



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Raschietti, Matteo

Milenarista ao avesso, místico “em termos”: o caso de Meister Eckhart

Griot: Revista de Filosofia, vol. 6, núm. 2, 2012, pp. 41-62

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v6i2.534>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576665111005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

MILENARISTA AO AVESSO, MÍSTICO “EM TERMOS”: O CASO DE MEISTER ECKHART

Matteo Raschiatti¹

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

 <https://orcid.org/0000-0002-1527-5432>

RESUMO:

Falando do ponto de vista da eternidade, Meister Eckhart era totalmente alheio ao milenarismo. No evento sempre renovado do nascimento do *logos* no fundo da alma, o tempo para o turingio deixa de existir. A mística eckhartiana, ultrapassando a contraposição entre “místico” e “intelectual”, revela seus fundamentos filosófico-intelectualistas na afinidade com o pensamento neoplatônico e seu elo com os movimentos populares do Outono da Idade Média.

PALAVRAS-CHAVE: Eternidade; *Logos*; intelecto; Mística filosófica; Movimentos populares.

MILLENARIAN ON THE INSIDE OUT, MISTIC “SO TO SPEAK”: THE CASE OF MEISTER ECKHART

ABSTRACT:

Speaking from the standpoint of eternity, Meister Eckhart was totally foreign from millenarianism. In the event ever new of the birth of *logos* in the deep of soul, the time for turingian ceases to exist. Eckhart's mystic, surpassing the contrast between "mystical" and "intellectual", reveals its philosophical-intellectualist foundations in affinity with the Neoplatonic thinking and its link with popular movements of the Autumn of Middle Age.

KEYWORDS: Eternity; *Logos*; Intellect; Philosophical mystic; Popular movements.

Introdução

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), São Paulo – Brasil e professor convidado da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), São Paulo – Brasil. E-mail: mbrasiliensis@hotmail.com

No cristianismo primitivo havia a crença segundo a qual, depois da Ascensão, suceder-se-ia um período de mil anos, ou de um seu múltiplo, de vida “intermediária” (que é aquela em que vivemos), depois da qual haveria uma segunda vinda de Cristo, por sua vez seguida de outro período de mil anos em que Ele reinaria junto com os justos ressuscitados. A nova Jerusalém seria a capital deste reino, caracterizado por toda espécie de abundância, e enfim haveria o juízo universal. Esta doutrina foi chamada de “quiliasmo” (do grego *khiliás, ádos*: “período de mil anos”) ou “milénarismo”, por causa do reino de mil anos que era esperado. Na Igreja apostólica ela sobreviveu por alguns séculos até desaparecer, vindo à tona novamente na Idade Média. Na Baixa Idade Média, em particular, havia ainda a concepção de um universo fechado e uma mentalidade aberta à irrupção do sobrenatural, ao intervento milagroso, ao sentido do pecado, do relacionamento com a eternidade e da morte. As expectativas de vida, com efeito, eram escassas, e as feições do fim da existência humana eram múltiplas: epidemias, peste, carestia, guerras, fadigas extenuantes para os trabalhadores do campo ou da cidade. Assim, “sentido do pecado”, “sentido da morte”, “visão de um todo ordenado e orientado para Deus” caracterizam a mentalidade do homem medieval. Expectativas de regeneração palingenésica (do grego: *paliggenesía*: “renascimento, especialmente ressurreição; renascimento periódico do universo; regeneração, regeneração pelo batismo”) e programas de renovação milenarista são muito vivos nos séculos XII e XIII, reforçando movimentos de ação coletiva (reprimidos pelo poder eclesiástico) que, junto com os objetivos de uma renovação da Igreja, reclamam um novo equilíbrio dos arranjos sociais.

Após a repressão cruel dos grandes movimentos hereges (nos primeiros anos do sec. XIV ainda havia desordens causadas pelos Irmãos Apostólicos e pelos franciscanos que aderiam aos *Fraticelli*), assiste-se a um movimento rumo à interioridade individual que abre a grande estação da “mística”, da busca de uma relação mais íntima e direta da alma com Deus, que não deixa de despertar preocupações à hierarquia eclesiástica. É nesse contexto que despontam a grandeza e a singularidade de Meister Eckhart.

Um milenarista ao avesso

A ideia de uma *plenitudo temporis*, perspectiva dos milenaristas, também ocupa um lugar central na concepção eckhartiana, só que ao avesso: no evento sempre renovado do *Gottesgebur*t, do nascimento do *logos* no fundo da alma, o tempo deixa de existir. Não há porque esperar um fátidico ano mil. A plenitude do tempo como superação do tempo significa, de fato, o fim objetivo do tempo na eternidade, “naquela finalidade que dá ao homem a direção de seu devir e, enquanto princípio, a unidade de origem e fim”.² A relação entre tempo e eternidade assume, na obra de Eckhart, as características da complementaridade:

² RUTA, Carlos Rafael. *La negación de la Esperanza. Una aproximación al problema del tiempo en Meister Eckhart*. In: Aná Mnesis – Revista semestral de investigación teológica publicada por los frailes dominicos de la provincia de Santiago de México, VIII – 1997, n. 2, p. 100.

Quando é a “plenitude do tempo”? – Quando não há mais nenhum tempo. Para aquele que, no tempo, colocou seu coração na eternidade e todas as coisas temporais estão mortas, é a “plenitude do tempo”. (Pr. 11)³

Por conseguinte, Meister Eckhart pode ser corretamente definido como um “milénarista ao avesso”, inclusive porque sua perspectiva não é escatológica. Nas Pregações em alemão, o dominicano expressa várias vezes o valor que o instante presente (*Nun der Zeit*) assume na existência humana, na qual há sempre possibilidade de renovação: “A fugacidade do tempo só se compreende porque o próprio tempo é, por sua vez, renovação. Dessa forma, embora a temporalidade seja o modo daquilo que é incompleto, só pode ser concebida na perspectiva da sua plenitude”.⁴

É interessante observar como, na relação entre o instante presente (um dos aspectos mais significativos e característicos do pensamento eckhartiano) e a plenitude dos tempos, está totalmente ausente a preocupação milénarista:

Se o espírito estivesse unido com Deus, todo o tempo nessa força, o homem não poderia envelhecer; pois o instante em que ele criou o primeiro homem, o instante em que há de perecer o último homem e o instante em que estou falando, agora, são iguais em Deus e nada mais do que *um* instante. Vede, pois, esse homem abita em *uma* luz com Deus; por isso, não há nele nem sofrer nem sucessão de tempo, mas uma igual permanente eternidade. (Pr. 2)⁵

Quando não há mais tempo, ou seja, quando a alma vive o instante com a alegria da eternidade, o “agora presente” é como o “agora da eternidade”:

Um outro sentido de “plenitude do tempo”: a “plenitude do tempo” seria a habilidade e o poder de atrair e ajuntar para dentro de um instante presente o tempo e tudo o que já aconteceu em seis mil anos e o que ainda há de ocorrer até o fim dos tempos. Este é o instante da eternidade em que a alma conhece todas as coisas em Deus, na novidade, no frescor e no presente, e com <igual> prazer como <conheço aquelas coisas> que tenho num piscar de olhos, agora, diante de mim. Li há pouco tempo num livro – quem poderia, pois, sondá-lo a fundo! – que Deus cria o mundo *agora* como no primeiro dia, quando criou o mundo. Nisso Deus é rico, e isso é o reino de Deus. (Pr. 38)⁶

Falando “do ponto de vista da eternidade”, segundo uma feliz expressão de Johannes Tauler (discípulo de Eckhart que operou na região do alto Reno uma geração depois do mestre), o turíngio não foi compreendido pelos seus

³ Cf. MEISTER ECKHART. *Sermões Alemães. Vol. 1*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006, p. 97.

⁴ RUTA, Carlos Rafael. *Op. cit.*, p. 98-99.

⁵ MEISTER ECKHART. *Sermões Alemães. Op. cit.*, p. 49.

⁶ MEISTER ECKHART. *Sermões Alemães. Op. cit.*, p. 224.

contemporâneos e sua espiritualidade foi tachada de herege e hostil à Igreja. Entretanto, a profundidade de seu pensamento permaneceu latente ao longo dos séculos e hoje em dia o turíngio é reconhecido como um grande místico, questão que não deixa de ser problemática.

Um místico “em termos”

O conceito de mística, na história da pesquisa científica, indica um movimento e, mais especificamente, uma época: a época da mística alemã. A questão, entretanto, é controversa em se tratando de Mestre Eckhart: é correto afirmar que ele foi, antes de tudo, um místico? “Significativamente, essa pergunta tem origem na obra latina, mas desta se pode afirmar que é orientada metafisicamente. Isto vale também para os comentários da Bíblia, enquanto exegese que acompanha a pregação, pela *sua* específica *intentio*. Sendo que assim o ‘místico’ Eckhart fica limitado à obra em língua alemã, alguém acreditou ser possível reconduzir o ‘místico’ Eckhart às ‘categorias literárias, da germanística’, onde ambos os adjetivos, ‘literário’ e ‘germanístico’ são carregados de significado negativo”.⁷ A palavra “mística”, por sua vez, pode dar azo a uma espécie de censura historiográfica na medida em que é contraposta à escolástica, considerada por alguns a expressão dominante e mais desenvolvida do pensamento medieval. Esta forma de pensar, além de não fazer jus à complexidade da realidade medieval, contribuiu para alimentar uma interpretação minimalista de Eckhart como um escolástico medíocre, ou como expressão de um pensamento nacional alemão cujo surgimento coincidiu com o fim da escolástica.

O juízo de Etienne Gilson, a esse respeito, contribui notavelmente para jogar uma luz no túnel dessa controvérsia: “o pensamento de Eckhart não é simples, e é fácil explicar o embaraço de historiadores que querem encerrá-lo numa fórmula ou mesmo designá-lo por determinado nome. Alguns veem nele, antes de mais nada, uma mística, outros uma dialética platônica e plotiniana – e, provavelmente, todos têm razão. Mística e dialética estão longe de se excluírem. Talvez não se estivesse muito distante da verdade representando Eckhart como uma alma devorada pelo amor a Deus, favorecida talvez por um sentimento intenso da presença divina e pedindo à dialética todas as justificações que ela era capaz de lhe dar. É notável em todo caso que seus sucessores o tenham compreendido assim. Porque Eckhart deixou discípulos e, sem dúvida, não é por acaso que esses discípulos se encontram ao mesmo tempo entre os mestres da espiritualidade cristã. Se esta não tivesse sido o solo nutriz da especulação eckhartiana, as condenações doutrinárias de que foi objeto teriam posto um fim à sua história”.⁸ O juízo de um outro estudioso de Eckhart, o italiano Giorgio Penzo, segue na mesma direção para desanuviar o horizonte de qualquer tipo de polêmica: “no seu pensamento místico, Eckhart não nega o conhecimento de matriz aristotélica, mas contesta sua validade absoluta. Se a

⁷ RUH, Kurt. *Meister Eckhart. Teologo - Predicatore - Místico. Brescia: Morcelliana, 1989, p. 287.*

⁸ GILSON, Etienne. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 870-871.

verdade do conhecimento se limita ao objeto conhecido, Eckhart impele com decisão o conhecimento para o horizonte do não-objeto. E abrir-se ao não-objeto significa abrir-se ao nada. Na abertura ao nada como ao ser autêntico não se assiste, segundo Eckhart, a um conhecimento do ser supremo mas a uma contínua criação de Deus na alma do homem. Nesse horizonte, Deus cria o homem e o homem cria Deus. Se portanto, a propósito de Eckhart, fala-se de um pensamento místico, há nele também uma dimensão metafísica, pois nas suas reflexões exegéticas da Sagrada Escritura ele nunca abandona o plano do intelecto. Aliás, é possível constatar que ele procede com uma coerência extremamente racional, inclusive quando focaliza sua problemática mística. Em Eckhart não se verifica o divórcio entre mística e teologia”.⁹

A palavra “mística” tem uma clara origem grega, na raiz do verbo *myein*, que indica o ato de fechar, aliás de entreabrir, os órgãos dos sentidos (encontra-se esta raiz até na palavra “miopia”), e está ligada ao conceito religioso arcaico de “mistério”, que indicava uma dimensão não tanto misteriosa quanto iniciática, reservada àqueles que tinham sido adequadamente instruídos, inclusive por um processo de purificação. Nesse sentido, *myste* era o iniciado ao *mysterion*, *mystagogós* aquele que introduzia no mistério, e assim por diante. Nessa linha aparece também *mysticós*, que porém é adjetivo, não substantivo, e se refere, na época grega tardia, a nomes diferentes da teologia. É nessa conexão que encontramos o título de um breve tratado, redigido em grego no século V e atribuído pela tradição cristã ao Pseudo-Dionísio Areopagita, a “Teologia mística”, no qual se propõe uma via de acesso ao divino em que o ápice da razão tem como último êxito o silêncio, a entrada no nada, no deserto, na treva (todos conceitos que irão constituir o léxico essencial da mística), na persuasão de que se fala melhor a respeito de Deus pela negação e se conhece melhor na ignorância (que, em seguida, será chamada de *teologia negativa*).

Na Idade Média, o uso da palavra “mística” como substantivo não é comprovado, embora seja possível encontrar raros exemplos de emprego como adjetivo. Nesse caso, “místico” tem a ver com secreto, misterioso, de forma bastante próxima ao significado mistérico do mundo grego clássico. Mas aqueles que são considerados grandes místicos medievais – sejam eles homens ou mulheres, religiosos ou leigos, de Meister Eckhart a Catarina de Siena, de Ângela de Foligno a João da Cruz – utilizaram muito raramente esse termo, e sempre como adjetivo. Eles, portanto, nunca tiveram consciência de si mesmos como místicos.

A pessoa e a história de Meister Eckhart representam um caso raro de “imbricação”¹⁰ e síntese feliz entre filosofia, teologia e mística. Antes de delinear os traços essenciais da mística eckhartiana, entretanto, é necessário analisar as fontes às quais o Mestre dominicano atinge, em particular os filósofos neoplatônicos Plotino e Proclo e o Pseudo-Dionísio Areopagita.

⁹ PENZO, Giorgio. *Invito al pensiero di Meister Eckhart*. Milano: Mursia, 1997, p. 36.

¹⁰ O substantivo imbricação é definido no Aurélio como a “disposição que apresentam certos objetos quando se sobrepõem parcialmente uns aos outros, como as telhas de um telhado ou as escamas do peixe”. Este foi o caso da filosofia, da teologia e da mística na figura de Meister Eckhart.

O racionalismo místico de Plotino

Plotino nasceu em Licópolis (Egito) em 205 d.C. e teve sua iniciação filosófica na escola de Alexandria, com o platônico Amônio Sacas. Após uma tentativa malsucedida de entrar em contato com os Persas, refugiou-se em Antioquia e, sucessivamente, em Roma, onde reuniu amigos e discípulos para ler e discutir os textos de Platão e Aristóteles e seus comentadores. Embora não fosse um filósofo de corte, Plotino fruiu da amizade do imperador Calieno e de sua mulher Salonina e esperava, com seu apoio, de implantar na Campânia (sul da Itália, região de Nápoles) uma cidade de filósofos regida pelas leis platônicas, *Platonópolis* (o projeto, contudo, não deu certo por causa da oposição de membros da corte). Em 263, na escola fundada por Plotino, entrou Porfírio, o futuro autor de uma *Vida de Plotino* e editor dos escritos do mestre: no começo do século IV, ele dividiu os 54 tratados da obra plotiniana em seis grupos de nove (de onde o título *Enéadas*), de acordo com uma sequência que expõe o itinerário do filósofo que se eleva do mundo sensível até a divindade. Plotino, morto em 270, foi o primeiro filósofo da antiguidade a escrever de próprio punho suas obras, não seguindo a prática de ditá-las a um amanuense.

Ponto de partida da reflexão plotiniana é a leitura dos textos de Platão ou de Aristóteles, assim como as interpretações do pensamento desses dois filósofos; esta leitura constitui um ensejo para desenvolver análises e reflexões à procura do significado presente naqueles textos, inclusive lançando mão de temas, conceitos e terminologias de outras escolas filosóficas (por exemplo, o estoicismo). A finalidade da filosofia de Plotino é reafirmar a racionalidade grega clássica (por isso é indicada com o nome de *Neoplatonismo*) contra o materialismo, o panteísmo (doutrina segundo a qual só Deus é real e o mundo é um conjunto de manifestações ou emanções) e o cristianismo, acusado de ter uma visão demasiadamente ingênua da divindade (um deus como pessoa movido pelo amor às criaturas).

Plotino retoma o pensamento de Platão e a sua distinção entre um *lá em cima*, ao qual se deve chegar, e um *cá embaixo*, do qual se deve fugir. A conduta plotiniana nasce no âmago deste texto central:

Muitas vezes desperto-me a mim próprio ao escapar-me do meu corpo; estranho a qualquer outra coisa, na intimidade de mim mesmo, vejo uma beleza tão maravilhosa quanto possível. Fico convicto, sobretudo nessa altura, de que tenho um destino superior; minha atividade é o mais alto grau da vida; estou unido ao ser divino, e, chegando a essa atividade, fixo-me nele por cima dos outros seres inteligíveis. Mas, depois deste repouso no ser divino e tendo voltado a descer da inteligência para o pensamento refletido, interrogo-me como é que realizo atualmente esta descida e como é que a alma pôde alguma vez vir para dentro dos corpos, existindo por si própria como ela me apareceu, conquanto esteja dentro de um corpo. (*Enéadas*, IV, 8,1).¹¹

¹¹ PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial e Comercial, 2000.

O deus de Plotino não é um deus pessoal pois a subjetividade e a vontade pertencem, segundo ele, à esfera do contingente (evento natural ou humano que se caracteriza por sua absoluta indeterminação e imprevisibilidade) e não ao que é imutável, necessário, impessoal, como convém à esfera da divindade, que ele chama de *Uno*, para realçar o fato de ele ser inapreensível, inexprimível, incognoscível e transcendente. Esse Uno é imóvel e não quer e nem consente o nascimento das coisas: elas portanto não são criadas, mas se originam por um processo inevitável e necessário que Plotino define como *emanação*, semelhante ao perfume exalado por uma flor ou à luz emanada pelo sol. Do Uno deriva, como primeira *hipóstase* ou realidade subsistente, o intelecto (*Nous*), pois ele pensa o Uno e portanto se coloca fora dele, implicando a distinção entre sujeito que pensa e o objeto pensado. Do *Nous* deriva a segunda hipóstase, a *Alma do mundo*, intermediária entre o intelecto e as coisas naturais: ela é princípio de vida e dá origem, portanto, às coisas do mundo. Para a formação do mundo dos corpos, entretanto, é necessário um outro princípio (não mais hipóstase) do qual derivam a imperfeição, a multiplicidade, o mal. Esse princípio é a *matéria*, na qual Plotino distingue uma matéria inteligível e uma matéria sensível: existe uma matéria no mundo inteligível, pois primeiro que tudo as ideias têm algo comum e, se há forma, há também algo de informe, que é precisamente a matéria. Além disso, o mundo sensível é uma imitação do inteligível: ora, uma vez que há matéria naquele, é necessário que haja também neste. Finalmente, o mundo inteligível é variado, logo dividido, e supõe, por conseguinte, uma matéria a dividir. A concepção da matéria de Plotino enquanto não-ser, privação da realidade e do bem, semelhante à treva que se produz por falta de luz, é essencialmente negativa. A matéria, portanto, está no último degrau do processo de emanação: a conclusão desse pensamento é que os corpos estão dentro das almas e não as almas dentro dos corpos. Se, portanto, a alma tem superioridade em relação ao corpo, a vida melhor será a vida espiritual e se o homem quiser ser feliz terá que fugir deste mundo:

Aí ele vive verdadeiramente. Com efeito, nossa vida atual, esta vida sem Deus, é somente um traço de vida, imitação da vida autêntica. A vida superior é a mesma atividade do Intelecto. Atividade que, num contato tranquilo com o Uno, gera os deuses, gera a beleza, a justiça, a virtude. (*Enéadas*, VI, 9, 9, 15).¹²

Apesar de sua intensa religiosidade, o misticismo de Plotino possui um caráter extremamente racionalista. O verdadeiro misticismo do século III, contra o qual ele combate, postula a mediação arcana de um salvador para alcançar o divino ou de uma sabedoria inacessível, oculta, conhecível somente por meio de uma revelação reservada a poucos adeptos. Com Plotino teve início um novo caminho que conduziu às teologias negativas ou apofáticas (o Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, foi

¹²*Ibidem.*

um dos seus primeiros representantes), bem representadas pelos místicos renanos do século XIV, e em particular por Mestre Eckhart.

A henologia de Proclo.

No século V o cristianismo, que com o imperador Teodósio tornara-se religião de estado, prevaleceu com os meios do poder sobre o paganismo. Os últimos adeptos das religiões pagãs não podiam mais manifestar publicamente a própria fé. Em Atenas, entretanto, uma livre universidade autofinanciada levava adiante o estudo da antiga sabedoria, dando continuidade à *Academia platônica*, até que, em 529 d.C., um edito de Justiniano fechou definitivamente esse último reduto da filosofia pagã antiga.

Proclo foi o expoente derradeiro dessa filosofia: sua morte marcou o fim da filosofia antiga, após milênios de estudos e obras à procura do *deus absconditus* e da relação da divindade com a humanidade e o mundo. Nascido em Constantinopla no dia 8 de fevereiro de 412, iniciou-se em filosofia na cidade de Alexandria, estudando Aristóteles com Olimpíodoro e matemática com Heron. Julgando o ambiente cultural de Alexandria um tanto limitado, Proclo decidiu mudar-se para Atenas, onde encontrou Siriano, filho de Filoxeno, que o apresentou a seu mestre Plutarco que era chefe da Academia: o ensinamento que ele recebeu destes dois filósofos marcou definitivamente o destino da sua vida. Com Plutarco estudou o *De Anima* de Aristóteles e o *Fédon* de Platão por aproximadamente dois anos, até a morte de seu mestre; sucessivamente, com Siriano, leu todas as obras de Aristóteles por outros dois anos e, em seguida, dedicou-se ao estudo de Platão de corpo e alma. Este era o itinerário que os neoplatônicos acompanhavam: começavam por Aristóteles, cuja doutrina era considerada introdutória, passando em seguida à filosofia de Platão que era enfim completada com as doutrinas dos teólogos expressas nos *Poemas órficos* e nos *Oráculos caldeus*. Com a morte repentina de Siriano, em 437, Proclo assumiu a direção da escola aos 25 anos, dedicando-se completamente à missão educativa: dava cinco aulas por dia e escrevia, sempre diariamente, 700 linhas (por causa dessa sua intensa atividade é o filósofo da antiguidade do qual se dispõe, hoje, o maior número de escritos). Proclo morreu no ano de 485 e foi enterrado em Atenas junto a seu mestre Siriano, sucedendo-lhe na direção da escola Marino de Neápolis, autor da *Vida de Proclo*.

Entre as obras sistemáticas do filósofo neoplatônico se destaca, principalmente, o tratado de metafísica *Elementos de teologia*, que exerceu grande influência no pensamento medieval: a tradução árabe de alguns trechos dos *Elementos*, conhecida com o nome de *Liber de Causis* e atribuída erroneamente a Aristóteles, influenciou particularmente três grandes pensadores dominicanos: Alberto Magno, Tomás de Aquino e Mestre Eckhart. Nela, Proclo expõe sinteticamente os primeiros princípios e a estrutura do real em 211 teoremas, apresentados na forma geométrica segundo o modelo seguido por Euclides nos seus *Elementos*.

A metafísica de Proclo é a expressão mais articulada e complexa da problemática do Uno (em grego *hén*), e comumente é chamada de *henologia*, isto é, a

doutrina do Uno, princípio primo e absoluto e explicação de toda realidade. O Uno se identifica com o Bem enquanto é aquilo para o qual todas as coisas tendem e é a causa da qual elas derivam: o Bem salvaguarda todas as coisas e o Uno, unificando-as, as conserva e as torna boas e perfeitas. Mas se o Uno é o princípio primeiro e absoluto, por que e como derivam os muitos do Uno? O Uno, responde Proclo, produz por causa da sua perfeição e é como uma força transbordante: produzindo não se empobrece, mas permanece idêntico a si mesmo na sua transcendência em relação ao produto. O que é perfeito deseja gerar e comunicar a outros a própria plenitude. A essência do Uno está justamente em ser produtor de unidade, o que se poderia expressar com a fórmula latina *unum diffusivum sui est* (o uno se difunde por si mesmo), equivalente da fórmula medieval *bonum diffusivum sui est* (a bondade se difunde por si mesma):

por causa da sua bondade tem a faculdade de fazer subsistir todos os seres com um ato unitário (de fato o Bem e o Uno são a mesma coisa, portanto também o ato bom se identifica com o ato unitário); assim também todos os seres que vêm depois dele, pela sua perfeição são impelidos a gerar outros seres inferiores ao ser deles.¹³

Nesta difusão de si mesmo, o Uno-Bem mantém absoluta transcendência. Em modo análogo ao deus aristotélico que, permanecendo imóvel, move todas as coisas, mas com amplificações e aprofundamentos metafísicos conspícuos, Proclo afirma que o Uno-Bem não-participado produz por participação todas as coisas: sem mutações, nem alterações, nem diminuições de algum gênero produz tudo pela superabundância de potência e perfeição.

A expressão talvez mais bonita e profunda da inefabilidade do Uno em Proclo se encontra no *Hino ao princípio primeiro*, atribuído no passado a Gregório de Nazianze, porém hoje classificado entre os hinos de sua autoria. É uma ladainha de negação que contém a concepção procliana do Uno *além de tudo*:

Ó Tu, que estás além de todas as coisas!
Até onde é diferente compor para Te cantar?
Como podem palavras ser um hino a Ti?
Palavra nenhuma é capaz de Ti expressar.
Nenhuma inteligência pode perceber-Te
Nenhuma inteligência pode captar-Te.
Somente Tu és impronunciável,
Não obstante tudo que de Ti se tem pronunciado.
Somente Tu és incognoscível,
Embora tudo que é pensado pertence a Ti.
Em torno de Ti se reúne o desejo
E a dor de todos os seres.
Tudo te louva, canta um hino silencioso,
Reconhecendo os teus vestígios.

¹³ PROCLUS. *Elementatio Theologica. Traslata a Guillermo de Morbecca*. Leuven: University Press, 1987, editada por H. Boese, Propositio 25,1-6, p. 17.

De Ti tudo se originou,
Somente Tu, porém, não tens causa.
Em Ti tudo permanece, a Ti tudo ocorre;
Tu és o fim de tudo; Tu és Uno e tudo
Não sendo nem Uno nem tudo.
Tu, que tens inúmeros nomes, como Te chamarei,
O único inominável?¹⁴

A influência de Proclo, principalmente no que diz respeito à teologia negativa, pode ser percebida na adaptação que se encontra nos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita. É nele que há uma visão que amplia o discurso filosófico sobre o transcendente em uma teologia afirmativa, simbólica, negativa e mística. O Pseudo-Dionísio desenvolve também um tema plotiniano em relação ao ponto culminante do processo de negação, ou seja, que se conhece o Uno pelo não-conhecer. Segundo Proclo, ao invés, se conhece o Uno pelo não-ser, isto é, por negação, que é uma diferença sutil mas importante.

A teologia apofática do Pseudo-Dionísio Areopagita.

Dionísio Areopagita foi considerado, até 1800, o discípulo de São Paulo convertido em 51 d.C. pelo discurso do apóstolo no Areópago¹⁵ que, em seguida, tornou-se o primeiro bispo de Atenas. Na realidade, sob o nome de Dionísio se esconde um autor cristão grego que viveu entre o fim do século V e a metade do século VI d.C., cuja identidade ainda permanece desconhecida (daí a necessidade do antepositivo “pseudo”, isto é, falso). No entanto, se a crítica moderna não conseguiu identificar historicamente esse autor, demonstrou pelo menos a dependência de suas obras da última filosofia neoplatônica, em particular da filosofia de Proclo. Os temas proclianos fundamentais retomados em uma ótica cristã pelo Pseudo-Dionísio, em síntese, são:

1) Deus (o Uno de Proclo) está além do ser e do conhecer, *totaliter alter*, inefável. É princípio supraessencial que reside nas trevas, a “treva divina” que é “luz inacessível”. Conhecer a Deus é não-conhecer, ou seja, negar toda categoria lógica e ontológica;

2) a estrutura hierárquica da realidade, que deriva por emanção de Deus e que se articula em uma série de graus ontológicos, cujo fundamento é o processo de comunicação da bondade divina e cuja perfeição é o retorno a Deus, o Uno e o sumo Bem;

3) a união (*hénosis*) da alma com Deus através do êxtase, ou seja, saindo de si mesmo e pertencendo total e exclusivamente a Deus.

¹⁴ Cf. TER REEGEN, Jan Gerard Joseph. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. In: *Mirabilia 2 – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, n. II, Dezembro de 2002.

¹⁵ Cf. Atos dos Apóstolos 17,34: “Alguns, porém, se uniram a ele e abraçaram a fé. Entre esses estava também Dionísio, o areopagita, uma mulher chamada Dâmaris e outros com eles”.

Deus se manifesta no processo criativo ou emanação: é possível, portanto, atribuir a Deus todos os aspectos e os atributos dos seres criados. De acordo com esse método se constitui a *teologia afirmativa* ou *catafática* (do grego *katáphasis*, afirmação, proposição afirmativa) que aplica a Deus as afirmações particulares relativas aos seres (Deus é bondade, beleza, ser, vida, etc.). No entanto, nenhum nome inteligível pode designar propriamente aquilo que Deus é, pois ele está acima de todos os seres criados que são designados por esses nomes. A teologia afirmativa, portanto, deve ceder o lugar à *teologia negativa* ou *apofática* (do grego *apóphasis*, proposição negativa, negação), isto é, à via que procede por negação: de Deus se nega toda e qualquer realidade que possa ser atribuída às criaturas (Deus não é ser, não é vida, não é luz, etc.), e esse é o único método apropriado para falar sobre Deus e chegar a Ele nas “trevas” da sua “luz inacessível”.

Como escreve Beierwaltes, “a passagem do imperativo plotiniano ‘abandone tudo’ em elemento que caracteriza a mística medieval é historicamente verificável em *Dionísio o Areopagita*. Na sua *Mystica theologia*, o texto fundamental da mística medieval, Dionísio evidencia que a negação é ‘abstração e tolhimento de tudo o que é’ e constitui o acesso à ‘luminosíssima obscuridade divina’; Dionísio ilustra esse conceito com a metáfora plotiniana do escultor: ‘aqueles que criam uma escultura tiram tudo aquilo que, no material, é obstáculo e se opõe à pura visão da ideia ou da forma escondida no próprio material e deixam aparecer a beleza latente justamente através desse tolhimento’ (*Theol. Myst.* 2).¹⁶ Também Mestre Eckhart, no tratado *O homem nobre*, lança mão dessa metáfora em sentido plotiniano para esclarecer o ato espiritual e essencial do homem que leva ao desprendimento:

Quando um mestre faz uma imagem de madeira ou de pedra, ele não introduz a imagem na madeira; o que ele faz é aparar as lascas que ocultavam e encobriam a imagem; não dá coisa alguma à madeira, mas lhe tira e escava a cobertura e afasta a ferrugem, fazendo aparecer o brilho do que jazia oculto debaixo dela.¹⁷

O tratado dionisíaco mais rico do ponto de vista filosófico, como atesta Etienne Gilson, é *De divinis nominibus* (Dos nomes divinos): “trata-se, no entanto, de uma obra essencialmente teológica, quase exegética, poder-se-ia dizer. Partindo do fato de que a Escritura dá de Deus uma multidão de nomes diferentes, Dionísio pergunta-se em que sentido é legítimo atribuí-los a Ele. O problema era de uma importância tão fundamental que esse tratado será comentado várias vezes na Idade Média, notadamente por santo Tomás de Aquino, e que certas sumas de teologia, a de Alexandre de Hales por exemplo, incluirão um tratado *De divinis nominibus*, em que a influência de Dionísio sempre se fará sentir”.¹⁸ O Pseudo-Dionísio

¹⁶ BEIERWALTES, Werner. *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative. Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 148.

¹⁷ MEISTER ECKHART. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 93.

¹⁸ GILSON, Etienne. *Op. cit.*, p. 84.

Areopagita, quando abre o discurso sobre os nomes, pensa tanto nos nomes expressos em termos filosóficos, quanto nos nomes que se encontram na Sagrada Escritura. Se eles forem analógicos, permanece a questão do superamento de toda expressão simbólica, tanto filosófica quanto bíblica. O símbolo, com efeito, pertence ao âmbito do conhecimento, onde há divisões e oposições, enquanto o Uno, ou Deus, está sempre acima de toda divisão e oposição. Todo o tratado revela um espírito de absoluta transcendência, mas, a expressão mais forte da transcendência divina, encontra-se no tratado *De Mystica Theologia* (cap. IV e V), no “grande hino das negações”:

Digamos, portanto, assim: a causa de todas as coisas, o ente superior a todos, não é privado da essência, nem da vida, nem é irracional, não é insensível, nem corpo é, nem figura, nem forma, nem qualidade ou quantidade, não tem paixão, não está em algum lugar, nem é vista, nem é sensível ao tato, não é percebida e nem é perceptível, não tem desordem, nem é perturbada por paixões materiais, não é impotente nem sucumbe aos acidentes sensíveis, nem precisa da luz, não tem mutação, nem corrupção, nem divisão e nem flutuação, nem outra coisa dentre as sensíveis.

Procedendo, portanto, na ascensão, podemos dizer que [a causa universal] não é nem alma, nem intelecto, não possui imaginação, opinião, palavra ou intelecção, nem é pensamento, nem faculdade de entender, não é proferida, nem entendida, nem número é, nem ordem, nem grandeza, nem pequenez, nem igualdade, nem semelhança ou dessemelhança; não está imóvel, nem se move, nem permanece em silêncio, não tem valor, nem é valor, nem luz, nem vida é, nem vítima, não é geração, nem tempo, nem contato inteligível, não é ciência, nem verdade, nem reino, nem sabedoria, nem uma coisa só, nem unidade, nem natureza divina ou bondade, nem espírito é, pelo que nós sabemos, nem progênie, nem paternidade, nem outra coisa que pode ser conhecida por nós ou por algum ser existente, nem o que não existe, nem o que existe conhece nem sua existência, ou se acaso ela mesma existe, nem ela mesma conhece as coisas que existem, ou se acaso esses existem, nem há expressão dela, nem nome, nem conhecimento, nem trevas, nem luz, nem erro, nem verdade, nem dela há afirmação universal, nem negação, mas se das coisas que estão depois dela fazemos afirmações e negações, dela mesma não tiramos, nem acrescentamos, pelo fato da causa perfeita e singular de todas as coisas ser superior a toda afirmação e superior a toda negação, excelência de todas as coisas, simplesmente por sua perfeição e sumidade de todas as coisas [...].¹⁹

Comentado esta passagem, Jan ter Reegen, escreve: “tudo o que Pseudo-Dionísio faz é retomar o pensamento neoplatônico e aplicá-lo à noção cristã da Transcendência Divina, que - para ele - conduz necessariamente à Santíssima

¹⁹ JOANNIS SCOTI. *Versio Operum S. Dionysii Areopagitae*. Migne, Patrologia Latina, 122, *De Mystica Theologia*. Capitulum IV: *Quia nihil sensibile omnis sensibilis per excellentiam causalis* et Capitulum V: *Quia nihil intelligibile omnis intelligibilis per excellentiam causalis*. Disponível em: <http://www.binetti.ru>. Acesso em: 23.09.2003.

Trindade. No esforço de salvaguardar a transcendência e explicar como Deus pode ser conhecido, afirma que Deus é cognoscível através das suas obras, mas absolutamente incognoscível na sua essência. Daí a importância da ideia da causalidade que é o fundamento tanto da distância como da relação entre o criador e as coisas criadas. Como Causa Única e exclusiva de tudo, Ele conhece tudo em si, e, conhecendo tudo, é o seu Criador. Por isso, cada atributo pode ser dele afirmado, mas também deve ser negado no mesmo ato. O que se pode saber é que Deus está acima de tudo, mas ir além disso é impossível: Deus, na sua essência é absolutamente incognoscível. Para Dionísio, porém, a negação não é objetivo em si; devemos entender Deus não como negação, mas como: *super...*, *além de ...*. Afinal, ‘*A escuridão é a inacessível claridade...*’ (Divinis Nominibus, I, 6)”.²⁰

A mística eckhartiana

A concepção plotiniana está no bojo da “mística filosófica” que, entendida historicamente, torna-se modelo de uma mística especificamente cristã (pelo menos na intenção). Certamente, esta se desenvolveu na sua forma mais acabada somente da Idade Média, em Mestre Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Jan van Ruysbroec e outros, enquanto um elemento essencial, que plasmou originariamente sua estrutura, deve ser visto no pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita, principalmente na sua *Teologia mística*.

Além dessa dimensão filosófica da mística, há uma dimensão histórica – não só no sentido de que a mística sempre se expressa num *hic et nunc* (aqui e agora) histórico, mas pelo fato dela representar uma resposta às crises do tempo. Com efeito, nem todas as épocas históricas assistiram ao surgimento de expressões místicas, quaisquer elas sejam. No crepúsculo da Idade Média, ao invés, “havia condições materiais, religiosas, políticas e ideológicas que favoreciam a emergência da experiência mística. O tempo em que viveu Mestre Eckhart é marcado por profundas rupturas. A grande síntese medieval entre ciência e fé, entre trono e altar, entre evangelho e história estava prestes a se dissolver. A luta renhida entre o Papado e a poderosa família imperial dos Stauffer (especialmente Frederico II, 1212-1250) levou a enfraquecer profundamente estes dois poderes. Os Papas acabaram no exílio babilônico de Avignon (1309-1377). As catástrofes naturais impactaram os espíritos do tempo, como terremotos, enchentes, febre negra que introduziu na arte, pela primeira vez, o motivo da dança da morte. É o tempo do ‘outono da Idade Média’ (Huizinga). A crise histórica se reflete no pensamento; impera o nominalismo: as palavras são meras palavras (*nomina, flatus vocis*) e não colhem a realidade das coisas. Os significantes ficam arbitrários ao sabor dos que dispõem de poder”²¹.

De acordo com o juízo de Kurt Ruh, a mística do Mestre dominicano foi exclusivamente uma mística em língua vernácula: “é a ‘plusvalia espiritual’ da língua vulgar que a torna particularmente apta para o ensinamento religioso, enquanto o

²⁰ TER REEGEN, Jan Gerard Joseph. *Op. cit.*, p. 8.

²¹ BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação*. In: MEISTER ECKHART. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. *Op. cit.*, p. 23-24.

latim era cada vez mais uma língua exclusivamente erudita (ao lado da sua elevada função litúrgica, que conservou ainda por séculos). [...] A mística, no ato de seu comunicar-se, no ato de ser anunciada, proferida por uma alma elevada, tem um relacionamento especial com a língua. Esta não é um ‘recipiente’ qualquer pelo seu conteúdo, mas entra num verdadeiro conúbio com ela. [...] O caso mais interessante é o de Eckhart e da linguagem dos seus sermões (junto aos tratados). Sendo que sua língua erudita era o latim, este deveria ter moldado e norteado também a linguagem dos sermões, como aconteceu com os humanistas alemães dois séculos depois. Mas não é assim. Estrutura e expressão da proposição são totalmente diferentes nas obras em alemão e nas obras em latim”.²²

Jarczyk e Labarrière caracterizam a experiência espiritual do Mestre dominicano como um “a-teísmo místico”. Com isso, eles não querem afirmar que Eckhart postulou o reconhecimento de uma não-existência de Deus: “os primeiros cristãos não foram acusados de ateísmo porque não faziam sacrifícios aos deuses da cidade? Pode ser que Mestre Eckhart, que tem paixão de chegar a Deus ‘no seu guarda-roupa’, despido de sua multiplicidade, apareça com razão como o negador das representações que objetivam, que não se adaptam à pureza do Uno, a única capaz de fazer com que o homem seja ‘Um com o Uno, Um do Uno, Um no Uno e, no Uno Um para sempre’ (*Do homem nobre*). [...] Sua doutrina poderia condensar-se na vontade de dissolver a opacidade do Deus-substância para alcançar o dinamismo de *nascimento* que expressa a determinação, interior e exterior, da deidade. É nesse sentido e somente nesse sentido que se tem o direito de falar em ‘a-teísmo místico’, que portanto é um ponto essencial para a inteligência desse pensamento, e sem dúvida a chave para compreender sua promessa de universalidade”.²³ Os mesmos autores, em seguida, explicitam três conteúdos da expressão “a-teísmo místico”, a saber:

- uma dimensão ontológica do “nada” em sua dupla acepção: “a primeira, expressa em uma forma radical quase banal, aplica-se à ‘criatura’ para afirmar sua insuficiência fundamental quando se trata de um destino de eternidade; a segunda, no outro extremo, aniquila toda representação pois há de significar o ‘fundo sem fundo’ da deidade”;²⁴

- uma ausência de causalidade na compreensão das coisas e na ação de Deus e do homem: “assim como Deus, o homem – aliás, o homem justo – ‘não quer nada e não procura nada, pois não tem nenhum porquê pelo qual faz alguma coisa, próprio como Deus opera sem porquê e não tem porquê’. O ‘sem porquê’ comum a Deus e ao homem é próprio também da vida, porque essa ‘vive por ela mesma e não procura por que vive’. É nesse nível de atitude simples e radical e quase pressuposta que, *sem porquê*, ‘o justo faz alguma coisa’. O segredo desta gratuidade, que penetra até o ser, é ainda e sempre a *unidade absoluta* que Deus e o justo conhecem. Banida toda exterioridade, Deus não é mais aquele ser do qual o homem recebe as injunções e

²² RUH, K. *Op. cit.*, p. 294-295.

²³ JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *L'impronta del deserto – L'a-teismo místico di Meister Eckhart*. Napoli: Guerini e Associati, 2000, p. 257-258.

²⁴ *Ibidem*, p. 259.

para o qual deve manifestar sua submissão. Desse tipo de ‘Deus’, Eckhart é resolutamente a-teu. Deus, com efeito, não pode ser colocado *fora do homem*, porque é seu bem próprio e o homem há de colhê-lo como a verdade daquilo que é *nele mesmo*”;²⁵

- um a-teísmo do ter que é, de fato, um a-teísmo do ser: “a verdadeira pobreza de espírito exige uma tal privação em relação a Deus e às suas obras que, ‘na medida em que Deus quer operar na alma, seja ele mesmo o lugar onde operar’. É no ‘aqui’ dessa pobreza – insiste Mestre Eckhart – que ‘o homem reencontra o ser eterno que foi e que é agora e que sempre há de permanecer’. E atinge, enfim, aquela que pode ser considerada a palavra suprema: ‘Peço a Deus que me liberte de Deus, pois o meu ser essencial está acima de Deus na medida em que assumimos Deus como origem das criaturas’. Afinal, é livre das criaturas, em última instância, e plenamente ‘desprendido’, em verdade, somente aquele que também e em primeiro lugar é livre de Deus”.²⁶

No final de sua vida, Meister Eckhart foi obrigado a enfrentar um processo inquisitorial por heresia que visava esmagá-lo como intelectual, como religioso e como homem. Ele reagiu – como escreve Loris Sturlese em um artigo publicado em 2001 – “com audácia e habilidade, apelando aos seus estimadores, de um lado, e à Sede apostólica do outro. Fazendo propaganda do seu processo que, de acordo com as prescrições da autoridade eclesiástica, devia acontecer ‘sem suscitar escândalo’, ou seja, rápida e eficazmente e de forma absolutamente reservada, Eckhart conseguiu provavelmente engatilhar aquelas dinâmicas político-eclesiásticas complexas que causaram a avocação [apelo para outra instância de juízo] do procedimento de Colônia para Avignon, apesar da oposição ferrenha dos juízes delegados do arcebispo [de Colônia], os quais chegaram a recusar uma carta testemunhável²⁷ para Eckhart. Com a avocação do processo para Avignon, e sua transformação de processo por heresia a processo por erro doutrinal, Eckhart conseguiu escapar do perigo iminente da fogueira. Ele teve salva sua vida, e o desfecho foi uma espécie de acordo. Eckhart retratou, sim, uma seleção das suas teses, e tudo aquilo que pudesse ‘produzir nas mentes dos fiéis um sentido herege ou errôneo e inimigo da verdadeira fé’, mas (apenas) ‘quanto ao sentido herege’ que podia ser produzido a partir delas; o papa condenou a seleção retratada, declarando salva a alma de Eckhart. [...] Em outras palavras, Eckhart reivindicou a retidão de *sua* doutrina e revogou suas eventuais interpretações errôneas *alheias*: zombaria extrema dos censores, ou acordo alcançado, a muito custo e conscientemente, com a Sede Apostólica?”.²⁸

A esse respeito, deve-se frisar que o pensamento do Mestre dominicano foi associado, na história da interpretação, ao movimento das beguinhas (especialmente à

²⁵ *ibidem*, p. 264.

²⁶ *Ibidem*, p. 267.

²⁷ Recurso judicial que visa a fazer subir ao tribunal competente certos recursos cuja interposição ou seguimento foram denegados pelo juiz inferior.

²⁸ STURLESE, Loris. *Eckhart, l'inquisizione di Colonia e la memoria difensiva conservata nel Codice Soest 33*. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 82, 1 (2001), p. 88-89.

figura de Marguerite La Porete) e dos begardos, assim como à doutrina dos “Irmãos do Livre Espírito”.

Meister Eckhart e a espiritualidade das beguinhas

No século XII, particularmente na França, Alemanha e nos Países Baixos, havia um grande número de mulheres sozinhas, pertencentes à classe social médio-baixa, que não podiam se casar por escassez de homens, dizimados pelas cruzadas ou por guerras locais, e que não eram aceitas pelos poucos conventos femininos existentes na época (mais interessados em acolher jovens mulheres ricas e nobres). A única alternativa para estas mulheres era viver sozinhas nas periferias das cidades, rezando e ocupando-se com trabalhos manuais ou dedicando-se ao ensino. A etimologia do nome *beguina* é obscura: a hipótese mais provável é que tenha origem na palavra flamenga *beghen*, que significa rezar. Segundo o Dicionário Italiano de Mística (1998), “o termo francês *begin[e]*, originalmente utilizado no Brabante Meridional, nos territórios de Liège e nas regiões renanas, pode ser uma corruptela de Albigenses, ou deriva do verbo anglo-saxônico *beggen* (pregar, mendigar), ou ainda, mais provavelmente, do antigo francês *bege* (tipo de lã grossa ou não tingida) com o sufixo *inus*, ou seja *beg(u)inus*, pessoa que vestia o hábito dos hereges (cátaros ou lulardos)”²⁹.

Segundo Nachman Fabel, “o fenômeno das beguinhas (*mulieres religiosae beginae, begginae*), consequência da reforma gregoriana e da tendência à vida apostólica, foi promovido pelos pregadores ortodoxos e hereges. Sob a direção de uma mestra, levavam vida em comum, sem votos propriamente ditos, dentro de ‘cortes de beguinhas’, dedicando-se à oração, ao trabalho manual, à assistência aos enfermos, ao cuidado dos cadáveres e à educação das crianças. A corporação teria sido fundada, de acordo com uma lenda do século XV, por Santa Bega (+ 694), filha de Pepino, o Velho, ou pelo pregador penitencial Laberto, *le bégue* (o gago) ou *le bèguin*, em Liège, em 1177. Outros pensam que o nome deriva de albigenses, ou talvez do hábito *beige* (= bege, lã em seu estado natural) das mulheres”³⁰.

Houve também a versão masculina das beguinhas, denominada (com uma conotação negativa) begardos: “os begardos, associação masculina paralela à das beguinhas, surgiram por volta de 1220 nos Países Baixos. Atuavam na assistência aos enfermos e no sepultamento dos mortos, e difundiram-se tão extensamente quanto as beguinhas. Bem cedo se desviaram de suas tendências iniciais e se tornaram suspeitos de heresia, de modo que desapareceram antes do século XVI”³¹.

No século XIII o número dos conventos de beguinhas cresceu rapidamente em toda Europa, principalmente nas áreas urbanas, e ainda hoje existem 11 comunidades na Bélgica e 2 na Holanda. Apesar de não apresentar nenhum sinal de heresia, as

²⁹ BORRIELLO, L. - CARUANA E. - DEL GENIO, M.R. – SUFFI, N. (orgs.). *Dizionario di Mística*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: http://eurositi.com/dizmistica/diz_072.htm. Acesso em: 24.09.2003.

³⁰ FALBEL, N. *Op. cit.*, p. 81.

³¹ *Ibidem*, p. 82.

beguinas foram condenadas pelo IV Concílio de Latrão (1215), mas logo em seguida (1216) o papa Honório III aceitou-as verbalmente, até que o papa Gregório IX (1227-1241) aprovou-as com a bula *Gloriam virginalem* em 1233. Apesar da aprovação papal, nos anos sucessivos houve uma série ininterrupta de condenações contra as beguinas: nos sínodos de Fritzlar (1259) e Mainz (1261), no Concílio de Lion (1274), nos sínodos de Eichstätt (1282) e Béziers (1299), e, por fim, no Concílio de Vienne (1311-12), quando foram definitivamente condenadas como hereges. No dia 1º de junho de 1310, na Place de Grève em Paris, foi queimada na fogueira a beguina Marguerite Porete, junto ao seu livro *Le miroir des simples âmes et anéanties*³² (O espelho das almas simples e aniquiladas), que influenciou decisivamente o pensamento de Eckhart.

Marguerite Porete, uma alma inflamada pelo amor de Deus

No final do século XIII o teólogo escolástico Henrique de Gand debatia a seguinte questão: “Pode uma mulher ser doutor em teologia?”³³ Como bom escolástico, ele negou que uma mulher pudesse ser *ex officio* doutora em teologia por ela não possuir as quatro características públicas do *status* de doutor: constância, eficácia, autoridade e efeito. Apesar disso, “falando a respeito de ensinar *ex beneficio* e do ponto de vista do fervor da caridade, é lícito para uma mulher ensinar, assim como para qualquer outro, se ela tiver uma sã doutrina, em particular, em silêncio, não em público e diante da igreja [...] isso principalmente diante de mulheres ou moças: mas não diante dos homens, seja porque – como se diz – seu discurso poderia inflamar os homens para o desejo, ou porque para eles é torpe e inapropriado, como Jerônimo disse a Paulina”.³⁴

Segundo Bernard McGinn, a preocupação de Henrique de Gand é reveladora de um fenômeno peculiar do século XIII, isto é, a emergência das mulheres na história do pensamento cristão e a conseguinte reivindicação de espaço no âmbito eclesial: “os comentários de Henrique provam que os teólogos parisienses tinham consciência do novo papel que as mulheres estavam assumindo na vida intelectual da Cristandade. Alguma década após ele ter escrito isso, no dia 1º de junho de 1310, uma mulher de nome Marguerite Porete era queimada publicamente como uma herege reincidente, porque ela não só não observou as limitações estabelecidas por Henrique ao ensino das mulheres, mas porque foi acusada de desvios da ‘sã doutrina’. Paradoxalmente, o livro dessa mulher, *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, teve uma influência profunda em um dos teólogos mais conhecidos da época, o dominicano Mestre Eckhart. O livro continuou a ser lido na baixa Idade Média nas versões em francês, latim, inglês e italiano. Hoje em dia, ele é cada vez

³² Há uma tradução em português dessa obra publicada pela editora Vozes (2008): *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*.

³³ DE GAND, Henricus. *Summae Quaestionum Ordinarium*, vol. 1, Art. XI, quaest. 11. Citado em: MCGINN, Bernard. (org.). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Metchthild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 2001, p. 1.

³⁴ *Idem*.

mais reconhecido como um dos trabalhos mais profundos, embora controverso, do misticismo especulativo da tradição cristã”.³⁵

Marguerite Porete nasceu por volta de 1250-1260 na região do Hainaut, provavelmente na capital Valenciennes, na época diocese de Cambrai (noroeste da França). O bispo dessa diocese, Guido II de Colmien, durante os anos do seu governo (1296-1306), condenou Marguerite e fez queimar publicamente em Valenciennes seu livro. Apesar disso a beguina, animada por um zelo missionário sem pares, continuou a espalhar sua obra no meio do povo e o ensinamento nela contido, respaldada pela perícia positiva de três teólogos, um franciscano, um cisterciense e um filósofo escolástico. Em 1307, Marguerite foi conduzida diante do dominicano Guilherme Humbert de Paris, um grande inquisidor que conduzia, naquela mesma época, o famoso e famigerado processo contra os Templários.

A Ordem dos Templários foi fundada em 1118, na época das Cruzadas, em Jerusalém, para proteger os peregrinos que se dirigiam ao Santo Sepulcro. Como ordem de cavalaria militar, formava a vanguarda e a espinha dorsal dos exércitos dos cruzados na Palestina. Pelo fato de ser excelentes administradores, fiéis e organizados depositários, os Templários se tornaram banqueiros de papas, reis, príncipes e particulares. Valentes até a temeridade, depositários de imensas fortunas, foram alvos da cupidez do Rei Felipe, o Belo, de França, que premido por necessidade de dinheiro, em consequência das incessantes guerras que movia contra seus vizinhos e, temeroso do poderio dos Cavaleiros Templários, resolveu apoderar-se dos bens da Ordem. Acusados de heresia perante a Inquisição onde o rei colocara validos seus, os Templários foram denunciados por possuir um esoterismo particular, sendo caluniados, espoliados e martirizados, retirando-se para a Escócia onde se juntaram à Maçonaria.

Marguerite Porete, julgada “*pro convicta et confessa et pro lapsa in haeresim*” (ré-confessa de ter caído em heresia e condenada) foi excomungada. No dia 11 de abril de 1309, vinte e um teólogos julgaram herege o livro da Porete e decretaram sua destruição, enquanto à autora foi concedido, como prescrevia o regulamento, de ficar um ano na cadeia para que pudesse se arrepender. Reconhecida “relapsa” (isto é, reincidente) pelo inquisidor e por uma comissão de canonistas, no dia 1º de junho de 1310 foi queimada viva junto com seu livro na Place de Grève em Paris.

O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas foi escrito em forma alegórica e, apesar de sua origem estar na experiência mística da autora, desenvolveu-se de acordo com um gênero literário muito comum na época, os assim chamados “espelhos”, que eram Tratados com uma forte valência didático-informativa. Composto de 139 capítulos, o livro é dividido em duas partes: a primeira, que vai até o capítulo 121, é mais descritiva e termina com um hino triunfal à alegria; a segunda compreende um apêndice constituído por algumas considerações da alma que, tendo chegado à vida do espírito, responde às exigências dos que desejam conhecer o caminho rumo à liberdade. Junto à Alma, na busca do Amor nobre e puro, andam a

³⁵ McGINN. B. (org.). *Op. cit.*, p. 1-2.

Razão, a Pura Cortesia, o Entendimento da Razão, o Amor, a Discrição, o Medo, o Desejo, as Virtudes de Fé, Esperança, Caridade, a Verdade, a Santa Igreja, Deus, o Espírito Santo e o Longeperto, que é a própria Trindade. Todos eles se expressam em vulgar francês ou, originariamente, em picardo. “Os teólogos parisienses e os inquisidores que julgaram e condenaram essa obra com seus métodos escolásticos” - escreve Maria Lichtmann no livro organizado por Bernard McGinn – “viviam no mundo da Razão, e para eles Marguerite teria antecipado sua incapacidade de compreensão da linguagem do Amor falada pela ‘Igreja grande’,³⁶ à qual ela pertencia. Além dos muitos conselhos sobre a dificuldade de ler o seu livro, Marguerite parece antecipar a resposta dos clérigos ‘sabidos’ no seu poema ‘Explícito’: vocês que irão ler este livro, se vocês quiserem mesmo compreendê-lo, pensem no que vocês dirão, pois ele é muito difícil de se entender; [...] Teólogos e outros clérigos, vocês não terão inteligência para tanto, não importa quão brilhantes sejam suas habilidades, se vocês não procederem humildemente. E que Amor e Fé juntos lhes façam superar Razão, pois são as senhoras da casa”.³⁷

Também as contingências históricas eram extremamente desfavoráveis a Marguerite: o rei da França, Filipe o Belo, usou o processo contra a beguina para restabelecer seus favores junto ao papa João XXII após sua vingança pessoal contra os poderosos Templários (perseguido-a como herege, o rei teria demonstrado sua incontentável ortodoxia).

Kurt Ruh, em seu livro sobre Eckhart, formula duas teses a respeito da relação do Mestre dominicano com a beguina francesa:

1) Eckhart conheceu, de alguma forma, o *Espelho* de Marguerite;

2) ele retomou afirmações decisivas desse livro – que correspondem ou que se aproximam de suas ideias – e deu-lhes, segundo seu pensamento, uma formulação mais precisa e sustentável do ponto de vista teológico.³⁸ A convivência do Mestre dominicano com o inquisidor e confrade Guilherme Humbert no convento dominicano de Saint Jaques, durante o segundo magistério parisiense (1311-1313), isto é, apenas um ano depois da execução da Porete, apóia a primeira tese. Maria Lichtmann sustenta, por sua vez, a segunda tese: “enquanto mulher, beguina e mística, Marguerite transgrediu todos os limites impostos. No entanto, é lícito pensar que Eckhart superou as divisões eclesiásticas de gênero e chegou a reconhecer em Marguerite um espírito semelhante ao dele na audácia da expressão e, mais importante ainda, na autenticidade da experiência. A influência é tão óbvia no *Sermão 52* de Eckhart (*Beati paupere spiritu*, Bem-aventurados os pobres em espírito), mas há suficientes razões para reconhecer que seus temas centrais do *abgescheidenheit* [desprendimento] e *durchbrechen* [irromper] são o *anéantissement* [aniquilação] e a *caída do amor no nada* de Marguerite”.³⁹

³⁶ “*L’église la grande*” (a igreja grande), segundo a metáfora de Marguerite, era a dos que verdadeiramente amavam a Deus, cuja tarefa era ensinar e alimentar “*l’église la petite*” (a igreja pequena), à qual pertenciam os clérigos e os teólogos.

³⁷ In: MCGINN, B. (org.). Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Op. Cit., p. 67-68.

³⁸ Cf. RUH, K. Op. cit., p. 154.

³⁹ MCGINN, B. (org.). Op. cit. p. 70.

O Mestre dominicano deu-se conta certamente do extraordinário valor espiritual do livro de Marguerite Porete, embora teve que reconhecer que muitas de suas proposições não superariam o crivo do direito canônico. Kurt Ruh acrescenta: “Eckhart não possuía a astúcia prudente dos homens que hoje fazem a história: para ele a questão era somente do alto vôo espiritual de uma doutrina da perfeição. Evidentemente, ele não estava convencido somente da ortodoxia subjetiva e da *alma cândida* de Marguerite, mas também da verdade de suas afirmações (condenadas). Elas estavam apenas formuladas em modo imperfeito do ponto de vista dogmático – como podia ser diferente, de uma mulher iletrada! – e, portanto, como se falará na Bula papal *In agro dominico*, eram ‘mal sonantes e muito temerárias’. Destarte, a questão era tornar seguras do ponto de vista teológico estas ideias e estas experiências que se referiam à perfeição, à unidade com Deus e à pobreza espiritual, para assim ressaltar toda sua força espiritual no lugar de deixá-las de lado. Esse podia ser o nobre ofício de um pastor de almas. E a quem cabia tal dever senão ao Mestre de Paris, com a mais alta competência teológica, ao mestre de espiritualidade que ganhava sucessos nos mais altos cargos?”⁴⁰ No mesmo espírito conclui Maria Lichtmann: “Eckhart não pôde ajudar mas identificou em Marguerite alguém que conheceu o *wüste Gottheit* [o deserto da deidade] assim como o nascimento do Amor na alma. Embora nós nunca possamos saber quão profundamente Marguerite influenciou o Mestre, podemos ao menos colocar a questão ‘Qual é a fonte do *Sermão 52* de Eckhart?’ Nós ouviríamos certamente a resposta do próprio Eckhart a essa questão, quando ele nos diz que ela é ‘a verdade mais além da especulação, que chegou imediatamente do coração de Deus’ (ES, 203). De fato ela chegou de lá, mas pelo caminho do misticismo radicalmente aniquilado de Marguerite Porete. Pela sua pobreza espiritual ela foi tão grande que teve que sofrer a fogueira para nascer de novo do coração de Deus dentro da alma de Mestre Eckhart”.⁴¹

Conclusão

Um medievalista de renome como Jacques Le Goff cunhou o conceito de “intelectual medieval” para caracterizar os mestres universitários que, ao longo do século XIII, tornaram a atividade de pensar e de ensinar seu pensamento uma profissão. O professor Rodrigo Guerizoli, do Departamento de Filosofia da UFRJ, analisou⁴² brilhantemente a relação entre o pensamento de Eckhart e as noções de “mística” e de “aristotelismo ético” a partir desse mesmo conceito. Ele destaca como a associação de mística e anti-intelectualismo no âmbito de um divórcio entre fé e razão realizada por Le Goff, e o enquadramento de Eckhart na categoria de místico, leva à conclusão de que esta explicação não é possível: “Como vimos na crítica de Haas à posição de Flasch, mesmo a defesa da aplicabilidade do termo ‘mística’ ao pensamento de Eckhart não deixa de constantemente frisar o intelectualismo do

⁴⁰ RUH, K. *Op. cit.*, p. 159.

⁴¹ MCGINN, B. (org.). *Op. cit.* p. 85-86.

⁴² GUERIZOLI, Rodrigo. *Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”?* Cadernos de Filosofia Alemã nº 11, Jan-Jun 2008, pp. 57-82.

mestre turíngio. Mesmo se tecido sobre um pano de fundo teológico, o pensamento de Eckhart não se faria como descrição de uma experiência religiosa pessoal – tendo por base uma pura *cognitio dei experimentalis* – mas tráfegaria, antes, por discussões, demonstrações e argumentos. No fundo dessa possibilidade estaria, mais uma vez, a convicção de que a revelação bíblica poderia ser descrita em argumentos racionais, de que teologia e filosofia, fé e razão, longe de se contraporem, integrar-se-iam, formando um todo compreensível, que no conjunto da obra de Eckhart estaria paradigmaticamente representado pelo projeto do *Opus tripartitum*.⁴³

Foi por essa razão que, nesse artigo, o turíngio foi definido como místico “em termos”. A dificuldade de enquadrar o pensamento do mestre dominicano em esquemas pré-estabelecidos, no entanto, não constitui uma aporia: torna-se, no lugar disso, um desafio a aprofundar mais ainda o conhecimento de suas obras, superando a contraposição entre “místico” e “intelectual” e descobrindo nelas aquele “caminho sem caminho” que conduz à verdadeira felicidade.

Referências bibliográficas

- BEIERWALTES, Werner. *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplicative. Milano: Vita e Pensiero, 1995
- BORRIELLO, L. - CARUANA E. - DEL GENIO, M.R. – SUFFI, N. (orgs.). *Dizionario di Mística*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: http://eurositi.com/dizmistica/diz_072.htm.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GUERIZOLI, Rodrigo. *Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”?* Cadernos de Filosofia Alemã nº 11, Jan-Jun 2008, pp. 57-82.
- JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *L'impronta del deserto – L'a-teismo místico di Meister Eckhart*. Napoli: Guerini e Associati, 2000.
- MCGINN, Bernard. (org.). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 2001.
- MEISTER ECKHART. *Die deutschen Werke*. Hsg. v. Joseph Quint, Kohlhammer, Stuttgart Berlin: 1936.
- _____. *Predigten*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008.
- _____. *Sermões Alemães. Vol. 1*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PENZO, Giorgio. *Invito al pensiero di Meister Eckhart*. Milano: Mursia, 1997.
- PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial e Comercial, 2000.

⁴³ *Ibidem*, pp. 67-68.

PROCLUS. *Elementatio Theologica. Traslata a Guillermo de Morbecca*. Leuven: University Press, 1987, editada por H. Boese.

RUH, Kurt. *Meister Eckhart. Teologo - Predicatore - Mistico*. Brescia: Morcelliana, 1989, p. 287.

RUTA, Carlos Rafael. *La negación de la Esperanza. Una aproximación al problema del tiempo en Meister Eckhart*. In: Aná Mnesis – Revista semestral de investigación teológica publicada por los frailes dominicos de la provincia de Santiago de México, VIII – 1997.

STURLESE, Loris. *Eckhart, l'inquisizione di Colonia e la memoria difensiva conservata nel Codice Soest 33*. In: Giornale Critico della Filosofia Italiana, 82, 1 (2001).

TER REEGEN, Jan Gerard Joseph. *Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no Livro dos XXIV Filósofos (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental*. In: Mirabilia 2 – Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval, n. II, Dezembro de 2002.