a conhecer o intelecto humano por meio do seu relativo: o divino, ou a deidade que assumiu, como vimos acima, a natureza humana.

<sup>135</sup> “à l’initiative qui le crée et lui insuffle une libre conversion vers son Créateur.” (MAURIÈGE, Maxime. *La genèse de l’homme eckhartien*, p. 135).

<sup>136</sup> *SA I*, Sermão 54a, p. 296.

<sup>137</sup> *Idem*, Sermão 46, p. 262.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>139</sup> *Idem*, Sermão 24, p. 165.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> ARISTÓTELES. *Categorias*, 7, 8a35.

O fundo do intelecto é ambiente em que “a alma percebe Deus nua e cruamente, segundo o fundo, abismo, ali onde ele é acima de todo ser-vigência”<sup>142</sup>. Nesse ambiente, torna-se possível uma unificação com Deus, portanto, não se trata de alteridade, mas de experimentar a comunidade de natureza que foi assumida pela encarnação de Cristo. Sendo em Cristo, é-se um na divindade, “pois a mesma substância da pessoalidade de Cristo é substância da alma, substancialidade da humanidade eterna”<sup>143</sup>, que vigora no ser humano como intelecto potencial.

Na não diferenciação no fundo abissal da alma ocorre uma relação de unificação e não de diferenciação. O intelecto conserva diferenciação enquanto conhece o mundo e as coisas exteriores, ao tornar-se disponível por meio do esvaziamento, deixa aberta a alma, na sua profundidade para que habite Deus. O esvaziamento cria a disponibilidade e dá origem a um outro grau de existência, o mais autêntico do ser humano, a saber, o convívio divino.

Chega-se assim, à concepção do intelecto humano em seu caráter fundamentalmente relacional.

### 3.3. Intelecto humano e seu caráter relacional

Nos *Conselhos Espirituais*, Eckhart afirma que “nada faz mais verdadeiro o homem do que a renúncia de sua própria vontade”<sup>144</sup>; retomando o princípio de que é pelo desprendimento que se chega à radicalidade de ser humano, aberto à união com a deidade criadora.

No Sermão 104, nosso autor ensina que o intelecto passivo possui uma imagem de cada vez, isto é, conhece discursivamente uma coisa e depois outra, por sua representação. No entanto, a receptividade do intelecto permite que nele Deus opere, gerando “muitas imagens juntas num ponto”<sup>145</sup>. Essa diferença garante ao intelecto o conhecimento imediato de si e de outras coisas simultaneamente, por graça divina, pois, no seu operar natural, o intelecto ativo prossegue na busca até encontrar o repouso em um conhecimento essencial. O Sermão 104 assim descreve essa operação

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.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> SA II, Sermão 67, p. 47.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>144</sup> MESTRE ECKHART, *Conselhos Espirituais*, p. 29

<sup>145</sup> SA II, Sermão 104, p. 222.

<sup>146</sup> *Idem*.

Esse processo de conhecer firma-se como operação originária do ser humano, conquanto permite que ele chegue a seu fim, isto é, conhecer sua verdade e a do mundo por uma disposição criadora. Este primeiro fim leva a um segundo, mais profundo, que é a unificação na deidade. Unificação que resulta do repouso originário do intelecto quando este alcança a limpidez de seu imo pelo desprendimento.

Derrida afirma que o pensamento grego reuniu no discurso sobre o *télos* “os dois fins do homem, a unidade de sua morte, de sua consumação e de sua realização”<sup>147</sup>, porque esse discurso é também sobre “o *eidos*, sobre a *ousia* e sobre a *aletheia*”<sup>148</sup>. Essa unidade de fins, a saber o fim do limite último e o fim da realização no conhecimento, permite afirmar a unidade humana a partir do intelecto.

Enquanto conhece, o ser humano se torna singular não porque adquire algo que o diferencia dos outros seres e que poderia ser repetido de algum modo, mas porque “o esboço do intelecto e seu conteúdo não é o acidente, mas o ser, isto é, o ser despidamente límpido nele mesmo”<sup>149</sup>, que vigora segundo suas potencialidades e receptividade sob um modo único.

Portanto, primeiramente podemos afirmar a *relacionalidade* do intelecto com base na sua disposição para a verdade e a realização de seu fim: conhecer conforme a abertura transcendente de suas potencialidades.

A essa compreensão da *relacionalidade* acrescentamos o impulso à *fonte* que é próprio do intelecto. O conhecimento do mundo perfaz-se pela apreensão das imagens geradas no intelecto passivo pelo intelecto ativo, no entanto, o conhecimento do próprio intelecto no seu ser e não na sua operação fica por realizar.

No pensamento eckhartiano vemos que o esvaziamento oferece o ambiente para a unificação com a deidade criadora, assim é possível ao intelecto conhecer-se, pois ele une-se à deidade o que leva-nos a uma mística como “experiência intelectual de um ser humano que, após entender a nulidade da sua dimensão de criatura, procura um alicerce sólido ao seu ser (...) descobrindo que Deus é o alicerce, o substrato e o ser da sua alma”<sup>150</sup>.

Ao encontrar esse alicerce, na unificação que é o nascimento de Deus na alma, o ser da alma transborda e abre-se o intelecto ao conhecimento de si mesmo porque é banhado em uma luz total, ou seja, o intelecto recebe uma iluminação que lhe permite compreender sua própria

---

<sup>147</sup> “L’unité de ces deux fins de l’homme, l’unité de sa mort, de son achèvement, de son accomplissement est enveloppée dans la pensée grecque du *télos*, dans le discours sur le *télos*, qui est aussi discours sur l’*eidos*, sur l’*ousia* et sur l’*aletheia*.” (DERRIDA, Jacques. *Marges*, p. 144).

<sup>148</sup> *Idem*.

<sup>149</sup> *SA II*, Sermão 104, p. 223s.

<sup>150</sup> RASCHIETTI, Matteo. *Mestre Eckhart: Deus se faz presente*, p. 12.

clareza que é o conhecimento verdadeiro. A fórmula do salmista pode aqui ser aplicada: “com tua luz nós vemos a luz” (Sl 36, 10b).

O caráter relacional do intelecto funda, no ser humano, a *relacionalidade* como característica originária. Os desdobramentos dessa unidade metafísico-antropológica são expressos pelas diferentes áreas do conhecimento, especialmente no saber prático que regula as relações entre humanos.

Compreender a *relacionalidade* como característica originária, desse modo, leva a conservar, nas múltiplas abordagens do mundo, uma posição de paciente humildade, não só para tornar as coisas conhecidas no intelecto, mas para garantir-lhes suas potencialidades, ou seja, para assegurar que as relações possam ser estabelecidas conforme a abissal receptividade do intelecto não só do indivíduo que conhece, mas de todos os outros que compõem a comunidade.

Nesse sentido, antevê-se uma primordial diferença da inteligência humana em relação à inteligência artificial. Ainda que ambas possam ser acompanhadas de vontade de conhecer e tenham como fim o conhecimento, a inteligência humana pode operar sem pretensão de apreender o conhecido, mas com a finalidade de tocá-lo por uma relação, concebendo múltiplas outras possibilidades e reservando ao futuro a sua realização.

Além disso, o intelecto humano, pela deificação, pode conceber múltiplas “imagens” de uma só vez, algo impossível à inteligência artificial, ainda que possa ser expandida em múltiplos operadores, pois cada operador conhecerá tão somente uma parte/imagem.

Nosso itinerário junto ao pensamento eckhartiano tocou uma diversidade de pensamentos contemporâneos e de outras épocas, esperamos que o percurso ofereça indicadores para a compreensão dessa distinção, retomada na conclusão a seguir.

## CONCLUSÃO

Afirmar a *relacionalidade* como uma característica originária do ser humano a partir do pensamento de Mestre Eckhart oportuniza atualizar o pensamento deste perscrutador místico e permite por em paralelo ideias do pensamento medieval e contemporâneo.

Tratar o ser humano a partir de sua experiência relacional aprofundando a investigação para compreender que há no seu modo de ser e conhecer um critério distintivo das outras criaturas, ainda que seja recorrente na história da antropologia filosófica, parece-nos relevante.

Este trabalho encerra-se, de certo modo, confirmando que o ato do intelecto distingue o ser humano dos outros animais e abre-o, ainda, para a relação transcendental com o absoluto. O movimento, no entanto, não é de pura recepção, mas de uma atividade que ilumina o querer, o ter e o saber, característicos da humanidade, reunindo-os sob um princípio – a *relacionalidade* – que, sendo manifesta por eles, pode constituir-se como noção distintiva do ser humano.

As consequências parecem-nos imediatas porque a experiência da relação é imediata à vida e ao estar no mundo. De tal modo, procuramos estabelecer um percurso argumentativo que demonstrasse tal reunião das potencialidades humanas referindo-as ao princípio da relação.

No primeiro capítulo vimos que a persistência da pergunta sobre o ser humano revela que as respostas são provisórias, assumindo nuances conjunturais. Essa afirmação já nos lança para a compreensão de que a própria resposta sobre o ser humano inclui um posicionamento que é relacionado a um contexto.

O contexto presente, demanda uma discussão com as possibilidades que o desenvolvimento técnico e científico permite. As ideias trans e pós-humanistas podem, no entanto, deslocar-se para dois reducionismos em relação ao ser humano: um idealismo ou um fisicismo.

O idealismo considera que a mente é um órgão supra corporal que pode ser transportado de um suporte a outro. Essa posição é problemática por desconsiderar a historicidade física constitutiva da pessoa com suas relações, inclusive o aprendizado situacional do funcionamento orgânico do corpo próprio.

O fisicismo, por outro lado, tende a considerar a mente como resultante das interações biofisiológicas, sem considerar a transcendência do modo de ser humano, que se lança no mundo em busca do que não é ele mesmo ou não é mero instrumento de adaptação.

Diante dessas duas tendências, o pensamento tomasiano, herdado pelo Mestre da Turíngia, aponta-nos para uma unidade que supera a distinção corpo-alma e recoloca a discussão sobre o ser humano dentro da unidade de um si mesmo referido em um mundo.

Pelo ato do intelecto distinguimos, inicialmente, o ser humano de outros pela reunião da ação ativa diante do mundo e a elaboração do que se manifesta resultando em algo que é mais elevado que uma representação ou a possibilidade e representar. O ato intelectual gera, um *mais que* resultante do *encontro* entre o ser humano e o mundo. A potencialidade de ser um que conhece e subsistente como conhecedor, liga-se ao atual conceito de pessoa. Da unidade pessoal deprendemos a inteligência como um sinal das possibilidades pessoais de receber e conceber a realidade, por um dom recebido na criação.

A ideia de ser humano como pessoa, inscrita na tradição da antropologia cristã, ajudou-nos, no segundo capítulo, a contextualizar a obra de Mestre Eckhart em um período histórico de amplas discussões e de recepção do pensamento aristotélico. Além de Mestre, o dominicano foi superior de comunidades e responsável por acompanhar muitos mosteiros femininos em uma região de florescente pensamento especulativo e místico.

A vida mendicante parece ter marcado o caráter e a pregação de Eckhart, que recorre aos termos esvaziamento, desprendimento, desnudamento, entre outros, para tratar do movimento espiritual de retorno à simplicidade do ser, afastando as distrações dos atos. O ato do intelecto como primeiro, no sentido de primário/distintivo do ser humano deve encaminhar ao ato de ser, em que a operação cessa e o singular experimenta uma relação originária: o nascimento de Deus na alma.

Esse processo metodológico, que atravessa as outras potencialidades humanas, confronta-nos como exercício ascendente, segundo as possibilidades do próprio ser humano conforme o dom recebido na criação.

Mestre Eckhart, deste modo, abre-nos caminhos possíveis para o diálogo com antropologias existenciais, por exemplo. A existência humana está referida a conjunturas de cuidado e de distração. No século XX, diversos autores apontaram para as possibilidades de esse redescobrir-se além de uma tendência simplesmente utilitarista.

A alteridade em Eckhart, desse modo, não é mera descoberta de diferença, mas um estar em relação que abre para uma união no mais alto da alma, ou seja, no seu exercer a existência; ao exercê-la *junto a*, o sujeito singular descobre-se pela relação. O movimento, portanto, não é constituído por ele, mas dele constitutivo. Por isso, a descoberta de ser em relação é originária e revelada pela própria relação.

Disso, distingue-se a inteligência humana da inteligência artificial, por exemplo, incapaz de se abrir ao múltiplo conhecimento em um movimento instantâneo ou à cessação do conhecer, para acolher a presença de outrem, sem dominá-lo pelo conhecer representativo.

As consequências de uma antropologia que tenha por fundamento a *relacionalidade* aponta, inicialmente, à consideração de que estamos todos *co-sendo* ou *intersendo*<sup>151</sup> como afirma o monge zen-budista Thích Nhất Hạnh. A consciência de *interser* pode influir sobre o modo de tratar com outras pessoas e com a criação. Saber-se em um arranjo de relações que interdependem do modo de colocar-se na conjuntura pode favorecer ações que busquem a garantia de condições adequadas para que cada singular se exerça em plenitude.

Conclui-se que a *relacionalidade*, como noção originária para distinguir o ser humano está justificada no seu próprio modo de ser, incluindo o ato intelectual, reconhecido pela tradição filosófica como distintivo. A demonstração da posição relacional do ser humano pretendeu contribuir para a compreensão de Mestre Eckhart no seu aporte à antropologia cristã e, assim, a outras discussões antropológicas contemporâneas.

---

<sup>151</sup> PEREIRA, Nando. *Se você for um poeta*, arquivo digital.

## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. 8. impr. São Paulo: Paulus, 2012.
- A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- ANCELET-HUSTACHE, Jeanne. *Maitre Eckhart et la mystique rhénane*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. Silvestre Pinheiro Ferreira. Lisboa: Guimarães e Cia Editores, 1982.
- ARISTÓTELES. *Da Alma (de anima)*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BELLOY, Camille de. *Personne divine, personne humaine selon Thomas D'Aquin: l'irréductible analogie*. *Les Études philosophiques*. Paris, nº 81, p. 163-181. 2007/2.
- BLANCHOT, Maurice. *Falsos pasos*. Trad. Ana Aibar Guerra. Valencia: Pre-textos, 1977.
- BUBER, Martin. *O caminho do homem: segundo o pensamento chassídico*. Tradução Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011.
- CARVALHO, Ana Seïça. Vergílio Ferreira: em nome das águas dos rios, do mar e da chuva. In: BRANDÃO, José Luís; DIAS, Paula Barata (coords.). *O melhor é a água: da antiguidade clássica aos nossos dias*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- CHOLVY, Brigitte. *L'anthropologie chrétienne, une ressource pour aujourd'hui ? Lumen Vitae*. Bruxelles, V. LXXI, 4, p. 403-414. out. /déc. 2016.
- CRETTEX, Maxime. *Le transhumanisme: de Prométhée au transhumanisme, comment la technique a-t-elle conditionné notre rapport au monde ?* Disponível em: [https://www.unige.ch/collegetheologie/files/2215/6751/2217/TM\\_Maxime\\_Crettex.pdf](https://www.unige.ch/collegetheologie/files/2215/6751/2217/TM_Maxime_Crettex.pdf) acesso em 08 fev. 2021.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html)> Acesso em 13 ago. 2020.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

DUBOIS, Danielle. *L'âme-sujet chez Maître Eckhart?* Montréal: Université de Montréal, 2004. Disponível em: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16480> acesso em 17 abr. 2021. Dissertação (mestrado).

ETCHEVERRY, Auguste. *L'homme dans le monde: la connaissance humaine et sa valeur*. Paris – Bruges: Desclée de Brouwer, 1963.

FIADDEIRO, João. *O que fazer daqui para trás*. Vimeo. Disponível em <<https://vimeo.com/149488282>> Acesso em 22 ago. 2021.

FORALOSSO, Mariano. *O estudo na vida e na missão da Ordem*. Mimeografado.

GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A visão da liberdade e o olhar relacional em Mestre Eckhart: uma fenomenologia da criação segundo o Pensar em Mestre Eckhart*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado).

GEVAERT, Joseph. *El problema del hombre: introducción a la Antropología filosófica*. 5.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

GROETHUYSEN, Bernard. *Anthropologie philosophique*. 3.ed. Paris: Gallimard, 1952.

GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart: apresentação e tradução da bula papal *In agro dominico*. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 89 pp 387-403, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.

HOMERO. *Iliada*, VIII, 123. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2020.

HOTTOIS, Gilbert. Humanisme, transhumanisme, posthumanisme. *Revista Colombiana de Bioética*, 8, n. 2, pp. 140-166, 2013.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Editado por Walter Biemel; trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

IRÉNÉE DE LYON. *Contre les Hérésies* (V, tome 2). Trad. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Paris : Éd. du Cerf, 1959.

JOLIF, Jean-Yves. *Comprendre l'homme I : Introduction à une anthropologie philosophique*. Paris: Cerf, 1967.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 3ªed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo*. Trad. Artur Morão. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/kant/1784/mes/resposta.pdf> acesso em 21 mar. 2021.

KATHA UPANISHAD. Trad. Shri Swami Krishnapriyananda Saraswati. Disponível em <<https://docero.com.br/doc/ssv5e1>>. p. 12. Acesso em 12 mai. 2020.

LAURENT, Marie-Hyacinthe. Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes. *Divus Thomas*. Bolonha, Vol. 39, pp. 331-348, 1936.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica I*. 4.ed. corr. São Paulo: Loyola, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MAGNIN, Thierry. La mesure humaine dans le post et le transhumanisme. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 3, pp. 53-68, 2019.

MAURIÈGE, Maxime. La genèse de l'homme eckhartien : une « création continuée ». In: DIERKENS, Alain ; RYKE, Benoit Beyer. *Maître Eckhart e Jan van Ruusbroec: Etudes sur la myhstique « rhéno-flamande » (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*. Bruxelles: L'Université de Bruxelles, 2004.

MARÍN, Antonio Royo. *Somos hijos de Dios*. Madrid: BAC, 1977.

MARÍN, Antonio Royo. *Grandes mestres da vida espiritual: história da espiritualidade cristã*. Trad. Ricardo Harada. Campinas: Ecclesiae, 2019.

MAÎTRE ECKHART. *Traité et sermons*. Trad de Fernand Aubier et Jacques Molitor, avec une introduction de M. de Gandillac. Paris: Editions Aubier. Philosophie de l'esprit. 1942.

MESTRE ECKHART. *A mística de Ser e de não Ter*. Tradução de Raimundo Vier, Fidelis Vering e Leonardo Boff. Coordenação e introdução de Leonardo Boff. Petrópolis: Vozes, 1983.

MAÎTRE ECKHART. *Et ce néant était Dieu... Sermons LXI à XC*. Trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Paris: Albin Michel, 2000.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães: sermões 1 a 60*. Trad. Enio Paulo Giachini; rev. de trad. Hermógenes Harada. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes. 2006. p. 82.

MESTRE ECKHART. *Sermões Alemães: sermões 61 a 105*. Trad. Enio Paulo Giachini; rev. de trad. Hermógenes Harada. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes. 2008. p. 193.

MESTRE ECKHART. *Conselhos espirituais*. Trad. Fidélis Vering e Leonardo Boff. Petrópolis: Vozes, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro Moura. 4ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O filósofo e sua sombra*. In: Merleau-Ponty, Maurice. Os Pensadores: textos escolhidos. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí, Nelson Alfredo Aguilar e Pedro de Souza Moraes. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MEYENDORFF, Jean. Grégoire Palamas. In: VV. AA. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. T. 12. Paris: Beauchesne, 1984.

MITIĆ, Boris. *In Praise of Nothing*. Produção: Boris Mitić, Anti-Absurdo, *La Bête*. Sérvia, Croácia, França, 2017.

MORTIER, Daniel-Antonin. *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*. T. 1 1170-1263. Paris: Alphonse Picard et Fils, 1903.

PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento = Cartography of exhaustion: nihilism inside out*. Trad. John Laudenherger. São Paulo : N-1 Edições, 2013.

PEREIRA, Nando. Se você for um poeta verá claramente que há uma nuvem flutuando nesta folha de papel: “interser”, por Thich Nhat Hanh. *Darmalog.com*. Disponível em <http://dharmalog.com/2012/10/29/se-voce-for-um-poeta-vera-claramente-que-ha-uma-nuvem-flutuando-nesta-folha-de-papel-interser-por-thich-nhat-hanh/> Acesso em 21 jun. 2018.

PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat. *Os estudos na ordem dominicana*. Mimeografado.

PIRANDELLO, Luigi. Como eu queria estar só. *Folha de São Paulo*. São Paulo. 7 de abr. 2001. Ilustrada. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0704200127.htm> Acesso em 14 ago. 2019.

PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protágoras (ou Sofistas)*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

POUSSET, Édouard. Homme. In: VV. AA. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. T. 7. Paris: Beauchesne, 1969. c. 643.

RASCHIETTI, Matteo. Mestre Eckhart: Deus se faz presente enquanto ausência de imagens e privilégios. *Cadernos IHU ideias*. São Leopoldo, v. 19, n. 318, pp. 6-24, 2021.

REY, Bernard. Homme. In: VV. AA. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. T. 7. Paris: Beauchesne, 1969. c. 633.

ROSHI, Shundo Aoyama. *Para uma pessoa bonita: contos de uma mestra zen*. São Paulo: Palas Athena/ Comunidade Zen Budista, 2002.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Crer em Deus depois de Freud? *Revista Cult*, São Paulo, ano 23, n. 253, p. 24-27, jan. 2020.

SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgámesh*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

TARKOVSKI, Andrei. *Solaris*. Roteiro: Andrei Tarkóvski, Friedrich Gorenstein. Produção: Mosfilm. União Soviética, 1972.

TOMAS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1988, v. 1.

TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e conhecimento*. Trad. de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VANNIER, Marie-Anne. *Cheminer avec Maître Eckhart: Au cœur de l'anthropologie chrétienne*. Paris: Artège, 2015.

WÉBER, Édouard-Henri. À propos de Maître Eckhart et de son procès. *Mémoire Dominicaine: histoire, documents, vie dominicaine*, v. 2, pp. 135-137, 1993.